NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET • *Avant la définition solennelle de l'Assomption de la Vierge* . . . 97

JACQUES MARITAIN • *Les jugements de valeur* 116

R. M. • *Poèmes* 135

JEAN DE LA CROIX KÆLIN, O. P. • *Simone Weil en face de l'Eglise* 137

CHARLES JOURNET • *Petit catéchisme sur les origines du monde* 153

ERNEST DUTOIT • *Un commentaire des Fleurs du Mal* 173

LÉON BARBEY • *Progrès de la Caractérologie* 179

C. J. • *Le rétable de l'Agneau mystique* . . . 187

BIBLIOGRAPHIES • Léopold Levaux: *Le Père Lebbe, apôtre de la Chine moderne* • Dom Célestin Lou: *Souvenirs* • A. Cras: *Christianisme et confucianisme* • Fr. Taymans d'Eypernon: *Les paradoxes du Bouddhisme* • Romano Guardini: *Mythe et Révélation* • V Fallon: *Principes d'économie sociale* • Pierre-Henri Simon: *L'homme en procès*. 189

XXVME ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1950

Avant la définition solennelle de l'Assomption de la Vierge

1. Le fondement scripturaire ultime

« Je vous ai enseigné en tout premier lieu ce que j'ai moi-même reçu, que le Christ est ressuscité le troisième jour... Mais si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts, comment quelques-uns parmi vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et votre foi aussi est vaine (I Cor., xv, 1 à 14). A ces chrétiens de Corinthe, qui croyaient sans doute avec les philosophes grecs à la survie de l'âme spirituelle, mais qui doutaient de la résurrection des corps, saint Paul répond en engageant hardiment toute la vérité du christianisme sur le dogme de la résurrection corporelle des morts: si les morts ne ressuscitent pas, le Christ n'est pas ressuscité, et tout le christianisme est un mensonge.

Le Christ est ressuscité des morts comme « prémices de ceux qui se sont endormis », c'est-à-dire pour tirer après lui par delà la mort, dans la gloire de la résurrection, tous ceux qui lui auront été ici-bas attachés par l'amour. C'est le second enseignement de saint Paul (20 et suiv.). Mais ici se produit un décalage. Le Christ, qui est sans nul péché, et sur qui la mort n'a pas droit, ressuscite après trois jours, dans le cadre et le rythme d'une vie humaine personnelle. Les autres chrétiens, touchés par le péché d'Adam, dont la conséquence fatale est la mort, ne ressusciteront que plus tard, à la fin du monde, pas avant que ne vienne l'heure de la pleine victoire de la grâce du second Adam sur le péché du premier Adam : « Et comme tous meurent en Adam,

de même aussi tous seront vivifiés dans le Christ. Mais chacun en son rang. Le Christ comme prémices. Puis, ceux qui appartiennent au Christ, lors de son avènement... Car il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité. Lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et que ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui a été écrite: La mort a été engloutie dans la victoire. O mort où est ta victoire? O mort où est ton aiguillon ? » (22-23; 53-55).

Voilà le fondement scripturaire dernier du dogme de l'Assomption corporelle de la Vierge. Nous pouvons passer maintenant à son fondement scripturaire prochain.

2. Le fondement scripturaire prochain

Voici toute la question: La Vierge va-t-elle ressusciter un peu après sa mort, comme le Christ ? Ou va-t-elle ressusciter seulement à la fin du monde, comme le commun des chrétiens ?

Dieu ressuscite le Christ après trois jours, dans le temps d'une vie humaine personnelle: car il est sans péché, la mort n'a pas droit sur lui, « il n'est pas possible qu'il soit retenu par elle » (Actes, II, 24).

Dieu ne ressuscite l'humanité qu'à la fin du monde. Comprenons pourquoi. En elle, la mort est une conséquence du péché d'origine, qui règne depuis Adam jusqu'à la fin du monde. Quand Dieu voudra vaincre définitivement le péché originel, il devra faire simultanément deux choses: 1° arrêter le cours de la génération, par laquelle ce péché se propage, et ce sera la fin du monde; 2° ressusciter tous ceux que ce péché aura condamnés à la mort: « Alors s'accomplira la parole qui est écrite: La mort a été engloutie dans la victoire. O mort, où est ta victoire? O mort, où est ton aiguillon ? »

Ainsi Dieu ressuscite tout de suite le Christ, qui est sans péché. Et il ne ressuscite qu'à la fin du monde l'humanité touchée par le péché. Quand Dieu ressuscite-t-il la Vierge ?

Si elle est sans péché, la loi est de la ressusciter tout de suite: voilà tout le dogme de l'Assomption corporelle de la Vierge. Si

elle est touchée par le péché, la loi est de ne la ressusciter qu'à la fin du monde.

3. Il faut choisir pour ou contre la sainteté de la Vierge, et conséquemment, pour ou contre son Assomption

Qu'allez-vous choisir, vous chrétien qui lisez et croyez l'Ecriture ? Car maintenant il faut choisir. Cela n'est pas volontaire. Vous êtes embarqué.

Direz-vous que la Vierge est sans péché ? Alors vous entrez dans la profondeur du récit de Luc 1, 26-56, qui vous la montre mise à part pour Dieu, inondée de grâce, digne Mère du Dieu Sauveur, bénie entre les femmes, bienheureuse par-dessus toutes les générations. Alors, sans même peut-être en prendre conscience, vous avez choisi pour l'Assomption corporelle de la Vierge.

Direz-vous, au contraire, que la Vierge est touchée par le péché ? Alors vous pourrez garder la lettre du récit de saint Luc, mais vous l'aurez trahi dans ses profondeurs. Vous aurez blessé, sans même peut-être en prendre conscience, la plus sainte des résonances du mystère de l'Incarnation rédemptrice: vous pouvez, vous devez désormais nier l'Assomption corporelle de la Vierge.

4. La foi initiale de l'Eglise dans le mystère de la Vierge

Il y a un regard initial de la foi qui, tombant sur le texte évangélique, découvre d'un coup, dans le mystère de la Mère du Dieu incarné, une profondeur de contenu telle, qu'elle inclut d'avance, sans doute à l'état obscur, préconceptuel, enveloppé, tout ce qui au cours des siècles sera manifesté conceptuellement de ce mystère ; et qui exclut d'avance tout ce qui au cours des siècles apparaîtra comme en étant une méconnaissance ou une mutilation. Voilà ce qu'on appelle la *foi initiale de l'Eglise*, *le sens de l'Eglise*, touchant le mystère de la Vierge.

Cette foi de l'Eglise, ce sens de l'Eglise porte sur une donnée première, qui contient en elle vraiment et réellement, mais à l'état implicite et informulé, tout ce qui sera plus tard défini ultérieurement des privilèges de la Vierge. Et c'est pourquoi le magistère de l'Eglise, définissant des dogmes comme ceux de l'immaculée Conception ou de l'Assomption, pourra dire que « l'Eglise

les a toujours crus », que « l'Eglise en a toujours été persuadée ».

Ainsi, il vous arrivera de suivre une discussion où deux adversaires s'opposent sur un point difficile, sans que vous puissiez donner votre cœur ni à l'un ni à l'autre ; mais quand survient quelqu'un qui sait discriminer les erreurs et les vérités et trancher le problème, vous vous écriez, et ce n'est pas un mensonge : — Voilà ce que j'avais toujours cru.

5. Les richesses de la révélation initiale ont à s'expliciter au cours des âges

Les nouvelles définitions dogmatiques sont donc, non pas de nouvelles *révélations*, mais seulement de nouvelles *explicitations*, de nouveaux désenveloppements du Dépôt révélé, donné une fois pour toutes au monde par le Christ et les apôtres. Elles surviennent, non pas extrinsèquement par manière d'addition, mais intrinsèquement par manière d'éclosion.

L'Esprit saint, dit le concile du Vatican, a été « promis à Pierre et à ses successeurs, non pour leur *révéler* quelque nouvelle doctrine qu'ils auraient à manifester ; mais pour les *assister* dans la tâche *a)* de garder saintement, *b)* d'exposer fidèlement la révélation qui nous vient des apôtres, à savoir le Dépôt de la foi ».

Il y a deux sortes de dépôts : les dépôts inertes, qui se gardent tels quels, et les dépôts vivants, qui ne se gardent qu'en se développant. Je pars en voyage pour un an ; je vous confie un lingot d'or : vous me le rendrez tel quel ; je vous confie un petit enfant : vous me le rendrez grandi. Le Dépôt révélé est-il confié à l'Eglise comme une chose morte, qui se garde telle quelle ? Ou lui est-il confié comme une chose vivante, qui ne se garde qu'en se développant, et qu'en donnant à chaque printemps de nouvelles pousses ? La réponse est dans l'Evangile : « Tout scribe instruit de ce qui regarde le royaume des cieux est semblable à un maître de maison qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes » (Mt., XIII, 52).

6. Newman et la définition de l'immaculée Conception

Dans la mesure où les fidèles participent à la « foi initiale » de l'Eglise en le mystère de la Mère du Dieu incarné, et au « sens

initial et permanent » que l'Eglise a de ce mystère, ils portent dans leur propre cœur les racines vivantes de tout se qui en sera ultérieurement défini. A moins d'interférences fatales, qui peuvent, nous le reconnaissons, être dues à des erreurs invincibles et par conséquent non coupables, ces définitions ne les surprendront pas ; ils diront plutôt, dès qu'ils auront compris profondément de quoi il s'agit, qu'ils les pressentaient, au moins obscurément.

Telle est, en effet, l'attitude de Newman dans son *Apologia*. On lui objectait qu'en devenant catholique il s'était engagé d'avance à croire ce que le pape définirait comme révélé ; or, le pape pourrait définir un jour quelque doctrine qui blesserait ses convictions les plus profondes ; il lui faudrait dès lors croire en hypocrite. « L'infaillibilité, répond-il, ne peut agir en dehors d'un cercle de pensées défini, et elle doit, dans toutes ses décisions ou *définitions*, ainsi qu'on les nomme, déclarer qu'elle se maintient dans ces limites... Rien, dès lors, ne peut m'être présenté dans l'avenir, comme faisant partie de la foi, que ce que je dois avoir déjà reçu ; ou, en supposant que je ne l'aie pas reçu encore, que ce dont j'ai été privé jusqu'ici uniquement parce que personne n'est venu l'apporter au foyer intime de mon âme. Rien ne peut m'être imposé qui soit d'une nature différente de ce que je croyais déjà, bien moins encore d'une nature contraire. La nouvelle vérité qui est promulguée, si on peut l'appeler nouvelle, doit du moins être homogène, apparentée, implicite, considérée dans ses rapports avec l'ancienne vérité. Elle doit être telle, que j'aie pu deviner qu'elle était renfermée dans la révélation apostolique, ou souhaiter qu'elle le fût, *it must be what I may even have guessed, or wished, to be included in the Apostolic revelation ;* du moins, elle doit être de telle nature que mes pensées s'y accordent et s'y rattachent volontiers, dès que je l'aurai entendue... Je prends pour exemple la doctrine que les protestants considèrent comme notre plus grande difficulté, celle de l'immaculée Conception... Or, c'est un simple fait qu'on énonce, quand on dit que les catholiques n'en sont pas venus à croire cette doctrine parce qu'elle a été définie, mais qu'elle a été définie parce qu'ils la croyaient. »

7. La foi des catholiques en l'Assomption de la Vierge « avant » la définition solennelle et « après » la définition solennelle

Ce que Newman dit de l'immaculée Conception est vrai de l'Assomption. Elles sont crues avant d'être solennellement définies. Mais, dans le temps qui précède leur définition solennelle, de quelle foi sont-elles crues ?

Ne peuvent être crues de foi divine: 1° que les vérités qui d'abord sont incluses réellement *(quoad se)* dans le Dépôt initial, révélé à l'Eglise primitive par le Christ et les apôtres: qu'elles y soient incluses d'une manière explicite et formulée; ou qu'elles y soient incluses seulement à titre d'exigence profonde et inéluctable, c'est-à-dire d'une manière encore implicite et informulée ; 2° que celles-là seulement de ces vérités qui, de plus, nous aurons été infailliblement signalées comme telles *(quoad nos)*, c'est-à-dire qui auront été infailliblement définies par l'Eglise comme étant réellement incluses, explicitement ou implicitement, dans le Dépôt révélé primitif.

Considérons la doctrine explicite de l'Assomption. Il est manifeste, par ce que nous avons dit, qu'elle est réellement incluse, mais d'une manière seulement implicite et informulée, dans le Dépôt révélé primitif: en d'autres mots, qu'elle est révélée *quoad se*. Mais à quel moment sera-t-elle définie infailliblement par l'Eglise comme révélée ? A quel moment sera-t-elle révélée, non seulement quant à ce qui est de son *contenu (quoad se)*, mais encore quant à ce qui est de la *connaissance* que nous avons de ce contenu *(quoad nos)* ? A quel moment, par conséquent, pourra-t-elle être crue par nous de foi divine ?

On peut répondre ici de deux manières. Si l'on pense que la prédication unanime de l'Assomption de la Vierge par le magistère ordinaire de l'Eglise dans le monde entier et pendant tant de siècles équivaut à une définition infaillible de son inclusion dans le Dépôt primitif, on dira que la doctrine de l'Assomption de la Vierge est déjà depuis longtemps de foi divine, et crue comme telle par les fidèles tout accueillants au magistère. Selon cette vue, quand Pie XII définira l'Assomption, le 1er novembre prochain, elle passera du rang de vérité de foi enseignée par le magistère ordinaire, au rang de vérité de foi enseignée par le ma-

gistère solennel. Il y aura, dans la croyance des fidèles, passage à niveau: de la foi divine théologale, à la foi divine théologale.

Si l'on pense, au contraire, que la prédication universelle de l'Assomption par le magistère ordinaire de l'Eglise n'équivaut pas à une définition infaillible de son inclusion dans le Dépôt primitif, on dira que, sous sa formulation explicite, la doctrine de l'Assomption de la Vierge n'est crue pour le moment que d'une foi humaine, qu'elle fait l'objet d'une adhésion intérieure, commandée par la prudence surnaturelle et par la piété envers les directives de l'Eglise, *pie credendum est*. Selon cette vue, quand Pie XII définira la doctrine de l'Assomption, cette explicitation de la révélation primitive relative à la Mère du Dieu incarné, passera du rang des vérités dont l'inclusion dans le Dépôt primitif ne nous est encore connue que *faillibleme*nt *et de foi humaine*, au rang des vérités dont l'inclusion (implicite et informulée) dans le Dépôt primitif nous est connue *infailliblement et de foi divine*. Il y aura, dans la croyance des fidèles touchant l'Assomption de la Vierge, un décalage: ce qui était cru de *foi humaine surnaturelle*, sera cru désormais de *foi divine théologale*.

8. La loi de corésurrection dans le Christ se réalise personnellement dans la Vierge, et collectivement dans l'Eglise

Toute la raison de l'Assomption corporelle de la Vierge tient dans le fait que la Vierge étant sans péché, la loi paulinienne de corésurrection dans le Christ doit se réaliser en elle plus vite que dans le reste de l'Eglise [1].

Le mystère de la Résurrection et de l'Ascension se réalise tout d'abord et premièrement dans le Christ, qui est l'Epoux.

Et il se réalise ensuite, d'une manière cette fois-ci toute dépendante, dans l'Epouse: *après* le Christ, *avec* le Christ, *dans* le Christ, elle doit ressusciter et monter au ciel. Nier cela, c'est renverser les fondements du christianisme.

L'Epouse, qui n'est telle que parce qu'elle est « sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (Ephés.

---

[1] Nous nous référons plusieurs fois, dans les pages qui suivent à l'étude: *La Vierge est au cœur de l'Eglise,* parue dans le précédent numéro de Nova et Vetera.

v, 27,) c'est l'Eglise, considérée non pas dans chacun de ses membres, qui sont tous touchés par le péché, mais comme un tout *collectif*. La loi de corésurrection dans le Christ *ne la concerne donc qu'en tant précisément qu'elle est un tout collectif*. C'est quand elle aura atteint sa pleine mesure, *à la fin du temps*, qu'elle ressuscitera tout entière. dans tous ses membres à la fois, pour être assumée dans le ciel.

Mais l'Epouse « sans tache ni ride ni rien de semblable, toute sainte et immaculée » est tout entière rassemblée, au temps de la présence du Christ parmi nous, dans la *personne* de la Vierge Marie, qui met au monde le Fils unique de Dieu. La loi de corésurrection dans le Christ *peut donc la toucher personnellement*. C'est pourquoi sa Résurrection et son Assomption pourront *anticiper sur le rythme collectif du reste de l'Eglise*, et se régler sur le rythme personnel de la destinée dû Christ.

9. L'image de l'Ascension à la Trinité-Saint-Serge près de Moscou

Il y a dans la Laure de la Trinité-Saint-Serge, près de Moscou, une grande icone de l'Ascension que je ne connais que par reproduction.

Le Christ, et deux anges qui l'adorent, représentés à l'échelle réduite, n'occupent que le haut du panneau.

Toute la composition est centrée sur une grande Vierge isolée, qui se détache sur un fond de lumière: c'est la lumière de gloire émanée du Christ ressuscité. A droite et à gauche, de grands apôtres, debout, le haut du corps renversé en arrière, regardent le Christ: ils pèsent sur la terre où ils sont laissés, et lèvent leurs visages vers un autre monde.

La Vierge, au contraire, est toute droite, immobile, recueillie dans la lumière de gloire. Elle ne lève pas son visage, elle ne regarde pas le ciel. Elle semble écouter, dans le fond de son être, le brusque éveil de la clarté transfiguratrice qui l'arrachera bientôt à cette terre, sur laquelle elle ne pèse déjà plus, et qui l'entraînera bientôt dans le sillage de son Fils.

Le rythme de sa destinée n'est pas pareil au rythme de la destinée des apôtres; il est pareil au rythme de la destinée du Christ. Elle n'appartient pas, comme les apôtres, à cet âge de

l'Eglise qui commence à Pentecôte; elle appartient à cet âge de l'Eglise qui commence avec l'Annonciation et finit avec l'Ascension. Elle pourra bien durer quelque temps encore au milieu d'eux; mais Pentecôte n'aura pas pour elle la même signification que pour eux: pour eux, ce sera le commencement de tout; pour elle, ce sera l'accomplissemnet de tout.

Cette icone qui est de André Roubliev, et date du XIV^me^ siècle, est une icone de l'Ascension. Ce n'est pas une icone de l'Assomption. Mais je ne connais pas de tableau qui puisse évoquer avec plus de puissance que la loi de corésurrection dans le Christ se réalise dans la Vierge avec un autre *tempo* que dans le reste de l'Eglise, ni, en conséquence, manifester d'une manière aussi saisissante la vérité profonde du dogme de l'Assomption de la Vierge.

10. Dormition, Résurrection, Assomption de la Vierge

Quelques auteurs chrétiens, épars au cours des siècles, ont pensé que la Vierge a pu être transférée dans le ciel sans connaître la mort, comme il en sera, nous dit saint Paul, de ceux qui seront trouvés vivants à la fin du monde: « Nous les vivants, restés pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui sont morts... Ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront d'abord; ensuite, nous les vivants, qui serons restés, nous serons enlevés avec eux sur les nuées à la rencontre du Seigneur » (I Thess., v, 17). Et encore: « Voici que je vous révèle un mystère: nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés... » (I Cor., xv, 51). L'Apôtre dit ailleurs: « Nous savons que si notre demeure terrestre, qui est comme une tente, vient à se dissoudre, nous avons dans les cieux un édifice venant de Dieu, une demeure éternelle, non faite de main d'homme. Et, à la vérité, nous gémissons dans cette tente, dans l'ardent désir que nous avons d'être revêtus de notre demeure céleste... Oui, à la vérité, nous qui sommes en cette tente, nous gémissons accablés, parce que nous voudrions, non pas être dévêtus, mais revêtus par-dessus, afin que ce qui est mortel soit englouti par la vie » (II Cor., v, 1-4). Ce désir qui nous est naturel de revêtir l'immortalité sans passer par la mort, les auteurs dont nous parlons pensent que Jésus aura pu l'exaucer en Marie. En raison

de son amour filial, ne pouvant laisser longtemps dans l'exil cette Mère sans péché, dont il tenait son corps maintenant glorifié, il l'aurait attirée directement dans les cieux.

Si l'on veut tenir compte de cette opinion, si fragile soit-elle, comme il est, en effet, possible que le fasse la prochaine définition dogmatique, on distinguera, dans la doctrine de l'Assomption, deux points: le point de la mort ou dormition de la Vierge; et le point de son assomption proprement dite au ciel en corps et en âme. La définition dogmatique pourrait porter uniquement sur le second point, celui de l'assomption corporelle de la Vierge dans le ciel; et laisser de côté le premier point, celui de la mort et de la résurrection de la Vierge. Elle ne contesterait pourtant d'aucune manière ni la réalité de cette mort et de cette résurrection, communément enseignée par les théologiens, ni les mystérieuses profondeurs de leur signification, dès qu'elles sont mises en rapport avec la destinée commune des hommes qui est, malgré leur désir naturel d'éluder la mort, de mourir avec le Christ, pour ressusciter avec le Christ, et monter au ciel avec le Christ. Ce que Dieu, de toute éternité, a voulu créer, ce n'est pas seulement un Christ glorieux et une Eglise glorieuse, c'est un Christ ressuscité et une Eglise ressuscitée.

11. Les figurations iconographiques de l'Assomption de la Vierge[1]

Quels sont les retentissements de la doctrine de l'Assomption dans l'art ? Touchons pour un intant au domaine des constructions de l'imagination, de la poésie et des légendes.

La fête de la *Dormition de la Vierge* apparaît d'abord en Orient, probablement à Jérusalem, vers l'an 530. Vers 620, Jean de Thessalonique dit qu'elle est célébrée presque partout. Il nous transcrit un récit détaillé, qu'il croit authentique, de la mort de la Vierge. Ce récit n'est qu'une légende; mais l'art s'en inspirera pendant des siècles, tant en Orient qu'en Occident. On peut constater l'existence de deux principales traditions artistiques. La tradition byzantine, qui passe d'ailleurs en Occident,

---

[1] Cf. J. Duhr, S. J., *L'évolution iconographique de l'Assomption;* et *La Dormition de Marie dans l'art chrétien,* Nouvelle Revue Théologique, 1946, p. 671; 1950, p. 134.

représente la Vierge *déjà morte*, étendue sur un lit de parade, revêtue de son grand manteau de reine, les mains croisées sur la poitrine. Le Christ apparaît debout derrière le lit; il reçoit dans ses mains l'âme de Marie, représentée comme un petit enfant entouré de bandelettes, et la confie aux anges venus pour la chercher. La tradition occidentale nous fait voir la Vierge *en train d'expirer*, telle qu'on la représentait dans les Mystères du XV^me^ siècle, entourée des apôtres qui célèbrent autour d'elle les rites liturgiques des agonisants. Tantôt elle est couchée; tantôt elle attend la mort à genoux, comme dans le grandiose rétable en bois doré et polychromé de Notre-Dame de Cracovie (XV^me^ siècle).

La *Mise au tombeau* par les apôtres apparaît aux portails de Sens et d'Amiens. « C'est une scène que les interprètes confondent d'ordinaire avec la Mort de la Vierge. Il est pourtant facile de remarquer que la Vierge n'est pas étendue sur un lit, mais suspendue au-dessus du tombeau où elle va disparaître, pendant que les apôtres, soutenant le linceul, contemplent encore un instant la Mère de leur Dieu. »[1]

La scène de la *Résurrection de la Vierge* « a été, elle aussi, souvent confondue avec celle de la Mort de la Vierge. On peut s'y tromper au premier coup d'œil. C'est ainsi que l'admirable tympan de Notre-Dame de Paris ne représente pas, comme on le dit d'ordinnaire, la Mort de Marie, mais sa Résurrection. Deux anges, tremblants de respect, enlèvent la Vierge du tombeau. Ils la portent doucement sur un long voile, car ils n'osent toucher son corps sacré ». Jésus vient de toucher sa Mère de la main gauche, et lève sa main droite pour la bénir. « Les apôtres pensifs méditent sur ce mystère. Marie est belle, revêtue d'une jeunesse éternelle; la vieillesse n'a pas osé l'approcher. »[2]

L'*Assomption de la Vierge* est représentée tantôt par une main sortie du ciel, qui vient saisir la Vierge priant au milieu des apôtres (serait-ce la scène sculptée sur un sarcophage de Saragosse, du IV^me^ siècle ?); tantôt par la Vierge qui est portée au ciel par les anges (étoffe brodée du VII^me^ ou du VIII^me^ siècle, conservée

---

[1] Emile MÂLE, *L'art religieux du XIII^e^ siècle en France*, Paris, 1923, p. 254.

[2] *Ibid.*

à Sens, avec l'inscription: *Cum transisset Maria Mater Domino de apostolis*), ou qui s'élève par le seul élan de sa prière (fresque de Saint-Clément de Rome, IX^me siècle). Ces deux traditions iconographiques, l'une où la Vierge est *saisie* d'en haut, l'autre où elle est *soulevée*, se rattachent aux deux manières de représenter l'Ascension de Sauveur: l'une où il est *assumé* dans le ciel (Actes, I, 11), l'autre où il est *porté* vers le ciel (Luc, XXIV, 52).

L'Office de l'Assomption applique à Marie les versets du psalmiste: « La reine s'est assise à sa droite en un vêtement d'or », ou encore: « Il a posé sur sa tête une couronne de pierres précieuses ». Ce ne fut pourtant pas avant le XII^me siècle qu'on eut l'idée de réaliser les paroles liturgiques. Le *Couronnement de la Vierge* de Senlis est le plus ancien qu'il y ait en France[1] : la Vierge, déjà couronnée, est bénie par le Christ. Un peu plus tard, on voit les anges (Notre-Dame de Paris), puis son propre Fils (Sens, Auxerre, Reims), lui imposer la couronne. « Ce beau groupe de la mère couronnée de la main de son fils, que nos ivoires rendirent populaire à l'étranger, séduisit toute l'Europe: on le retrouve en Italie, en Espagne, en Allemagne. Il marque l'apogée du culte de la Vierge au XIII^me siècle. »[2] Au XIV^me siècle apparaît une quatrième formule du Couronnement « qui sera celle de la fin du moyen âge: la Vierge s'agenouille devant Jésus-Christ pour recevoir la couronne: c'est l'humilité de la Vierge que l'artiste célèbre, et non plus sa grandeur »[3].

12. L'Assomption corporelle de la Vierge dans l'Eglise orientale

L'art des icones ne semble avoir figuré que la Dormition de la Vierge. Mais la pensée expresse de la Résurrection de la Vierge et de son Assomption corporelle est vivante dans l'Eglise orientale et célébrée dans de beaux textes.

Saint Germain, patriarche de Constantinople († 733) chante: « Ton corps virginal, tout saint, tout chaste, tout entier habitacle de Dieu ignorera désormais la résolution en poussière, ayant

---

[1] *Ibid*, p. 256; *L'art religieux du XII^e siècle en France*, Paris 1922, p. 184.

[2] *L'art religieux du XIII^e siècle*, p. 258.

[3] *Ibid.*

été transformé et étant passé au degré suprême de la vie incorruptible. Il était impossible, en effet, que cette demeure de Dieu, ce temple vivant de la divinité toute sainte du Fils unique, devînt la proie de la mort dans le tombeau. Ici bas, ton corps fut pour lui la demeure de son repos, ô Théotokos; c'est lui, ô digne de toute louange, qui devient maintenant le lieu de ton repos .»[1] Et saint Jean Damascène († 749): « Il fallait que la chair incorruptible et immaculée de la Vierge, à la manière de l'or, passât par le creuset de la mort pour déposer la masse terrestre et opaque de la mortalité, et ressusciter du sépulcre toute brillante de l'éclat de l'incorruptibilité »[2].

L'Eglise orthodoxe dissidente continue, tout en donnant parfois accueil à d'autres versions, de célébrer l'Assomption corporelle de la Théotokos. Pierre Moghila († 1646) enseignera dans son dernier catéchisme: « D'après la doctrine de saint Jean Chrysostome, tous les saints doivent ressusciter au dernier jour, à l'exception de la sainte Vierge, qui a déjà été élevée au ciel avec son corps »[3]. Un texte acatiste russe du XVII^me^ siècle célèbre ainsi la Vierge: « Salut, ô notre vie, toi qui es ressuscitée dans la paix du Seigneur. Le Créateur t'a transportée au ciel avec ton âme et ton corps. Marie a été enlevée au ciel tout entière »[4]. Nicodème l'Hagiorite († 1809), moine de l'Athos, écrit: « La Vierge n'a pas simplement émigré; mais elle est aussi ressuscitée, son âme tout immaculée ayant été de nouveau réunie à son corps, réceptacle de Dieu; et c'est ainsi qu'elle fut assumée au ciel, où elle règne avec son Fils et Dieu »[5]. Un canon slave de la vigile de la Dormition, dû à l'éditeur officiel du Saint-Synode, en 1895, porte: « Jésus, le Seigneur tout éclatant de la gloire divine, né de ton sein par miséricorde pour nous, t'a enlevée de la terre, ô Mère de Dieu, avec ton âme et ton corps »[6].

---

[1] Cité dans Martin JUGIE, A. A., *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*, Città del Vaticano, 1944, p. 231.

[2] *Ibid.*, p. 247.

[3] *Ibid.*, p. 355.

[4] *Ibid.*, p. 357.

[5] *Ibid.*, p. 349.

[6] *Ibid.*, p. 356.

13. Quelle est la raison profonde de la définition actuelle de l'Assomption

Elle ne peut apparaître qu'à ceux qui ont compris l'intime solidarité qui lie l'Eglise à la Vierge et la Vierge à l'Eglise.

La Femme enveloppée de soleil et qui est dans les douleurs de l'enfantement (Apoc., XII), c'est l'Eglise qui s'efforce, depuis le commencement du monde, de donner à Dieu des enfants. Au moment suprême de son existence, il lui est demandé de mettre au monde non seulement des enfants d'adoption, mais le Fils unique de Dieu. A cet instant décisif, où l'Eglise est l'Eglise plus qu'elle ne l'a jamais été et qu'elle ne pourra jamais l'être, c'est dans la Vierge qu'elle est tout entière rassemblée. La Vierge, donnant naissance au Fils unique, qui est le Chef, est le modèle ou la forme de l'Eglise, donnant naissance aux enfants d'adoption, qui sont les membres. Elle est le point d'intensité suprême, auquel il faut que l'Eglise touche une fois dans sa vie, pour qu'elle puisse être ce qu'elle doit être tout le reste de sa vie. Marie est ainsi, dans l'Eglise, plus mère que l'Eglise, plus épouse que l'Eglise, plus vierge que l'Eglise ; elle est mère, elle est épouse, elle est vierge avant l'Eglise, et pour que l'Eglise le puisse être. C'est par une excellence mystérieuse qui se diffuse à partir de Marie, que l'Eglise peut être, à son tour, si vraiment mère, si vraiment épouse, si vraiment vierge. Voilà ce qu'on veut dire quand on dit que Marie est le prototype de l'Eglise ; toute la destinée de l'Eglise est engagée dans celle de Marie. S'il en est ainsi, on comprend que l'Eglise ne pourra progresser dans la prise de conscience de sa propre destinée, sans progresser du même élan dans la prise de conscience de la destinée de la Vierge, de ses douleurs et de ses grandeurs.

C'est au lendemain de la chute que commence l'affrontement de la cité de Dieu et de la cité du mal, de l'Eglise et du monde, lequel est tout entier sous la puissance du Malin (I Jean. v, 19). « Deux amours, dit saint Augustin. ont bâti deux cités. L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste »[1]. L'une prépare

[1] *De civitate Dei,* livre XIV, chap. 28.

l'avènement de l'Antéchrist; l'autre, parallèlement, prépare l'avènement du Seigneur Jésus, qui « par le souffle de sa bouche et l'éclat de son avènement » anéantira l'Antéchrist (II Thess., II, 8).

Mais les temps de cette lutte grandiose se transforment. Elle atteint intensivement son paroxysme au moment où la Femme, c'est-à-dire l'Eglise éternelle, représentée alors par la Vierge, met au monde le Messie: « Le Dragon se tint devant la Femme qui allait enfanter, afin de dévorer son Enfant quand elle l'aurait mis au monde. Et elle enfanta un Fils, un Enfant mâle... Et son Enfant fut élevé vers Dieu et vers son trône. Et la Femme s'enfuit au désert » (Apoc., XII, 4-6).

Dès ce moment, l'Eglise entre dans la phase des combats définitifs, qui vont se précipiter jusqu'à la fin du monde: « Mes petits enfants, c'est la dernière heure. Vous avez entendu dire que l'Antéchrist vient, eh bien maintenant il y a de nombreux antéchrists, par là nous connaissons que c'est la dernière heure » (I Jean, II, 18). Dieu qui la soutient, va l'éclairer progressivement de l'intérieur, pour qu'elle prenne une conscience toujours plus explicite du gigantesque antagonisme dans lequel elle est engagée. Il faut qu'elle sache d'une manière toujours plus expresse, plus formulée, qu'elle est un Royaume qui sans doute est dans ce monde, mais qui n'est pas de ce monde (Jean, XVIII, 36); qu'elle est envoyée comme les agneaux au milieu des loups (Luc, X, 3); que, sur le terrain des choses de ce monde, sa loi est d'être battue: le Christ a été vaincu par l'injustice et condamné à mort. En même temps, il faut qu'elle prenne une conscience toujours plus expresse, plus formulée, des grandeurs, des magnificences, des puissances de conquête qui sont en elle. Il faut qu'elle dise à tous ses enfants qu'ils sont dans le monde non pour le haïr, ni pour s'en désintéresser, mais pour travailler dans le Christ à le sauver par leur prière et leur souffrance corédemptrices; qu'en s'attachant au Christ par l'amour, ils sont plus forts que le monde: « J'ai l'assurance que ni la vie ni la mort, ni les choses présentes ni les choses à venir, ni la hauteur ni la profondeur ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu dans le Christ Jésus, notre Seigneur » (Rom., VIII, 38-39); que la loi de résurrection de la chair et d'ascension corporelle dans les cieux,

étant la loi du Christ, est leur propre loi, du fait qu'ils sont ses membres.

Sous la pression de l'Esprit qui, pour la soutenir dans les luttes suprêmes, la porte à reprendre chaque jour conscience de sa nature et de sa destinée, l'Eglise voit s'illuminer devant son regard, d'une manière toujours plus explicite et plus formulée, les exigences divines de la loi qui la configure au Christ, comme l'Epouse à l'Epoux: l'Epouse est « glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et *immaculée* »; l'Epouse, rachetée d'abord par le Christ, doit être ensuite avec lui *corédemptrice* du reste du monde; l'Epouse doit *ressusciter* avec le Christ et *monter au ciel* avec lui. Mais, en prenant conscience de la loi de l'Epouse, l'Eglise, dans le même regard, comprend que cette loi connaît deux réalisations inégales: l'une *personnelle* dans la Vierge, qui a donné naissance au Fils unique de Dieu; l'autre *collective* dans l'Eglise, qui ne donne naissance qu'à des enfants d'adoption. C'est *personnellement* que la Vierge est Epouse, qu'elle est immaculée, qu'elle est corédemptrice du genre humain; c'est *personnellement* que la loi de corésurrection dans le Christ peut la toucher, et c'est pourquoi sa résurrection et son assomption anticipent sur le rythme *collectif* du reste de l'Eglise, et se règlent sur le rythme *personnel* de la destinée du Christ.

A la question que nous posions tout à l'heure: quelle est la raison profonde de la définition actuelle de l'Assomption ? Quelle est la raison profonde de l'opportunité de la définition de l'Assomtion ? voici donc la réponse: C'est pour préparer l'Eglise aux suprêmes combats contre l'Antéchrist, que le Christ lui fait prendre conscience d'une manière de jour en jour plus explicite, plus formulée, des magnificences qu'il a déposées en l'Epouse, c'est-à-dire tout d'abord en la Vierge, et ensuite en le reste de l'Eglise.

14. La pensée de saint Grignion de Montfort

Telle est bien la pensée de saint Grignion de Montfort. Ceux qu'il appelle les « apôtres des derniers temps » seront suivant lui des dévôts de Marie: « La formation et l'éducation des grands saints qui seront sur la fin du monde lui est réservée; car il n'y

a que cette Vierge singulière et miraculeuse qui peut produire, en union du Saint-Esprit, les choses singulières et extraordinaires... Ce seront les apôtres véritables des derniers temps, à qui le Seigneur des vertus donnera la parole et la force pour opérer des merveilles et remporter des dépouilles glorieuses sur ses ennemis. Ils dormiront sans or ni argent et, qui plus est, sans soin, au milieu des autres prêtres, ecclésiastiques et clercs, *inter medios cleros ;* et cependant auront les ailes argentées de la colombe, pour aller, avec la pure intention de la gloire de Dieu et du salut des âmes, où le Saint-Esprit les appellera... Ce seront de vrais disciples de Jésus-Christ, marchant sur les traces de sa pauvreté, humilité, mépris du monde et charité, enseignant la voie étroite de Dieu dans la pure vérité, selon le saint Evangile, et non selon les maximes du monde, sans se mettre en peine ni faire acception de personne, sans épargner, écouter ni craindre aucun mortel quelque puissant qu'il soit »[1].

15. La tragédie de l'unité surnaturelle de l'Eglise

Par un destin tragique, les progrès de la doctrine concernant la Vierge et l'Eglise, à mesure qu'ils sont plus nécessaires à l'Eglise, forcée de prendre une conscience sans cesse plus explicite de sa différence spécifique par quoi elle est le sel de la terre, risquent du même coup de la séparer toujours davantage des peuples qu'elle a mission d'évangéliser.

Les définitions dogmatiques concernant la Vierge et l'Eglise: hier les définitions de l'immaculée Conception et de l'infaillibilité pontificale ; au XVI^me^ siècle les grandes définitions tridentines de la grâce, de la justification, de la messe, des sacrements ; demain la définition de l'Assomption de la Vierge, ont pour effet, d'une part, de rassembler les forces vives de l'Eglise en vue des suprêmes combats ; et, d'autre part, de l'éloigner toujours davantage d'un monde au sein duquel pourtant sa loi est de vivre pour lui porter le sang de la Rédemption.

C'est la loi du surnaturel ici-bas de ne pouvoir commencer de réunir, qu'en brisant beaucoup de choses. Dès le principe, le Christ ne peut annoncer le sacrement par excellence de l'unité

[1] *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge,* n.° 62.

de son Eglise qu'en soulevant des divisions: « Dès ce moment, plusieurs de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui... » (Jean, VI, 66).

La même loi continue de régir l'Eglise. C'est faute de le comprendre avec assez de magnanimité qu'au temps où se préparent de nouvelles définitions dogmatiques du magistère solennel, hier à la veille de la définition de l'immaculée Conception, aujourd'hui à la veille de la définition de l'Assomption, bien des chrétiens, qui resteront malgré tout et jusqu'au bout fidèles à leur foi catholique, se laissent cependant envahir et blesser par des considérations trop *humaines* pour qu'aucun de nous puisse s'en croire totalement exempt. On les voit, quand ils tentent de penser personnellement, se partager en deux groupes extrêmes. Les uns s'exaltent à la vue du succès de leurs entreprises et à la pensée de jeter au monde de nouveaux défis, afin d'aggraver son cas et de précipiter sa catastrophe. Les autres sont navrés de voir s'agrandir la déchirure qui sépare l'Eglise non seulement du monde, mais encore des Eglises dissidentes; ils s'affligent de ce qu'ils osent appeler un *durcissement* progressif de la révélation évangélique, et plaident dans toute la sincérité de leur cœur la cause de l'inopportunité des nouvelles définitions.

L'âme fidèle est invitée à s'élever jusqu'au point où elle voit clairement que l'Esprit saint seul, et aucune créature humaine, est Maître immédiat du progrès historique et de la dialectique de l'Eglise. Alors tous ses troubles se pacifient.

16. L'avenir de la foi

Est-ce que la division des croyants au sujet de la révélation divine, des chrétiens eux-mêmes au sujet du Christ et de son Eglise, continuera jusqu'à la fin du temps de scandaliser les faibles et de fournir des prétextes faciles, trop faciles, à ceux qui ne cherchent ni Dieu ni son Christ ?

D'une part, hélas, nous savons que, plus les divisions durent, plus elles tendent à se creuser. Tout marche avec le temps. A moins de trahir l'Evangile, l'Eglise ne peut conserver le trésor de la révélation, qui est un trésor vivant, qu'en le développant. D'autre part, dans les formes religieuses séparées d'elles, le prin-

cipe de dissidence développe lui aussi inexorablement ses conséquences. Ainsi les croyants se divisent.

Mais si le monde marche vers la catastrophe, l'Esprit saint descend d'étage en étage pour le relever. Les saints nous disent que plus les temps sont désespérés, plus les providences divines sont merveilleuses. Est-ce que l'irruption massive sur l'avant-scène de l'histoire, pour la première fois depuis que le monde existe, de ce qu'on appelle l'athéisme, mais qui est au vrai un antithéisme, plus précisément un Antichristianisme, contre lequel l'Eglise, prenant une conscience chaque jour plus nette de sa destinée d'Epouse, se bande, ne serait pas ordonnée, dans le plan du Dieu tout puissant, qui peut prendre occasion de maux effrayants pour susciter des biens adorables, à préparer, par des voies connues de lui seul, quelque vaste regroupement de tous les croyants? L'Esprit lucide du grand Dragon, du Séducteur de toute la terre, n'a pas de peine à discerner les vrais contours de l'Eglise, et l'exact emplacement de la Femme vêtue de soleil. Est-ce qu'en jetant sur elle les Bêtes plus sauvagement que par le passé, il ne va pas, sans le vouloir, révéler à tous les vrais fidèles le lieu de leur vraie Patrie ?

Fribourg, Fête de saint Augustin, 28 août 1950

CHARLES JOURNET

Les jugements de valeur[1]

I. LES JUGEMENTS DE VALEUR DANS LA CONNAISSANCE SPÉCULATIVE

Ce qu'il importe tout d'abord de bien marquer, c'est que nous avons d'authentiques jugements de valeur en philosophie spéculative. Ceci peut se voir de manières bien différentes.

Tout d'abord la philosophie spéculative s'occupe des degrés de bien ou de bonté — les choses sont plus ou moins bonnes — et ces degrés de bonté ou de perfection sont plus spontanément manifestés à notre connaissance que les degrés de l'être, bien que la bonté soit la même chose que l'être, mais considéré dans sa relation à la volonté et à l'amour. La notion de bien signifie plénitude d'être; toute chose enveloppe une certaine plénitude d'être ou d'*esse*; mais évidemment depuis l'atome jusqu'à l'homme et jusqu'à Dieu, il y a une infinité de degrés dans une telle plénitude. C'est ainsi qu'il y a des degrés de perfection dans un certain genre ou une certaine catégorie; il y a, pour employer le vocabulaire de la biologie aristotélicienne, des animaux « imparfaits » et des animaux « parfaits », et des animaux « parfaits » plus ou moins parfaits. Il y a des degrés d'intensité dans la force naturelle de l'intelligence humaine: un homme a une intelligence plus puissante qu'un autre. La notion de I. Q.[2], mise à la mode par la psychologie expérimentale, est essentiellement une notion de valeur. Il y a aussi des degrés de perfection dans le monde des transcendantaux: la connaissance du sens, — la notion de connaissance, appliquée au sens et à l'intellect, est une notion analogique, — la connaissance du sens est moins parfaite que la connaissance de l'intellect. De

---

[1] Nous avons le privilège de présenter à nos lecteurs une des neuf leçons faites l'an dernier à l'Eau Vive par Jacques Maritain sur la philosophie morale, et qui paraîtront cet automne dans la série Cours et Documents, chez Téqui.

[2] *Intelligence quest.*

même, il y a bien des degrés de perfection dans la vie, depuis la vie organique jusqu'à la vie de la connaissance en général et la vie de l'intellect et la vie de l'amour et la vie de contemplation. Il y a des degrés de perfection dans la personnalité. Saint Thomas dit que l'intelligence humaine est au plus bas degré parmi les intellects: on peut dire aussi que la personnalité humaine est au plus bas degré de la personnalité, tout en étant une vraie personnalité. Si nous considérons l'homme par rapport aux esprits purs, nous comprenons qu'il y a des réalisations plus ou moins parfaites d'intelligibles transcendantaux comme la vie, l'esprit, la personnalité. Vous voyez que, avec ce plus ou moins, avec ces degrés de perfection, sur lesquels Platon insistait déjà tellement, nous avons non seulement des jugements de simple réalité, mais des *jugements de valeur* portant sur le plus ou moins bon, le plus ou moins parfait.

En second lieu, considérons le cas du mal, du mal ontologique. Il importe de ne confondre en aucune manière le mal avec un moindre bien, un moindre être. Le mal ne peut être défini en termes positifs, en termes d'être, puisque le bien et l'être sont coextensifs, leur notion est convertible. La nature du mal est d'être une privation. Qu'est-ce que cela veut dire, une privation ? Cela veut dire l'absence, le manque d'un certain bien, d'un certain être qui *devrait* être là, qui est inconditionnellement requis par une chose en vertu de sa nature: *privatio boni debiti*.

Leibnitz croyait à tort que c'est un mal métaphysique pour la créature de ne pas être Dieu; c'est une erreur, parce qu'il n'est pas *dû* à la créature d'être Dieu. Mais d'être malade, d'être misérable, de souffrir douleur ou faim, ce sont des maux ontologiques.

Dans cette notion de privation, en tant qu'elle s'oppose à la simple négation, et qu'elle est l'absence d'un bien *dû*, d'un bien qui *devrait* être là, vous voyez déjà apparaître un dû, l'idée de quelque chose de dû. La notion de *dû* est préalable à la morale. Vous la trouvez déjà en philosophie spéculative, dans l'ordre de la métaphysique et de la philosophie de la nature. Nous sommes en présence, dans ce domaine encore purement spéculatif, de cet objet: un bien qui devrait être là; de telle sorte que lorsqu'il est là, la chose est bonne, lorsqu'il n'est pas là, la chose souffre un mal.

C'est un dû ontologique, pas encore un dû moral. Un tel

dû n'implique encore aucune notion d'obligation morale. Le bien en question n'est pas requis par une loi sur laquelle la raison d'un agent libre porte son regard ; le bien en question est requis par la nature des choses ; boiter, par exemple, provient d'un manque, d'une absence dans les connexions musculaires, ou dans la proportion des os, ou dans l'énergie nerveuse qui sont dues par rapport à la finalité naturelle de l'organisme (l'animal est fait pour se mouvoir). Mourir est aussi un mal, parce que par nature un organisme est fait pour vivre. Comme nous le voyons, la notion de finalité intervient. Ainsi je ne suis pas fait pour être Dieu, donc n'être pas Dieu n'est pas un mal pour moi ; je suis fait pour vivre, mourir est un mal pour moi, la privation de vie est un mal pour moi.

Nous avons ici un *dû* ontologique qui, n'étant pas un dû moral, n'implique nullement la notion d'un droit correspondant vis-à-vis de l'ordre de l'univers ou vis-à-vis de Dieu ; — le fait d'être exposé au mal et à la souffrance est du reste inscrit dans ma nature, aussi bien que l'aspiration à mon bien connaturel. Je ne peux pas dire qu'un mal de dent est une injustice de la nature ; un bien qui m'est dû me manque, mais il ne m'est pas *dû* moralement ; je suis là en face, simplement, de la privation d'un bien ontologique qui devrait être là par rapport à l'accomplissement de mes finalités naturelles ; non de la privation d'un bien qui serait moralement dû à une personne par d'autres personnes ; c'est toujours la même constatation : il y a ici un dû ontologique qui n'est pas encore un dû moral.

II. LES JUGEMENTS DE VALEUR DANS LE DOMAINE MORAL

Nous venons de voir qu'il y a des valeurs déjà dans le champ de la philosophie spéculative. Si nous passons maintenant à la philosophie pratique ou morale, à la considération du bien moral et du mal moral, nous devons dire que la notion de valeur joue dans ce cas comme dans le cas de la philosophie spéculative, sauf que les valeurs en question sont elles-mêmes pratiques et ont rapport à une ligne particulière de bien et de mal, la ligne des actes humains qui est caractéristique de l'éthique. Qu'est-ce que la mal moral ? C'est l'absence d'un bien qui devrait être là, d'un bien qui est la consonance ou la conformité de l'action avec sa

règle, c'est-à-dire avec la raison. Le mal moral est un cas particulier du mal ontologique, c'est un mal dans un ordre donné. La *privatio boni debili* est alors la privation de la conformité de l'action libre avec sa règle ou sa mesure. Je ne dis pas avec la loi au sens où la loi implique obligation morale, parce que l'obligation ne définit pas le bien moral ; au contraire, elle le suppose, je suis obligé de faire le bien.

Ainsi donc les valeurs morales sont un secteur particulier, particulier à la conduite humaine, dans le domaine général des valeurs nécessairement reconnu au préalable par la raison spéculative. Si nous nous mettons dans cette perspective, nous voyons que le cas des jugements de valeur éthiques n'est pas exceptionnel et rentre dans un ensemble déjà connu et parfaitement normal ; la connaissance spéculative, la métaphysique, la philosophie de la nature, les sciences de la nature, la médecine, la logique regorgent de jugements de valeur portant sur le plus ou moins d'une certaine qualité, ou sur l'absence d'une qualité qui devrait être là.

III. LA CONNAISSANCE « NATURELLE » DES VALEURS MORALES EST UNE CONNAISSANCE PAR INCLINATION

Un second point qu'il importe de considérer dans cette discussion sur les jugements de valeur, concerne non plus simplement la notion de valeur éthique, mais la façon dont les valeurs éthiques sont connues. C'est ici que nous avons chance de rencontrer la racine des difficultés qui ont donné naissance à la thèse positiviste-sociologiste.

Il y a lieu de distinguer une connaissance *philosophique* des valeurs morales et une connaissance *naturelle*, *préphilosophique*, de ces valeurs. Il faut faire cette distinction parce que la philosophie morale présuppose l'expérience morale. Il y a une connaissance morale, celle de l'homme ordinaire, celle de l'expérience commune, qui précède la connaissance philosophique. Les gens n'ont pas attendu la philosohpie pour avoir une morale.

S'il s'agit de la connaissance *philosophique* des valeurs morales, elle a lieu, comme toute connaissance philosophique, par le moyen des concepts et des jugements. Elle suppose une connaissance rationnelle évoluée, elle comporte une justification scientifique

des valeurs par la détermination apodictique de ce qui est consonant avec la raison, et des finalité propres de l'essence humaine et de la société humaine. Nous sommes là en présence de la fonction explicatrice, justificatrice, manifestatrice de la vérité, qui appartient à la philosophie morale. La philosophie morale est une connaissance réflexe, non pas au même sens que la logique sans doute, mais enfin une connaissance de second regard. Elle présuppose la connaissance naturelle incluse dans l'expérience morale commune, dans l'expérience morale de l'homme qui n'est pas un philosophe et sur les perceptions et jugements de laquelle le philosophe moral porte son regard pour les justifier et les élucider critiquement. Dans la morale kantienne, on a l'impression que le philosophe a reçu une sorte de révélation de la raison pure. Il est son messager, il annonce la loi. Mais non! La loi n'est ni faite par le philosophe, ni révélée au philosophe soit par la Nature soit par la Raison. Le philosophe découvre la loi dans l'expérience morale de l'humanité, il la dégage, il ne la fait pas ; il n'est pas un législateur. Il n'annonce pas la loi, il réfléchit sur elle et l'explique.

De sorte que ce qui doit nous intéresser avant tout, et ce qui pose du reste un problème philosophique difficile, c'est l'autre connaissance des valeurs morales, la connaissance que j'appelle *naturelle*, la connaissance *préphilosophique*. De quelle manière un homme, un homme quelconque, un homme qui n'a jamais fait de science ni de philosophie, qui se contente de tâcher de vivre le mieux possible, un simple membre de l'humanité commune, connaît-il les valeurs morales ?

Il me semble qu'il est essentiel de comprendre qu'il y a un champ très vaste où la raison fonctionne, où l'intelligence fonctionne, d'une manière qui n'est encore ni conceptuelle, ni logique, ni raisonnante, d'une manière quasi biologique, comme « forme » des activités psychiques et sous un mode inconscient ou préconscient. Il n'y a pas seulement l'inconscient freudien des instincts, des images, des tendances animales ; il y a un autre inconscient que j'appellerais plutôt préconscient, et qui est l'inconscient de l'esprit en source, le préconscient de la vie de l'intelligence elle-même et de la raison, lorsqu'elle dégage de l'expérience sensible une vue, une intuition nouvelle, qui n'est pas encore formée dans

un concept, qui va se former progressivement dans un concept. Il y a là toute une vie, à la fois intuitive et inexprimée, de l'intelligence et de la raison, qui précède les explicitations rationnelles; elle a une importance particulièrement manifeste dans les choses de l'art et de la poésie, elle s'exerce aussi aux sources de l'activité philosophique et même scientifique.

IV. DEUX CATÉGORIES D'INCLINATIONS

Eh bien, dans le cas des valeurs morales, ce qui me semble important à signaler, c'est que nous sommes en présence d'une connaissance rationnelle implicite et préconsciente, procédant non pas par mode de raison ou de concepts, mais par mode d'inclination. Ici il faudrait distinguer deux sortes d'inclinations, deux espèces de tendances ou, au sens le plus général, d'instincts: d'une part, il y a des inclinations ou des instincts enracinés dans la *nature animale* de l'homme, dans l'hérédité de chacun, instincts qui ne sont pas absolument prédéterminés, qui sont progressivement fixés au cours de l'enfance, et qui peuvent être pervertis, mais qui sont néanmoins profondément enracinés dans la nature biologique de l'homme, d'où ils reçoivent une fixité et une stabilité puissantes quoique non absolues. Et puis, il y a une autre catégorie, une tout autre classe d'inclinations qui émanent de *la raison*, ou de la *nature rationnelle* de l'homme. Ces inclinations *supposent* les inclinations instinctives, — par exemple l'instinct animal de procréation tendant à la conservation de l'espèce — disons plus généralement elles supposent les tendances inscrites dans la structure ontologique de l'être humain; mais elles supposent aussi que ces tendances et inclinations instinctives ont été saisies et transférées dans le dynamisme des appréhensions de l'intellect et la sphère propre de la nature humaine comme typiquement telle, c'est-à-dire comme douée et imbibée de raison. Elles sont une refonte spécifiquement nouvelle, une transmutation ou recréation de ces tendances et inclinations instinctives qui a son point d'origine dans l'intellect ou la raison comme « forme » de l'univers intérieur de l'homme. Alors on aura par exemple l'inclination à la génération non seulement physique mais aussi morale des enfants, et à l'unité et stabilité de la société familiale. Voilà des inclinations proprement *humaines*, même si elles intéressent

le domaine animal. La Nature a passé par le lac de l'Intellect (fonctionnant inconsciemment). L'élément qui les fixe n'est pas une structure ontologique ou instinctive, une « condition de construction », mais plutôt l'objet d'une vue (informulée) de l'intellect, disons certaines finalités essentielles perçues ou pressenties d'une manière non-conceptuelle et préconsciente. Et ces inclinations nées de la raison ou enracinées dans la raison (par exemple l'inclination à ne pas maltraiter qui est tenu pour un être humain)[1] peuvent être en conflit avec les inclinations purement instinctives (par exemple l'inclination au meurtre).

Elles sont progressivement fixées non pas seulement dans l'individu mais dans l'humanité au cours de son existence historique. Elles peuvent être perverties comme les inclinations instinctives. Elles sont stables *dans leurs racines propres*, c'est-à-dire dans la raison, et pour autant que la vie de la raison prévaut. mais elles n'ont aucune stabilité dans la sphère proprement animale ou biologique.

V. LES INCLINATIONS ENRACINÉES DANS LA RAISON ET LES JUGEMENTS DE VALEUR MORALE

Une fois que nous sommes en possession de la distinction entre ces deux sortes d'inclinations, comment pouvons-nous nous représenter le procès psychologique de la connaissance naturelle des valeurs morales ? Je rappelle que nous sommes dans l'hypothèse d'une intelligence ignorant toute science morale: intelligence de l'enfant non encore formée à la réflexion philosophique, ou d'un homme primitif, ou d'un homme quelconque chez lequel la réflexion ne s'est pas encore éveillée, qui simplement exerce ses puissances naturelles, mais pas d'une manière technique.

Eh bien, pour comprendre le processus en question, il faut partir de situations concrètes, de faits d'expérience. L'homme dont nous parlons se trouve en face de certains faits concrets, de cas concrets qui sont perçus par les sens, qui agissent sur l'imagination, intéressent l'expérience sensible. Il se trouve en présence

[1] Je dis « *qui est tenu* pour un être humain » parce que dans les sociétés les plus primitives (et pas seulement chez elles) l'idée d'homme restait, dans l'ordre pratique, bien en deçà de son universalité propre. Seuls les membres de la tribu étaient tenus pour des hommes.

d'un homme qui paie ses ouvriers le salaire convenu ; ou bien s'il s'agit d'un exemple concernant les primitifs, d'un chef de tribu qui est dur et sévère, mais qui traite chacun suivant ses actes, sans faire acception des personnes. En face d'un exemple comme ceux-là, il y a un certain plaisir de la raison. Elle est contente, elle se sent chez elle. Je dirai (c'est mon premier point) que la situation en question est saisie dans une certaine vue ou notion concrète de la raison qui reste engagée, immergée, incarnée dans cette situation elle-même, inséparable d'elle, et préconsciente, non exprimée en un verbe mental, mais qui, si elle était traduite en termes abstraits, donnerait sans doute quelque chose comme « rendre à chacun ce qui lui est dû ». Et tout en restant implicite, immergée, non dégagée pour elle-même, cette notion concrète enveloppe deux choses en acte vécu *(in actu exercito)* : 1° la vue que l'homme en question, en agissant comme il fait, traite les autres en hommes (le philosophe dira que d'avoir les hommes traités non comme des choses mais comme des personnes est une des finalités essentielles de la nature humaine) ; et 2° la vue ou le sentiment qu'en conséquence une telle conduite est en accord avec quelque chose de vrai que nous portons au dedans de nous (le philosophe dira : avec la raison). Rien de tout cela n'est exprimé conceptuellement, tout cela reste préconscient. Et la notion de la raison dont nous parlons, enveloppée, immergée, inconsciente, incarnée dans les images et inséparable de l'expérience sensible, n'opère pas comme le commencement logique d'un développement conceptuel ou d'un raisonnement, elle opère comme un patron pour les tendances.

En effet, et c'est mon second point, pour le dynamisme affectif et tendanciel de l'homme, cette notion inconsciente et *immergée* de la raison est un point de convergence, un point de fixation qui met en mouvement des inclinations et des émotions proportionnées. Par exemple complaisance et sympathie dans le cas dont nous parlons. Cela en raison d'un principe qu'on pourrait formuler ainsi : *ce qui est au diapason de la raison, accordé à la raison, plaît à l'animal raisonnable ; ce qui est désaccordé de la raison lui déplaît.* Mais ce principe va beaucoup plus loin. Les tendances et inclinations animales, les instincts prédéterminés par la nature sont comme une matière préexistante, d'où l'attraction des notions

immergées — points d'irradiation, « centres d'organisation » — dont nous parlons va dégager, va faire émerger les inclinations d'ordre spécifiquement différent, et typiquement humain, dont il était question tout-à-l'heure et qui résultent d'une transmutation de ces tendances préexistantes transférées dans une sphère supérieure, où le psychisme reçoit la forme et les irradiations de la raison. C'est comme si toute la substance, l'univers entier des tendances et des inclinations de l'animal raisonnable se clivait, une moitié restant le monde des instincts animaux préexistants — instinct de meurtre par exemple — l'autre moitié constituant le monde des inclinations proprement humaines, enracinées, comme j'ai dit, dans la raison, qui se dégagent progressivement comme essentielles à notre nature — par exemple inclination à ne pas maltraiter qui est tenu pour un être humain. (Dans le cas que nous avons choisi, l'inclination animale préexistante serait l'inclination à la vie grégaire, et l'inclination typiquement humaine qui en est une transmutation serait l'inclination à la vie proprement sociale, et à la justice.)

Voilà donc dégagées ces inclinations essentielles enracinées dans la raison comme dans la nature, et en quelque sorte nées de la raison, non pas comme raison consciente, procédant conceptuellement et agissant d'une manière autonome, mais comme forme en quelque sorte végétative du dynamisme naturel des tendances et inclinations humaines, et comme centre d'irradiations inconscientes ou préconscientes. Et c'est selon ces inclinations que la raison consciente, la raison fonctionnant comme raison va porter spontanément ses jugements de valeur. C'est là mon troisième point. Les jugements de valeur, les jugements éthiques tels qu'on les trouve à l'œuvre dans la conscience commune de l'humanité, ne sont pas fondamentalement et en règle générale des jugements « par mode de connaissance », ce sont premièrement et avant tout des jugements *par mode d'inclination.* Notre intelligence ne juge pas alors en vertu de raisonnements et de connexions de concepts, de démonstrations et de contraintes logiques: elle juge d'une façon non-conceptuelle, par conformité aux inclinations qui sont en nous, et sans être capable d'exprimer les raisons de son jugement; son jugement a une valeur implicitement rationnelle

qu' n'est pas dégagée. C'est ainsi que procède la connaissance *naturelle* des valeurs éthiques. C'est ainsi que le *common man* qui nous occupe arrivera, en face des cas que nous avons choisis pour exemples, à dire : ce patron, ou ce chef de tribu, sont *justes*, et d'être juste est *bien*. Mais ne lui demandez pas de dire pourquoi ! Il sait que cela est, il ne sait pas l'expliquer. L'origine de son jugement a été une inclination, une tendance, qu'une notion mais préconsciente et « immergée » de la raison a fait naître du dynamisme instinctif de la nature. Même s'il arrive à formuler la notion abstraite : rendre à chacun ce qui lui est dû, il se trouvera embarrassé pour la justifier, pour expliquer pourquoi cette conduite est bonne et requise.

Les sociologistes profitent de cet embarras pour dire : nous sommes en face de simples coefficients émotionnels d'origine sociale et sans aucun contenu objectif, non en face de notion rationnelles. En réalité nous sommes en face de jugements déterminés par des inclinations qui sont elles-mêmes enracinées dans la raison opérant de façon préconsciente ; voilà le schéma authentique de la connaissance naturelle des valeurs morales. Dans l'œuvre de la réflexion philosophique, dans cette connaissance de second regard qu'est la philosophie morale, la raison opérant de façon logique et consciente, la raison du philosophe se conformera à la raison agissant vitalement, végétativement comme un ferment catalytique qui déclenche, en vertu d'une notion préconsciente, non dégagée en concepts, des inclinations naturelles sur lesquelles des jugements moraux seront fondés. Après cela, une fois ces jugements moraux consciemment portés, ils seront source d'inclinations et de tendances secondaires ; le dynamisme des inclinations s'enrichira progressivement ; on verra surgir de nouvelles tendances typiquement morales, dépendant de notions de valeur explicitement formulées et qui s'exprimeront par l'éloge ou le blâme, l'approbation, l'indignation, etc. Ce processus ira en grossissant comme une boule de neige ; inclinations et jugements de la raison travaillant mutuellement à enrichir la connaissance naturelle des valeurs morales.

Le schéma que je viens de tracer doit être complété de deux façons différentes.

Il y a une première complication. Dans l'expérience originale que nous avons considérée et prise comme point de départ, on trouve, nous l'avons vu, une notion concrète de la raison, par exemple: rendre à chacun ce qui lui est dû, qui est inconsciemment présente, enveloppée, immergée dans les images, mais non exprimée. Il faudrait ajouter que d'autres notions, — des concepts conscients cette fois, — accompagnent le processus et sont normalement engagés dans l'affaire, puisqu'il s'agit d'une expérience humaine et non pas animale. Et tel ou tel d'entre eux peut jouer un rôle en soulignant, en mettant en relief tel ou tel aspect, dans l'expérience en question. Supposez que je sois dans un accès de colère parce qu'on me refuse ce qu'on accorde à mon frère, la notion de justice est implicitement présente; et puis tout-à-coup un concept surgit dans mon esprit: « c'est mon père, l'homme contre lequel je suis en colère »; ce concept va déclencher un flux d'émotions contraires qui vont contrarier la première tendance à la révolte contre l'injustice et qui vont peut-être perfectionner mon expérience morale, rendre ma notion de la justice plus pure. Autre exemple: pendant des siècles les prisonniers de guerre étaient considérés comme des ennemis encore en acte; il convenait de les maltraiter, de les mutiler, de les réduire en esclavage; et pour la conscience commune, aux époques en question, cette manière d'agir semblait juste parce que ce qui est dû à l'ennemi comme tel, c'est le châtiment. Eh bien, supposez qu'à un moment donné, dans l'histoire humaine, surgisse un concept, une idée: « ah, c'est un homme ! ». Il suffit de l'apparition d'un tel concept pour que l'inclination dont dépend le jugement moral se trouve changée et que la notion d'une justice plus pure soit par là même dégagée, parce que j'aurai compris que ce que je dois considérer dans un prisonnier, ce n'est pas l'ennemi en acte, mais l'homme. Vous voyez l'importance de la répercussion des idées sur les inclinations naturelles dans le progrès de la conscience morale.

La seconde complication vient du milieu social, du rôle joué par l'éducation, les coutumes, les tabous, les traditions du groupe. Je ne parle pas maintenant du procès d'imitation, ou de soumission, ou de conformité extérieure au jugement de la société; je ne parle pas non plus des effets de la contrainte sociale. Ce que je voudrais marquer, c'est qu'indépendamment de tout cela, le seul

fait qu'on *nous dit* certaines choses, que notre attention est attirée sur elles, le seul fait que certains concepts et certaines valeurs nous sont ainsi montrés provoque ou fortifie le développement naturel des tendances et inclinations enracinées dans la raison. Il en est ici comme des concepts conscients, spontanément surgis dans notre esprit, dont je viens de parler. Cette fois ils sont proférés par le milieu. Le milieu social fonctionne comme un phare projetant la lumière sur un aspect donné. Tout ce travail conceptuel et rationnel se produit sur un fond qui est le fond des inclinations enracinées à la fois dans la nature et dans la raison, qui dépendent des notions inconscientes et « immergées » de la raison, et dont dépendent des jugements *par mode d'inclination*, non par mode de connaissance.

Les anciens soulignaient très fortement les inclinations naturelles vers le bien moral ; ils en parlaient beaucoup, peut-être d'une manière un peu trop simple, car ces inclinations ne sont pas toujours stables et souffrent des exceptions. L'amour maternel est une inclination naturelle, mais il y a des poules qui dévorent leurs poulets.

C'est pourquoi il y aurait lieu, me semble-t-il, de distinguer d'une manière plus précise qu'on ne le fait d'habitude les deux catégories d'instincts et d'inclinations que j'ai mentionnées tout-à-l'heure : d'une part les instincts concernant la *nature animale* de l'homme, les tendances héréditaires, les facteurs déterminés par la nature ; d'autre part les inclinations et les tendances nées de la *raison*, ou plutôt de la nature comme greffée de raison, parce que l'homme est naturellement raisonnable et parce que, ainsi que nous le remarquions plus haut, ce qui est accordé à la raison plaît naturellement à l'animal raisonnable.

En second lieu, il faudrait reconnaître le fait que l'une et l'autre catégorie d'instincts ou d'inclinations peuvent être perverties.

En troisième lieu, le fait que ces deux catégories sont souvent en conflit mutuel ou au contraire plus ou moins mélangées ou imbriquées, de sorte que les tendances et inclinations naturelles nées de la raison peuvent être vaincues ou gauchies par les autres instincts.

Quatrièmement, le fait que les tendances ou inclinations naturelles nées de la raison sont relativement fragiles et ne sont pas immuablement déterminées en elles-mêmes. Dans leur développement, elles dépendent de l'*état notionnel* de l'intellect, et dépendent aussi des coutumes sociales. Or, non seulement ces deux facteurs peuvent être aberrants, mais leur évolution est lente ; ainsi nous ne devons pas nous étonner qu'il y ait un éclairement progressif du domaine moral et une prise de conscience progressive, au cours de l'histoire, des valeurs morales. Tout cela concerne la connaissance naturelle des valeurs morales et non pas la connaissance philosophique.

VI. CONCLUSIONS

Quelles conséquences pouvons-nous tirer de ces remarques ?

Tout d'abord les tendances et les inclinations naturelles ne fournissent pas à la philosophie de bons instruments d'argumentation. Elles apportent une matière expérimentale précieuse, mais les raisonnements et démonstrations de la philosophie morale doivent procéder par la détermination conceptuelle, l'élucidation scientifique de ce qui est conforme ou non à la raison et aux fins de la nature humaine ; la philosophie a à faire la théorie des inclinations naturelles, à expliquer leur existence et leur rôle, non à les invoquer comme preuve. Mais d'autre part, ces mêmes tendances ou inclinations naturelles sont la voie normales, la voie naturelle, et la *seule voie*, de la connaissance naturelle — non pas philosophique mais préphilosophique, — des valeurs morales. Ce qui implique que c'est à la philosophie et aux disciplines de savoir moral de juger en dernière analyse, de manière à discriminer les valeurs authentiques et les valeurs apocryphes. Ce n'est pas la connaissance naturelle des valeurs morales qui est capable de cette discrimination définitive, parce qu'elle ne procède pas par voie scientifique, mais par mode d'inclination (centrée dans le jeu préconscient de la raison comme forme du psychisme humain).

Nous voyons du même coup qu'il n'y a pas d'*intuition* morale à la manière d'un sixième sens, ni de *sentiment* moral à la manière d'une révélation de la nature, comme le croyaient certains moralistes anglais ; et que d'autre part, c'est un non-sens de prétendre,

avec l'école positiviste ou sociologiste, réduire les valeurs à des sentiments subjectifs dus à l'empreinte sociale, et privés de tout contenu intelligible, de toute capacité, de toute possibilité d'être vrais ou faux.

Il est bien vrai que la connaissance morale naturelle n'est pas rationnelle dans son mode, du moins en ce qui concerne son processus de base. Elle n'est pas rationnelle dans son mode, mais les philosophes positivistes-sociologistes ont été égarés parce qu'ils ont méconnu l'étendue du domaine de la raison. Du moment qu'ils n'étaient pas en présence d'une connaissance de type scientifique, ils en ont conclu qu'il n'y avait pas de connaissance du tout, que les jugements de valeur sont purement et simplement irrationnels, en dehors de la sphère de la raison ; qu'il s'agit simplement d'une orchestration émotionnelle dont la cause est la société. En réalité, comme nous l'avons vu, la connaissance naturelle des valeurs éthiques, bien que de mode non rationnel, est rationnelle dans sa racine ; c'est une connaissance par inclination, mais les inclinations en question sont celles de la nature comme *greffée de raison*. Et, assurément, avec le développement de la culture, la connaissance naturelle des valeurs morales implique aussi un ensemble croissant d'éléments conceptuels, de jugements par mode de connaissance, de raisonnements. En fait donc il y a du rationnel même dans son mode ; mais essentiellement, primitivement, elle est de mode non-rationnel.

Quant à la connaissance philosophique des valeurs éthiques, elle est rationnelle dans son mode lui-même dans sa manière de procédér et de se développer ; elle est démonstrative et scientifique.

Dès qu'on a compris que les valeurs morales sont un secteur particulier, concernant la conduite humaine, d'un ensemble beaucoup plus vaste dont un autre secteur comprend les valeurs ontologiques, objet de la métaphysique et de la philosophie de la nature ; dès qu'on a compris que les unes comme les autres ont un contenu intelligible qui, même lorsqu'il est masqué par les émotions et les inclinations, est leur véritable constitutif, et dont le premier fondement est le fait que le Bien est un aspect de l'Etre et comporte nécessairement des degrés et a nécessairement pour contraire la

privation du bien dû ; eh bien, lorsqu'on a compris cela, on est débarrassé des faux prestiges qui ont envahi la pensée moderne au sujet des jugements de valeur: ceux-ci ont autant de signification intelligible, autant d'objectivité, ils sont aussi susceptibles de vérité et d'erreur que les jugements de réalité.

A propos de positions telles que les suivantes, que nous rencontrons chez quelques bons auteurs contemporains: les valeurs sont des qualités sur lesquelles l'intelligence n'a pas de prise et qui échappent au vrai et au faux, les valeurs n'ont pas de contenu intelligible, les valeurs sont des qualités purement volitionnelles ou émotionnelles, les valeurs constituent une matière non-intellectuelle, — on ne peut s'empêcher de regarder les observations de cette sorte comme des exemples des assertions irresponsables et proprement insensées dont les philosophes sont capables lorsqu'ils sont obsédés par une idée fixe ; car enfin, qu'est-ce que signifie la bonne qualité logique d'un syllogisme, et la mauvaise qualité logique d'un sophisme ? Qu'est-ce que cela représente, sinon de valeurs ? Qu'est-ce que signifient les tests psychologiques, sinon certaines valeurs ? Tel enfant est inférieur à tel autre au point de vue de sa capacité intellectuelle, en disant cela est-ce une émotion que j'exprime, un coefficient affectif sans contenu intelligible ? Qu'est-ce que l'estimation des calories et des vitamines contenues dans les aliments, sinon l'estimation de certaines valeurs ? Est-ce que ce sont là des qualités émotionnelles, irrationnelle et alogiques ?

En définitive, pour les philosophes dont nous parlons, les valeurs morales ne sont pas plus des qualités intelligibles que le bon goût d'une salade ou du miel ou que la stimulation délectable d'un jazz. Personne ne nie qu'il y a des émotions, des volitions, des tendances enveloppées dans les jugements de valeur. Mais il faudrait prouver en outre qu'ils ne contiennent *que cela*, ce qui est non seulement arbitraire, mais absurde. Ni la raison spéculative, ni la raison partique ne peuvent se passer de jugements objectifs de valeur.

VII. ORDRE UNIVERSEL ET ORDRE PARTICULIER

En terminant cette leçon je voudrais aborder certaines questions concernant la relation entre les valeurs morales et les valeurs ontologiques, entre l'ordre moral et l'ordre ontologique.

Nous avons observé que la différenciation des actions en bonnes et mauvaises est particulière à l'ordre moral, aux espèces morales par opposition aux espèces ontologiques. Nous trouvons une opposition semblable entre l'ordre moral et l'ordre ontologique en ce qui concerne la possibilité ou l'impossibilité pour les choses de résister à l'ordre universel et à la cause première. C'est là une importante discussion qui nous oblige à des considérations métaphysiques sinon théologiques. Nous laisserons la théologie de côté, même quand nous citerons le Théologien. C'est sur le plan métaphysique, sur le plan de la simple raison et de la philosophie que je resterai dans cette discussion.

Du point de vue *métaphysique*, « l'ordre du gouvernement divin » est toujours accompli ; en d'autres termes, l'influx omniprésent et omnipénétrant de la première cause ne souffre pas d'échec, personne ne peut y résister. (Somme théologique, pr ma pars, question 103, articles 7 et 8.) Est-ce que quelque chose peut résister à l'ordination du gouvernement divin ? demande saint Thomas. Il répond non. Alors Dieu est considéré comme cause universelle, comme la tête de l'ordre universel, comme chef de l'ordre universel.

Au contraire, s'agit-il du point de vue *moral*, nous devons nous rappeler que l'ordre moral est un ordre *particulier*, et que pourtant Dieu même est la tête de cet ordre particulier. Dès lors, dans cet ordre particulier qu'est l'ordre de la moralité, l'ordre du bien moral, et dont le chef aussi est Dieu (comme cause première dans un ordre particulier), il est possible que le plan divin, le propos divin, la volonté divine ne soient pas accomplis par les créatures intelligentes, il est possible qu'un homme résiste à l'ordre et à la volonté de Dieu, en transgressant la loi morale, dont Dieu est l'auteur et la cause première. Voilà la thèse classique, qui implique cette distinction: ordre moral comme ordre particulier, mais dont Dieu est le chef ; et ordre universel dans lequel la volonté divine ne peut jamais souffrir empêchement.

Afin de mieux comprendre ces choses il convient de considérer d'une façon plus générale et plus profonde la relation entre le bien métaphysique et le bien moral, ou plutôt entre l'*ordre universel* et *l'ordre particulier des actes humains*. Ce qui nous engage dans une analyse assez compliquée.

Tout d'abord, à propos de la distinction entre ordre universel et ordre particulier. Qu'est-ce que cela veut dire ? Par opposition à l'ordre universel, qui se réfère à tout l'univers de la création, à son bien commun et son premier principe, — un ordre particulier signifie un ensemble, un réseau de connexions et de relations unifiées par rapport à un être ou à un bien particulier.

Et maintenant il y a lieu de distinguer deux catégories différentes d'ordres particuliers pour lesquels je proposerai les désignations suivantes: ordre particulier *autonome et irréductible* d'une part, et d'autre part, ordre particulier *instrumental et réductible.* Qu'est-ce que je veux dire par là ? Considérez un Ordre religieux, il y a le Maître général, qui a soin de l'ordre universel, et il y a les prieurs qui ont chacun un ordre particulier auquel ils veillent: ordre instrumental et réductible à l'égard du bien commun de l'Ordre. Dans la cité humaine, l'ordre financier ou militaire est un ordre réductible et instrumental par rapport au corps politique et à son bien commun. De même dans la nature, l'ordre de la ruche ou de la jungle est un ordre instrumental et réductible par rapport à l'ordre universel de la création. Ce sont des secteurs particuliers dans cet ordre universel, et qui relèvent d'une même suprême mesure, l'ordre de l'univers.

Au contraire, si nous considérons soit l'ordre esthétique, soit l'ordre moral, nous nous t ouvons en face d'ordres particuliers qui sont tous deux *autonomes et irréductibles*, bien que d'une manière tout à fait différente. Je dis irréductibles à l'ordre commun du cosmos.

VIII. L'ORDRE ESTHÉTIQUE

Considérons tout d'abord l'ordre esthétique, considérons 'a beauté esthétique, soit des choses de la nature soit des œuvres d'art. Et quand je dis beauté esthétique, je distingue cette beauté esthétique de la beauté transcendantale. La beauté transcendantale, c'est la splendeur de tous les transcendantaux réunis, elle est coextensive à l'être, elle est comme la gloire de l'être: toute chose est belle dans la mesure où l'être brille en elle; c'est ainsi qu'il y a des beautés purement intelligibles comme la vertu; c'est ainsi que Dieu est suprêmement beau. Mais la beauté esthé-

tique, nous dirons qu'elle est une détermination particulière de la beauté transcendantale ; c'est la beauté transcendantale faisant face non pas à un pur intellect, à une pure intelligence, mais tout à la fois à l'intellect et au sens ; disons au sens pénétré d'intelligence, imbu d'intelligence, au sens comme pointe acérée de l'intelligence, ou, si vous voulez, à l'intellection comme enveloppée dans la perception des sens (la présence du sens, qui est quelque chose de particulier et d'humain, dépendant de notre constitution charnelle, est absolument indispensable à la notion de beauté esthétique) ; la beauté esthétique est la beauté transcendantale comme faisant face au sens intelligencié. Le résultat, c'est que dans cet ordre-là, non plus de la beauté transcendantale, mais de la beauté esthétique, autrement dit par rapport aux convenances du sens intelligencié, les choses se divisent en belles et en laides. Dans l'ordre en question, tout n'est pas beau. Le beau et le laid nous apparaissent alors comme des espèces esthétiques de la même manière que le bien et le mal sont des espèces morales. Nous sommes là dans un ordre particulier autonome et irréductible ; un ordre qui se suffit à lui-même. L'homme comme être connaissant, comme intelligence usant du sens, est au centre de l'ordre du Beau esthétique, et c'est par rapport à lui, par rapport au sens intelligencié que les choses se partagent en belles et laides ; cette distinction entre beau et laid s'applique à toutes les choses sensibles, mais est relative à l'homme comme centre connaissant.

Nous voilà conduits à considérer la catégorie du laid ; du laid, du vil, du répugnant, du sale, de l'immonde, du gluant, du visqueux, du nauséeux. C'est là un aspect de la nature et de l'existence. Dans le monde animal, nous trouvons des scorpions, des poux, des puces, des vers, certaines formes de poissons qui naturellement nous répugnent. Dans le monde humain, nous trouvons tout ce qu'il y a de cadavérique et de corrompu, et bien des choses se rapportant aux fonctions animales, et bien des choses se rapportant à nos calculs et à nos lâchetés dans notre vie morale, qui ont ce caractère de aideur, ou de saleté répugnante, nauséabonde. Eh bien, cette catégorie du laid, du vil, n'a pas de sens pour un pur intellect, n'a pas de sens pour Dieu. Dieu voit toutes choses d'une manière purement intelligible, nullement sensible.

Le laid, c'est ce qui déplaît étant vu, ce qui déplaît au sens intelligencié. Là où il n'y a pas de sens, il n'y a pas de laideur. Pour un pur intellect, toute chose matérielle est une sorte de nombre spatio-temporel, — Pythagore avait pressenti cela. Nombre et mesure, situation, espace-temps, énergies et qualités physiques; voilà la manière dont un intellect pur connaît les choses matérielles, en tant qu'elles sont de l'être. Etant cela, toute chose est belle. Il n'y a rien de laid dans la nature.

Mais l' omme a des sens et connaît par eux. Remarquons que les choses que nous appelons répugnantes, laides ou viles sont souvent nuisibles à l'homme. (Alors la fonction pratique de la connaissance sensible est en jeu.) Mais il n'en est pas toujours ainsi. Ce qui est essentiel à la catégorie du laid, du vil, du répugnant, c'est qu'elle répugne à la proportion interne du sens lui-même, au *logos*, à la *ratio*, comme dit saint Thomas, en quoi consiste le sens lui-même. Les choses en question portent ainsi en elles une signification *anti-humaine*, (offensante ou dégradante ou dé-concertante pour l'homme, pour le sens intelligencié), de telle sorte qu'il serait anormal pour un homme de ne pas sentir de cette façon, de ne pas trouver que les formes de la catégorie du laid sont répugnantes, d'aimer les monstres. Pour Dieu, au contraire, il n'y a rien de laid, d'esthétiquement laid, (comme il n'y a rien d'esthétiquement beau), il n'y a rien de dégradant, il y a seulement la beauté transcendantale, — infiniment plus riche et délicieuse pour l'esprit pur que la beauté esthétique pour nous. Toutes choses au regard de Dieu sont plus ou moins belles, aucune n'est laide.

JACQUES MARITAIN

Poèmes

DÉPART

Grandeur du mouvement des choses immobiles
Un songe contenu s'élève immatériel
Le port nous quitte
La terre aimée déploie ses formes
Lentement
Imperturbable et douce majesté
Avances et retraits subtile plénitude
Procession continue pensive solitude
Battements d'éventail de l'aile des oiseaux
Des cercles bleus et verts du ciel et des prairies
S'entr'ouvrent et se ferment se jouant du navire
Dont le cœur est leur centre
Tours et détours allusions silencieuses
Reproches tendres ironies
Langage de ce qui passe et s'efface ineffable
Mélancolie
Demain esquisse des étoiles
Les poignants souvenirs commencent aujourd'hui

Le Havre, 4 septembre 1949

ECCE IN PACE

« *O Dieu je Vous salue*
amère amertume pleine
de toutes les grâces. »
Tauler

Le Seigneur m'a fait entrer dans son repos
Il a fixé mon cœur comme avec une lance
Il a plongé son regard tout au fond
Là où naissent les fleuves de la Grâce
Là où son Règne arrive où son amour s'implante
Lui qui sépare l'âme de l'esprit
Il demande mon vouloir et ma vie
Il veut ma destruction et ma mort
Ainsi entre la mort et la vie
Tenue dans la paix par Lui
Je goûte l'amertume très amère
De mourir et de vivre.

R. M.

Simone Weil en face de l'Eglise

Agnostique qu'une expérience intérieure vient soudainement mettre en contact avec le Christ, Simone Weil a le don de faire pressentir à beaucoup la réalité du monde invisible. Son aventure spirituelle semble même tirer du sommeil un grand nombre de dormants, chrétiens ou non. Comme s'ils étaient mis brusquement en face d'un absolu de pureté ne permettant aucun compromis, aucun retard de cœur ! Au point que, présentant l'un de ses livres, *La Pesanteur et la Grâce* [1], Gustave Thibon a pu écrire: « Un mysticisme sans bavures émanait d'elle: je n'ai jamais rencontré dans un être humain, une telle familiarité avec les mystères religieux; jamais le mot *surnaturel* ne m'est apparu plus gonflé de réalité qu'à son contact » [2].

Or cette aventure même soulève une grave question. Saisie par le Christ, comme elle le dit, Simone Weil restera cependant en dehors de l'Eglise voulue et fondée par Lui. Elle refusera jusqu'à la fin le baptême qui lui en eût fait franchir le seuil. Si elle avait tout ignoré de l'Eglise, son abstention s'expliquerait sans autre. Mais Simone Weil s'est instruite sur l'Eglise. Les quelques notes par lesquelles le P. Perrin introduit et présente ses lettres, nous montrent qu'on a essayé de lui en découvrir le vrai visage [3]. On peut donc s'interroger sur les motifs qui ont retenu en dehors de l'appartenance visible à l'Eglise un être apparemment tellement marqué par la grâce.

Il ne s'agit évidemment pas ici de juger une âme. Son secret reste le secret de Dieu, dont les mesures nous échappent. Simone Weil était en chemin, elle est morte avant d'avoir trouvé le bercail vers lequel le Christ attire toutes ses brebis, souvent à leur insu. Dieu seul sait ce qu'il avait mis dans son cœur. Ce qu'il nous est permis de faire, à nous, puisque ses

[1] Paris, 1950.
[2] Introduction, p. III.
[3] SIMONE WEIL, *L'Attente de Dieu*, introduction par le R. P. Perrin, O. P., Paris 1950

écrits nous ont dévoilé sa pensée, c'est de réfléchir sur *la valeur objective* de son témoignage, et en particulier sur le drame de son expérience.

Car il y a un drame dans l'expérience de Simone Weil et l'intérêt qu'elle a suscité un peu dans tous les milieux pourrait bien tenir au fait que son drame est lié à celui du monde contemporain, de l'intelligence moderne en face de la foi et du problème religieux. A la lire attentivement, surtout dans le livre où elle exprime le plus nettement sa position à l'égard de l'Eglise[1], il nous est apparu en effet que *si Simone Weil n'a pas pu reconnaître l'Eglise, c'est qu'elle n'avait pas pu déchiffrer le sens authentique du mystère du Christ.* Et cette méconnaissance du Christ, elle l'a due, nous semble-t-il, à une certaine formation intellectuelle dont elle est restée marquée et qui lui a donné, des faits religieux, une idée en réalité incompatible avec une saine compréhension du christianisme. Pourtant elle a aimé le Christ d'un amour non seulement indubitable, mais profond et peut-être peu commun. Et précisément son drame a été d'être déchirée jusqu'à la fin par un conflit intérieur, le poids de l'amour l'entraînant vers un Dieu que son intelligence s'acharnait en quelque sorte à lui dérober. Car la foi est enracinée dans l'intelligence ; elle propose une vérité divine dans des mots humains et, si elle surélève l'activité de l'intelligence, elle en présuppose pourtant le jeu normal. Si, par suite d'une déformation profonde, l'intelligence ne peut offrir à la foi cette base naturelle sur laquelle Dieu vient greffer la connaissance mystérieuse des réalités surnaturelles, la foi risque alors d'être semblable à cette maison construite sur le sable, dont parle l'Evangile.

Simone Weil illustrerait donc assez bien le cas de ces âmes qui, mises en face de la vérité, demeureront incapables de la reconnaître, à moins d'une espèce de miracle, à cause de la pression exercée sur elles par l'éducation, les préjugés, ou, d'une façon plus profonde et plus irrémédiable, par toute une mentalité viciant les démarches mêmes de l'intelligence.

Encore agnostique, déjà intérieurement fascinée par un idéal de pureté et d'amour fraternel, Simone Weil est aussi l'une de ces âmes dont Jacques Maritain a essayé de tracer l'itinéraire spirituel[2], et qui, en adhérant au Bien transcendant, peuvent parfois se donner sans le savoir au Dieu vivant de la révélation, qu'elles ne connaissent pourtant pas par son

[1] *L'Attente de Dieu.* C'est à ce livre que nous reviendrons ici, car nous y trouvons les lettres où elle exprime ses hésitations en face du baptême et les raisons qu'elle a de n'y pas accéder.

[2] Cf. dans *Raison et raisons*, « La dialectique immanente du premier acte de liberté » et « Une nouvelle approche de Dieu », Paris, 1947, pp. 131-195.

vrai nom. Simone Weil décrira ainsi son attitude spirituelle avant sa rencontre avec le Christ:

Je me suis toujours interdit de penser à une vie future, mais j'ai toujours cru que l'instant de la mort est la norme et le but de la vie. Je pensais que pour ceux qui vivent comme il convient, c'est l'instant où pour une fraction infinitésimale du temps la vérité pure, nue, certaine, éternelle entre dans l'âme. Je peux dire que jamais je n'ai désiré pour moi un autre bien. Je pensais que la vie qui mène à ce bien n'est pas définie seulement par la morale commune, mais que pour chacun elle consiste en une succession d'actes et d'événements qui lui est rigoureusement personnelle, et tellement obligatoire que celui qui passe à côté manque le but. Telle était pour moi la notion de vocation. [1]

C'est en ces dispositions que Simone Weil a été, comme elle le raconte, saisie par le Christ. Un jeune Anglais catholique, rencontré à Solesmes, lui avait fait connaître les poètes anglais du XVII^me^.

Plus tard en les lisant, j'y ai découvert le poème dont je vous ai lu une traduction malheureusement bien insuffisante, celui qui est intitulé *Amour*. Je l'ai appris par cœur. Souvent, au moment culminant des crises violentes de maux de tête, je me suis exercée à le réciter en y appliquant toute mon attention et en adhérant de toute mon âme à la tendresse qu'il enferme. Je croyais le réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la valeur d'une prière. C'est au cours d'une de ces récitations que, comme je vous l'ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise. [2]

L'agnostique est désarçonnée par ce contact avec l'Absolu. Toute sa vie, elle restera marquée par cette intervention que rien ne lui faisait pressentir.

Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu. [3]

Plus tard, au cours de sa vie, elle expérimentera encore cette mystérieuse présence du Christ.

Parfois aussi, pendant cette récitation (du *Pater*) ou à d'autres moments, le Christ est présent en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise. [4]

Il est certes extrêmement délicat de se prononcer sur la valeur de cette expérience spirituelle. Elle est, sans doute, du seul point de vue humain, peu commune. Il ne nous semble pas, quant à nous, que nous soyons là en face d'une pure expérience mystique surnaturelle. Mais quoi qu'il en soit de cette question fort difficile à résoudre [5], il reste que Simone Weil a vécu une expérience spirituelle qui sort de l'ordinaire, qu'elle a connu le Christ, non pas seulement comme Fils de Dieu incarné, mais comme Chef

[1] *L'Attente de Dieu*, p. 71.
[2] *Ibid.*, p. 76.
[3] *Ibid.*, p. 76.
[4] *Ibid.*, p. 79.
[5] Certaines résonances nous feraient penser, plutôt qu'à « un mysticisme sans bavures » (Gustave Thibon), à une assez forte part d'expérience mystique naturelle. Ainsi ces lignes :

du Corps mystique, fondateur de l'Eglise, et qu'elle a aimé le Christ tout en refusant son adhésion à son Eglise.

Cette attitude, en apparence déroutante, l'est beaucoup moins si l'on examine la conception qu'elle se faisait du Christ et de l'Eglise, ou en général du problème de Dieu.

La personnalité intellectuelle de Simone Weil se révèle à l'analyse non pas unifiée, mais extrêmement complexe, contradictoire même. Des multiples composantes qui la constituent, trois surtout ressortent davantage et intéressent notre propos: son idéalisme, son libéralisme (intellectuel), son stoïcisme.

Simone Weil a été l'élève d'Alain. On sait que pour *l'idéalisme* le réel c'est la pensée et qu'un au-delà de la pensée est impensable. Or une telle philosophie se trouve particulièrement inadaptée au fait chrétien. Le christianisme, en effet, se distingue de toutes les autres religions à mystères de l'antiquité par le fait qu'il repose sur une *intervention historique de Dieu* dans le temps. Pour la sagesse hindoue, par exemple, il n'importe pas du tout que le bouddha ait existé ou non; la question n'a même pas de sens. Le mythe devient réel par l'efficacité qu'il exerce dans la vie du sage; un fondement historique n'y ajoute rien. La sagesse chrétienne, au contraire, est tout entière fondée sur le fait historique de l'incarnation, de la mort et de la résurrection du Fils de Dieu. « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine, nous sommes les plus malheureux des hommes », dira saint Paul. Une intelligence incapable de mordre sur le réel et pour laquelle la beauté d'un mythe conférera à celui-ci autant de consistance que n'en a *l'événement*, est incapable de saisir la valeur proprement unique du fait chrétien. C'est le cas de Simone Weil.

Celle-ci ne nous semble pas avoir jamais pu distinguer nettement entre mythe et réalité. Dans la lettre déjà citée, après avoir raconté sa première rencontre avec le Christ, elle continue:

« Parfois les premiers mots (du *Pater*) déjà arrachent ma pensée à mon corps et la transportent en un lieu hors de l'espace d'où il n'y a ni perspective ni point de vue. L'espace s'ouvre. L'infinité de l'espace ordinaire de la perception est remplacée par une infinité à la deuxième ou quelquefois troisième puissance. En même temps cette infinité d'infinité s'emplit de part en part de silence, un silence qui n'est pas une absence de son, qui est l'objet d'une sensation positive, plus positive que celle d'un son. Les bruits, s'il y en a, ne me parviennent qu'après avoir traversé ce silence» (*L'Attente de Dieu*, p. 79). Nous ne prétendons pas pour autant qu'il n'y ait dans l'expérience de Simone Weil que de la mystique naturelle. Nous pensons au contraire que les touches de la grâce chrétienne ne lui ont pas manqué, mais que, tombant dans un tempérament prédisposé à la mystique naturelle, elles ont intégré une expérience devenue très complexe mais certainement assez étrangère à celle d'un saint Jean de la Croix.

C'est après cela que j'ai senti que Platon est un mystique, que toute *l'Iliade* est baignée de lumière chrétienne, et que Dionysos et Osiris sont d'une certaine manière le Christ lui-même ; et mon amour en a été redoublé.

Je ne me demandais jamais si Jésus a été ou non une incarnation de Dieu ; mais en fait, j'étais incapable de penser à lui sans le penser comme Dieu.

Au printemps 1940 j'ai lu la *Bhagavat-Gîta*. Chose singulière, c'est en lisant ces paroles merveilleuses et d'un son tellement chrétien, mises dans la bouche d'une incarnation de Dieu, que j'ai senti avec force que nous devons à la vérité religieuse bien autre chose que l'adhésion accordée à un beau poème, une espèce d'adhésion bien autrement catégorique. [1]

Nous touchons là un point central du problème. Tout ce que nous savons de la vie de Simone Weil, sa générosité, son amour pour les malheureux, sa prière constante, son souci de loyauté intellectuelle, nous donnent une certitude morale que l'amour dont elle aimait le Christ était surnaturel, le fruit d'une grâce. Et pourtant nous ne croyons pas qu'elle soit jamais parvenue à la vraie notion du surnaturel. Le mot, sous sa plume, est toujours équivoque [2]. Sans doute est-il déplacé de demander à son langage une rigueur théologique. Mais pouvons-nous purement et simplement interpréter ses dires comme on le fait de ceux des spirituels et des mystiques ? Nous ne le croyons pas. Les mystiques chrétiens n'ignorent pas selon quel registre ils parlent. Quand ils disent, par exemple, que les créatures sont méprisables, qu'elles sont un pur néant, ils savent qu'ils n'expriment pas par ces mots une vérité ontologique. Leur expérience ne vicie pas leur philosophie ni ne déteint sur elle (ou du moins sur la philosophie confusément mise en œuvre par le simple sens commun, qu'ils gardent, pour la plupart, remarquablement sain). Chez Simone Weil, il en va autrement. Il y a comme une contamination de son expérience par sa philosophie et de sa philosophie par son expérience. Certaines

---

[1] *Ibid.*, p. 77. Cf. aussi pp. 224-225.

[2] Par exemple: « L'âme ne cherche que le contact avec la beauté du monde, ou, à un niveau plus élevé encore, avec Dieu, mais en même temps elle le fuit. Quand l'âme fuit quelque chose, elle fuit toujours, soit l'horreur de la laideur, soit le contact avec ce qui est vraiment pur... De toutes manières dans les occupations humaines quelles qu'elles soient, le souci de la beauté du monde, aperçue dans des images plus ou moins difformes ou souillées, n'est jamais absent. Par suite il n'y a pas dans la vie humaine de région qui soit le domaine de la nature. Le surnaturel est présent partout en secret ; sous mille formes diverses, la grâce et le péché mortel sont partout » (*Ibid.*, p. 176). L'équivoque est encore accrue ici par le fait que l'exemple est emprunté à l'ordre esthétique, qui est précisément l'ordre dont la finalité propre ne se situe pas dans la ligne du moral ; et c'est au plan moral que les notions de grâce et de péché, d'actes naturels et d'actes surnaturels, se trouvent réalisées. (Cf. aussi p. 171 sur l'inspiration artistique considérée comme venant de Dieu.) Même équivoque à propos de l'amitié: « Quand un être humain est attaché à un autre par un lien d'affection enfermant à un degré quelconque la nécessité, il est impossible qu'il souhaite la conservation de l'autonomie à la fois en lui-même et dans l'autre. Impossible en vertu du mécanisme de la nature. Mais possible par l'intervention miraculeuse du surnaturel. Ce miracle, c'est l'amitié. « L'amitié est une égalité parfaite d'harmonie », disaient les pythagoriciens. Il y a harmonie parce qu'il y a unité surnaturelle entre deux contraires qui sont la nécessité et la liberté... » (*Ibid.*, p. 202). Cf. aussi p. 206.

formules, comme nous en verrons, qui ne nous choqueraient pas chez un saint Jean de la Croix ou un P. Surin, rendent chez elle un son moins pur[1]. Ce qu'elle traduit en langage spirituel, elle n'est pas loin de le penser sur le plan objectif du savoir. En d'autres termes, il est fort possible qu'elle ait éprouvé à la lecture de la *Bhagavat-Gîta* une expérience de même nature que celle vécue à la lecture de l'Evangile. Mais de là à passer à l'identité du contenu objectif des deux livres, il y a un abîme: tout le mystère du surnaturel. Simone Weil franchit cet abîme, au nom peut-être de son expérience. On devine le résultat: l'idée même qu'elle se forme du surnaturel est faussée. Et par suite ses rapports avec le Christ seront profondément affectés par cette méconnaissance de l'ordre surnaturel, doublée chez elle d'une espèce d'indifférence du réel.

Les philosophes mettent en doute la réalité du monde sensible. Mais c'est un doute purement verbal, qui n'entame pas la certitude, qui la rend même plus manifeste pour un esprit bien orienté. De même celui à qui Dieu a révélé sa réalité peut sans inconvénient mettre cette réalité en doute. C'est un doute purement verbal, un exercice utile à la santé de l'intelligence. Ce qui est un crime de trahison, même avant une telle révélation, bien plus encore après, c'est de mettre en doute que Dieu soit la seule chose qui mérite d'être aimée. [2]

Nous trouvons là la confusion si fréquente, et si nocive, entre la sincérité et la vérité. La notion d'une vérité objective, où le réel mesure la connaissance et la rend vraie ou fausse selon qu'elle se conforme ou non à lui, fait complètement défaut à Simone Weil. D'où sa façon étrange de comprendre la vie de l'intelligence.

En face de la vérité, que celle-ci nous soit donnée par l'évidence ou qu'elle soit reçue sur un témoignage suffisamment établi, l'intelligence n'est plus libre. Si elle est vraiment ordonnée à l'être comme la vue à la couleur, elle n'a pas le droit de tout nier; elle se nourrit de la vérité, non de la liberté. Simone Weil n'a pas compris cela.

La fonction propre de l'intelligence exige une liberté totale, impliquant le droit de tout nier, et aucune domination. [3]

Le degré de probité intellectuelle qui est obligatoire pour moi, en raison de ma vocation propre, exige que ma pensée soit indifférente à toutes les idées sans exception, y compris par exemple le matérialisme et l'athéisme; également accueillante et également réservée à l'égard de toutes. Ainsi l'eau est indifférente aux objets qui y tombent; elle ne les pèse pas, ce sont eux qui s'y pèsent eux-mêmes après un certain temps d'oscillation. [4]

L'image est très belle, mais que résulte-t-il d'une telle conception de la vérité ? Elle va lui permettre d'imaginer un hypothétique conflit entre le Christ et la vérité.

---

[1] Cf. plus loin, en exemple, p. 146.
[2] *Ibid.*, p. 209.
[3] *Ibid.*, p. 84.
[4] *Ibid.*, p. 93.

Il me paraissait certain, et je le crois encore aujourd'hui, qu'on ne peut jamais trop résister à Dieu si on le fait par pur souci de la vérité. Le Christ aime qu'on lui préfère la vérité, car avant d'être le Christ il est la vérité. [1]

Ne pensons pas qu'il s'agisse là d'un simple jeu de l'imagination. Car Simone Weil éprouvera réellement ce conflit lorsque se posera pour elle la question du baptême ; elle le sait voulu par le Christ, et elle y renoncera au nom d'une vocation personnelle, d'une vérité personnelle. En cela, elle demeurera sincère et loyale, mais elle se heurtait à un faux problème. Une fois, en effet, que la raison a reconnu, par des signes éprouvés, qu'elle doit s'incliner devant le Christ, une fois qu'elle est sûre de telle ou telle exigence du Christ, aucune vérité personnelle ne saurait plus intervenir, car Il est la Vérité, et l'homme est plus certain d'être dans le vrai en se fiant à Sa parole, même obscure, qu'en suivant sa propre inclination. La foi est précisément adhésion de l'intelligence à une vérité inaccessible en elle-même aux prises de la raison sur l'autorité de Dieu révélant. Adhésion qui n'atteint vraiment son objet que si la faculté est surélevée par la vertu surnaturelle de foi. Mais qu'est-ce que la foi pour Simone Weil ? Faudra-t-il nous étonner si le mot, sous sa plume, est aussi équivoque que le mot « surnaturel » ?

La comparaison des religions n'est possible dans une certaine mesure que par la vertu miraculeuse de la sympathie. On peut dans une certaine mesure connaître les hommes si en même temps qu'on les observe du dehors on transporte en eux pour un temps sa propre âme à force de sympathie. De même l'étude de différentes religions ne conduit à une connaissance que si on se transporte pour un temps, par la foi, au centre même de celle qu'on étudie. Par la foi au sens le plus fort du mot. [2]

On devine ce qu'elle veut dire, mais cette espèce de sympathie généreuse par laquelle on essaie de comprendre les autres de l'intérieur n'a rien à faire avec l'adhésion absolue de l'esprit à une vérité qui, même révélée, demeure toujours obscure. Si elle avait compris la vraie nature de la foi Simone Weil n'eût pas écrit :

Concernant les choses divines, la croyance ne convient pas. Le certitude seule convient. [3]

Et la certitude, pour elle, n'est obtenue que par le raisonnement ou l'expérience. Elle sera donc logique avec elle-même quand elle demandera, pour accepter le dogme, d'y être contrainte par l'évidence [4], comme si le dogme, qui est une vérité de foi, pouvait tomber sous l'évidence.

---

[1] *Ibid.*, p. 77.

[2] *Ibid.*, p. 184.

[3] *Ibid.*, p. 206. La foi, en effet, pour être une connaissance non évidente, n'en a pas moins une certitude absolue, puisqu'elle est une communion obscure à la science que Dieu a de lui-même.

[4] *Ibid.*, p. 74.

Une telle manière de concevoir la vérité et la foi ne pouvait que conduire au relativisme. L'idée qu'elle se fera de la religion et des religions sera entachée d'un *libéralisme* qui ne laisse rien subsister de la transcendance du christianisme.

La vertu des pratiques religieuses peut être conçue tout entière d'après la tradition bouddhiste concernant la récitation du nom du Seigneur. On dit que le Bouddha aurait fait vœu d'élever jusqu'à lui, dans le Pays de la Pureté, tous ceux qui réciteraient son nom avec le désir d'être sauvés par lui ; et qu'à cause de ce vœu la récitation du nom du Seigneur a réellement la vertu de transformer l'âme.

La religion n'est pas autre chose que cette promesse de Dieu. Toute pratique religieuse, tout rite, toute liturgie est une forme de la récitation du nom du Seigneur, et doit en principe avoir réellement une vertu ; la vertu de sauver quiconque s'y adonne avec ce désir.

Toutes les religions prononcent dans leur langue le nom du Seigneur. Le plus souvent il vaut mieux pour un homme nommer Dieu dans sa langue natale plutôt que dans une langue étrangère...

Toutes les religions, il est vrai, ne sont pas également aptes à la récitation correcte du nom du Seigneur... D'une manière générale la hiérarchie des religions est une chose très difficile à discerner, presque impossible, peut-être tout à fait impossible. Car une religion se connaît de l'intérieur. Les catholiques le disent du catholicisme, mais c'est vrai de toute religion. [1]

On ne saurait en vouloir à Simone Weil de défendre un point de vue si insoutenable. Elle est en marche vers la vérité, elle la pressent même confusément à travers cette grâce qui la pousse vers l'Eglise. Celui qui a la foi chrétienne peut discerner ce qui, en elle, est aspiration authentique, de toute la conceptualisation erronée dans laquelle cette intuition cherche à s'exprimer. Que, dans toutes les religions, la grâce du Christ sauveur s'en aille solliciter les âmes de bonne volonté, qu'elle s'insinue dans le cœur du bouddhiste sincère à l'occasion de la récitation du nom du Seigneur, pour le tourner, non vers le bouddha, mais vers Jésus par qui seul le salut est apporté au monde, c'est là une des données constantes de la théologie catholique. Mais prétendre que toutes les religions ne sont en définitive que des manifestations du sentiment religieux, plus ou moins parfaites mais également irréductibles à l'essence du fait religieux, à la grâce salvatrice, c'est méconnaître l'intention et l'œuvre du Christ. Seule la confusion regrettable entre la sincérité et la vérité peut amener des esprits croyants, et croyant au Christ, à professer de telles erreurs.

Jusqu'où une déformation si profonde de l'intelligence est susceptible d'entraîner la pensée religieuse, on le voit dans l'attitude de Simone Weil à l'égard de l'Eucharistie.

Simone Weil a été fortement attirée par le dogme de l'Eucharistie. C'est sans doute ce qui la fascinait le plus dans le catholicisme. Elle ex-

---

[1] *Ibid.*, pp. 183-184.

primera son amour en des termes qui ne permettent pas de douter de ses sentiments.

Je suis toujours demeurée sur ce point précis, au seuil de l'Eglise, sans bouger, immobile... ; seulement maintenant mon cœur a été transporté, pour toujours, j'espère, dans le Saint-Sacrement exposé sur l'autel. [1]

Mais si on analyse les motifs conscients de son attachement à l'Eucharistie, on se retrouve, une nouvelle fois, en face d'une incompréhension radicale. Ce qui l'émeut dans le mystère de la présence réelle, c'est la pauvreté du signe. Ici encore, un certain pressentiment de la vérité, une intuition confuse, finissent par dévier au point de fausser la signification essentielle du sacrement. Ce qu'elle a pressenti, c'est le scandale que représente pour la raison humaine l'union de l'Incréé et du créé, la distance infinie comblée par cette présence de Dieu à une créature. Ce qui est faussé, c'est le sens même du mystère.

A travers le sacrement, pense-t-elle, l'homme entre en contact avec un absolu de pureté, la pureté des choses divines. Mais pour que cette pureté soit présente ici-bas à nos sens terrestres, il faut que le signe à travers lequel le contact s'établit soit d'une pauvreté totale, que l'on ne trouve rien en lui à quoi s'arrêter. Là où il ne sera rien autre que convention, la pureté absolue sera présente. Que s'ensuit-il ? C'est que le Christ est plus présent dans l'hostie que dans son humanité, celle-ci ayant quelque valeur pour elle-même et réalisant moins parfaitement la notion de pure convention.

Même la présence humaine et charnelle du Christ était autre chose que la pureté parfaite puisqu'il a blâmé celui qui le nommait bon, puisqu'il a dit: « Il vous est bon que je m'en aille». Il est donc vraisemblablement plus complètement présent dans un morceau de pain consacré. Sa présence est plus complète pour autant qu'elle est plus secrète. [2]

Il apparaît ici combien le platonisme de Simone Weil l'a empêchée de saisir dans son réalisme le sens de l'incarnation et de la sacramentalité. Le mystère du Verbe fait chair, de la seconde Personne de la Trinité assumant une nature humaine, devenant le sujet d'attribution de tous les actes de cette nature et les élevant par conséquent à une dignité infinie, Simone Weil n'en aura qu'une conscience confuse, mêlée d'erreurs.

L'égarement de sa pensée devient encore plus manifeste quand on la voit comparer sur ce point le catholicisme avec le bouddhisme.

---

[1] *Ibid.*, p. 83. Elle parle aussi de « la lumière du rayonnement qui reste dans l'âme après la messe » (p. 81).

[2] *Ibid.*, p. 189.

La notion bouddhiste de la récitation du nom du Seigneur a le même contenu (que l'Eucharistie), car un nom est aussi une convention. Pourtant l'habitude de confondre dans nos pensées les choses avec leur nom le fait facilement oublier. L'Eucharistie est conventionnelle à un plus haut degré. [1]

Simone Weil a cru reconnaître la transcendance du christianisme. On voit qu'elle l'a profondément méconnue. Son intelligence est restée bien en arrière de son amour, impuissante qu'elle fut à se délivrer du relativisme de la pensée libérale comme de l'illusion idéaliste.

Une autre composante de son esprit expliquera encore l'attitude de Simone Weil en face de l'Eglise. C'est la manière dont elle conçoit les rapports de Dieu et de la créature. Dieu, elle ne l'envisagera jamais que sous les traits tracés par le *stoïcisme* des Grecs. Même après qu'elle eût découvert l'Evangile, Dieu restera pour elle la formidable puissance anonyme et muette qui meut l'univers, le destin. La révélation de la paternité divine ne réussira pas à briser cette image païenne de la divinité.

Il nous aime, puisqu'il s'aime et que nous sommes à lui. Mais c'est le Père qui est dans les cieux. Non ailleurs. Si nous croyons avoir un Père ici-bas, ce n'est pas lui, c'est un faux Dieu. [2]

Comme le P. Perrin le fait remarquer, Simone Weil estimait ainsi sauver la transcendance de Dieu. Mais si elle avait eu de justes notions, elle eût compris que précisément cette transcendance était telle qu'aucune proximité avec la créature ne la pouvait détruire.

Dès lors, les pages admirables qu'elle écrira sur la volonté de Dieu deviennent péniblement équivoques quand on les sait inspirées, en ce qui concerne leur conceptualisation, par le stoïcisme grec.

Le devoir d'acceptation à l'égard de la volonté de Dieu, quelle qu'elle puisse être, s'est imposé à mon esprit comme le premier et le plus nécessaire de tous, celui auquel on ne peut manquer sans se déshonorer, dès que je l'ai trouvé exposé dans Marc-Aurèle sous la forme de l'*amor fati* stoïcien. [3]

L'amour, tel qu'elle le conçoit, est donc bien étranger à celui dont l'Evangile nous transmet le son si pur. Il est devenu obéissance, mais une obéissance qui imite la passivité de la matière.

La matière est entière passivité, et par suite entière obéissance à la volonté de Dieu. Elle est pour nous un parfait modèle. [4]

Quand on rencontre des formules semblables sous la plume de mystiques chrétiens, on n'en éprouve aucune gêne. Chez Simone Weil, il

---

[1] *Ibid.*, pp. 188-189.
[2] *Ibid.*, p. 212.
[3] *Ibid.*, p. 73.
[4] *Ibid.*, p. 134.

n'en est pas de même. On a l'impression qu'une expérience spirituelle dont la sève était saine s'est mal formulée intellectuellement, et que cette mauvaise formulation, par un retour regrettable, est venue contaminer l'expérience elle-même.

Or voici que cette vision stoïcienne se trouve en quelque sorte contredite par l'expérience spirituelle, par la rencontre imprévue avec le Christ. Simone Weil accepte cette contradiction. La nécessité et l'intervention quasi-miraculeuse seront désormais les deux pôles de sa vie morale [1].

> La plus belle vie possible m'a toujours paru être celle où tout est déterminé soit par la contrainte des circonstances soit par de telles impulsions, et où il n'y a jamais place pour aucun choix. [2]

On comprend pourquoi elle refusera le baptême. Il eût fallu, pour que la volonté de Dieu lui apparût manifeste, soit une contrainte des événements, — mais on ne voit pas comment une contrainte pourrait s'exercer en cette matière —, soit une révélation particulière.

> Jusqu'à maintenant, bien que je me sois souvent posé la question pendant la prière, pendant la messe, ou à la lumière du rayonnement qui reste dans l'âme après la messe, je n'ai jamais eu même une fois, même une seconde, la sensation que Dieu me veut dans l'Eglise. Je crois qu'à présent on peut enfin conclure que Dieu ne me veut pas dans l'Eglise. [3]

Comme s'il ne suffisait pas que le Fils de Dieu incarné ait envoyé ses disciples avec le commandement: « Allez, baptisez toutes les nations » ! Comme si, en dehors de cette révélation suprême qu'il est lui-même, il fallait encore une révélation particulière, et non simplement la grâce offerte à toutes les âmes de bonne volonté ! Non pas que Simone Weil n'ait pas été de ces âmes-là, mais sa conception stoïcienne de la volonté divine devait la tromper elle-même sur la direction où la poussait la grâce. Elle aurait pensé humilier son intelligence en entrant dans l'Eglise, puisque l'évidence du dogme ne lui était pas donnée — et pour cause ! Ce serait de la naïveté ou de l'orgueil, si ce n'était simplement une incompréhension monumentale, que de dire, comme elle le fera quelquefois,

---

[1] Pour saint Thomas, les deux pôles de la vie morale sont d'une part, l'acte vertueux, c'est à-dire l'acte par lequel l'homme consent et délibère, est mû et se meut vers un bien, sous la motion d'une grâce coopérante, et, d'autre part, l'inspiration du Saint-Esprit à laquelle l'homme n'a qu'à consentir, grâce opérante où l'homme est plus mû par Dieu qu'il ne se meut de lui-même. Vis-à-vis de la contrainte exercée par les événements extérieurs, l'homme se comportera soit en délibérant et consentant en vertu d'une grâce coopérante, soit en se conformant à la volonté de Dieu ainsi manifestée en vertu d'une grâce opérante à laquelle il n'aura qu'à consentir, sans délibérer. Ainsi donc, dans l'un et l'autre cas, c'est la motion divine sous laquelle nous agissons qui, bien loin de supprimer notre liberté, l'actualise. Mais notre liberté n'est jamais qu'une liberté de cause seconde, subordonnée à Dieu, cause première et transcendante.

[2] *Ibid.*, p. 72.

[3] *Ibid.*, p. 81.

qu'elle viendra peut-être à l'Eglise le jour où elle aura perdu la pleine maîtrise de son intelligence.

C'est pour le service du Christ en tant qu'il est la Vérité que je me prive d'avoir part à sa chair de la manière qu'il a instituée. Il m'en prive, plus exactement, car jamais je n'ai eu jusqu'ici même une seconde l'impression d'avoir le choix. Je suis aussi certaine qu'un être humain a le droit de l'être que je suis ainsi privée pour toute ma vie ; sauf peut-être — seulement peut-être — au cas où les circonstances m'ôteraient définitivement et totalement la possibilité du travail intellectuel. [1]

Ce n'est pas tout. Idéalisme, libéralisme et stoïcisme, constitueront des obstacles véritablement insurmontables quand il s'agira non plus de Dieu et du Christ, mais de l'Eglise.

J'aime la liturgie, les chants, l'architecture, les rites et les cérémonies catholiques. Je n'ai à aucun degré l'amour de l'Eglise. [2]

L'Eglise qu'elle ne peut aimer est une caricature de l'Eglise. Mais pour qu'elle pût avoir l'intelligence de l'Eglise, il eût fallu qu'elle saisît le mystère de l'incarnation. Nous avons vu que ce n'était pas le cas.

Il faut bien dire à sa décharge qu'une certaine incompréhension de la vraie nature de l'Eglise règne même en des milieux catholiques, dans lesquels on voudrait distinguer entre Eglise et Corps mystique, en chargeant la première acception de toutes les servitudes inhérentes aux institutions humaines et en réservant pour la seconde les privilèges de l'Epouse du Christ. Il y a là une contamination des esprits par la pensée protestante. Mais l'incompréhension de Simone Weil va beaucoup plus loin encore, sinon l'idée du Corps mystique du moins ne l'eût pas rebutée, et l'image que lui donnait de l'Eglise le P. Perrin l'eût tranquillisée. Mais un certain manichéisme — rempli d'ailleurs de contradictions — ne lui permettait sans doute pas de comprendre la vraie doctrine catholique.

L'Eglise est, si nous considérons l'achèvement qu'elle peut connaître ici-bas, la communauté des croyants vivant de la charité répandue par les sacrements, — qui sont comme les gestes et les paroles du Christ sauveur à travers le temps, — et orientée par la lumière de sa vérité transmise et enseignée par le magistère. Cette charité forme les chrétiens à l'image de Jésus, en fait ses membres, constituant ainsi le Corps mystique du Christ. Or, Simone Weil bloque, d'une part, l'idée de cette communauté proprement surnaturelle avec l'idée de la communauté purement

[1] *Ibid.*, p. 94.
[2] *Ibid.*, p. 54.

humaine, et, d'autre part, se fait une notion naïvement pessimiste du social lui-même.

Le social est irréductiblement le domaine du diable. La chair pousse à dire *moi* et le diable pousse à dire *nous*; ou bien à dire, comme les dictateurs, *je* avec une signification collective...

Je sais bien qu'il est inévitable que l'Eglise soit aussi une chose sociale; sans quoi elle n'existerait pas. Mais pour autant qu'elle est une chose sociale elle appartient au Prince de ce monde. [1]

Le social étant maudit [2], le langage de la collectivité ne pourra pas ne pas faire violence à l'individu. Le Christ lui-même, en tant que Chef d'une collectivité, ne saurait échapper à cette loi.

Une collectivité est gardienne du dogme; et le dogme est un objet de contemplation pour l'amour, la foi et l'intelligence, trois facultés strictement individuelles. D'où un malaise de l'individu dans le christianisme, presque depuis l'origine, et notamment un malaise de l'intelligence. On ne peut pas le nier.

Le Christ lui-même, qui est la Vérité elle-même, s'il parlait devant une assemblée, telle qu'un concile, ne lui tiendrait pas le langage qu'il tenait en tête à tête à son ami bien-aimé, et sans doute en confrontant des phrases on pourrait avec vraisemblance l'accuser de contradiction et de mensonge... Il y a deux langages tout à fait distincts, quoique composés des mêmes mots, le langage collectif et le langage individuel. Le Consolateur que le Christ nous envoie, l'Esprit de Vérité, parle selon l'occasion l'un ou l'autre langage et par nécessité de nature il n'y a pas concordance. [3]

On est étonné qu'une femme aussi intelligente ait pu rassembler autant de confusions en si peu de lignes. Ce serait irritant, s'il n'y avait derrière tout ce brouillard d'idées le drame d'un être en quête de la vérité.

Comme toujours chez Simone Weil, en matières religieuses, la confusion de l'intelligence n'entrave pas la générosité du cœur. Cette générosité est si grande qu'elle se nourrit et profite de cette confusion même. Simone Weil a pour tous les malheureux, les ratés, les déshérités du monde, un tel amour que ce lui est un nouveau motif pour rester en dehors de l'Eglise, identifiée presque ici avec une espèce de bonheur bourgeois répondant au besoin de sécurité et de chaleur du cœur humain.

En entrant dans l'Eglise, elle bénéficierait d'une famille, d'une chambre bien chauffée où l'on est guéri de la faim et de la solitude. Elle aurait l'impression de trahir les pauvres diables qui, dans la nuit et le froid, regardent à travers les fenêtres éclairées les privilégiés assis à la table familiale.

---

[1] *Ibid.*, p. 60.

[2] N'y aurait-il pas là un réflexe d'auto-défense ? Elle dira elle-même: « Je suis par disposition naturelle extrêmement influençable, influençable à l'excès, et surtout aux choses collectives. Je sais que si j'avais devant moi en ce moment une vingtaine de jeunes Allemands chantant en chœur des chants nazis, une partie de mon âme deviendrait immédiatement nazie » (p. 59).

[3] *Ibid.*, p. 85.

Il existe un milieu catholique prêt à accueillir chaleureusement quiconque y entre. Or, je ne veux pas être adoptée dans un milieu, habiter dans un milieu où on dit « nous » et être une partie de ce « nous », me trouver chez moi dans un milieu humain quel qu'il soit. [1]

Lorsque je me représente concrètement et comme une chose qui pourrait être prochaine l'acte par lequel j'entrerais dans l'Eglise, aucune pensée ne me fait plus de peine que celle de me séparer de la masse immense et malheureuse des incroyants. [2]

Toujours l'Eglise conçue comme un milieu humain, avec ses limites, ses exclusivismes arbitraires ! Que n'a-t-elle compris qu'il n'était pas pour elle de moyen plus sûr d'être proche de cette masse immense qu'en participant par le baptême et toute la vie sacramentelle à l'aventure même du Christ, et par conséquent à cette proximité merveilleuse et rédemptrice qu'il a voulu avoir avec l'humanité miséreuse ! L'*anathema sit* par lequel l'Eglise, gardienne de la vérité du Christ, condamne toute pensée qui s'oppose à cette vérité divine, Simone Weil le voit comme une contradiction de la vocation catholique de l'Eglise. Elle le situe sur le plan des opinions humaines. On a dit déjà qu'elle revendique pour l'intelligence la liberté et non la vérité, comme il se devrait. Elle qui prétendait que le catholicisme était « le milieu religieux natal des blancs » [3], voudra que, pour être vraiment catholique, il soit ouvert à toutes les autres pensées religieuses.

Le christianisme ne s'incarnera pas tant qu'il ne se sera pas adjoint la pensée stoïcienne, la piété filiale pour la cité du monde, pour la patrie d'ici-bas qui est l'univers. [4]

N'ayant pu parvenir à la notion exacte du surnaturel, comment l'Eglise ne lui apparaîtrait-elle pas dès lors en conflit avec les civilisations non occidentales, avec la vie profane, avec tout ce qui n'a pas surgi en son sein ?

A mes yeux, le christianisme est catholique en droit et non en fait. Tant de choses sont hors de lui, tant de choses que j'aime et ne veux pas abandonner, tant de choses que Dieu aime, car autrement elles seraient sans existence. Toute l'immense étendue des siècles passés, exceptés les vingt derniers ; tous les pays habités par des races de couleur ; toute la vie profane dans les pays de race blanche ; dans l'histoire de ces pays, toutes les traditions accusées d'hérésie, comme la tradition manichéenne et albigeoise ; toutes les choses issues de la Renaissance, trop souvent dégradées, mais non tout à fait sans valeur. [5]

Des lignes de ce genre nous montrent combien profondément Simone Weil s'est méprise sur la nature de l'Eglise. On comprend aisément que,

---

[1] *Ibid.*, p. 60.
[2] *Ibid.*, p. 52.
[3] *Ibid.*, p. 186.
[4] *Ibid.*, p. 177.
[5] *Ibid.*, p. 82.

dans ces conditions, elle ait éprouvé une telle répugnance à demander le baptême. Trop d'erreurs encombraient son esprit, qu'elle n'a pas eu le temps, ni peut-être la possibilité, de reconnaître comme telles, car elles tenaient à la vie même de l'intelligence. Tout ceci n'empêcha sans doute pas la grâce chrétienne d'œuvrer en elle, bien qu'une expérience mystique aussi pure et aussi intense qu'on a voulu le voir eût, à notre avis, fait sauter les cadres d'une philosophie incompatible avec une prise de conscience rationnelle des données de la foi. (Incompatible, non parce que philosophie, mais parce que fausse.) Un conflit entre son amour pour le Christ et son amour pour la vérité telle qu'elle la concevait, était inévitable. Simone Weil voit en cela même sa vocation personnelle. Elle se compare à la cloche qui appelle à l'église, mais n'y entre pas.

Pour le chrétien, ce conflit n'existe pas, et le malaise de l'intelligence que diagnostiquait Simone Weil à l'intérieur de l'Eglise surgit précisément à l'instant où le croyant commence à méconnaître la transcendance de la foi par rapport à toute pensée humaine, par rapport même à toute théologie. Si le Christ est Dieu, Vérité subsistante, l'esprit humain ne saurait s'égarer en s'abandonnant à lui sur des chemins qui lui sont naturellement inaccessibles. L'adhésion à la révélation ne fait pas entrer l'intelligence dans des cadres étroits où, pour ne pas se briser contre des limites inhumaines, l'esprit serait condamné à s'étioler dans une obéissance stérile. La foi, avant d'être obéissance, est connaissance ; elle est donc vie spirituelle. Si l'intelligence y devient captive, c'est d'une vérité qui, loin de l'asservir, la délivre. Simone Weil n'a pas pu comprendre cela et c'est pourquoi il nous a paru utile de nous interroger sur la valeur objective de son témoignage. Nous espérons l'avoir fait sans être injuste à son égard. Nous aimerions aussi avoir réussi à faire ressortir ce qui en elle peut justement susciter l'admiration et ce qui ne le doit pas.

L'aventure que Simone Weil a vécue est une émouvante leçon pour le monde moderne. Il y a beaucoup de choses en elle qui nous fascinent. On comprend qu'elle puisse éveiller chez les incroyants la nostalgie d'une vie spirituelle et par là leur faire pressentir la réalité des choses divines. Aux croyants, elle donne un admirable exemple de fidélité et de générosité intérieures. D'autre part, le trouble profond dont sa pensée ne put sortir, les contradictions qui se heurtèrent dans son esprit, l'impression décevante que ses conceptions sur Dieu, sur le Christ et son œuvre, l'Eglise, laissent dans le lecteur, tout cela fait prendre une conscience nouvelle de

ce qu'est la grâce de la foi en son état normal. A ceux qui, de nos jours, chantent des hymnes à la sincérité tout en méconnaissant la royauté de la vérité, Simone Weil répond par son échec même. Encore une fois, il ne s'agit pas de juger de sa proximité avec Dieu qui fut sans doute plus grande que celle de beaucoup de chrétiens baptisés et pleinement croyants. Mais ce que nous savons, c'est que son amour fut privé d'une éclosion, d'un épanouissement, d'une pureté que seule la vérité totale lui eût conférés. Et pour qui a tant désiré a mer, comment ne pas parler d'un échec ?

Jean de la Croix KÆLIN O. P.

Petit catéchisme sur les origines du monde

Au catéchisme on leur parle du paradis terrestre; à l'école on leur dit que l'homme descend du singe.

Une maman.

CHAPITRE I

LE MESSAGE DE MOÏSE

1. Quand Moïse a-t-il vécu ?

— Moïse a vécu en Egypte, environ 1250 ans avant Jésus-Christ. Les hommes existaient sur la terre depuis des dizaines de milliers d'années, et la terre elle-même depuis un milliard d'années.

2. Moïse est-il un prophète ?

— Oui, car il a été choisi par Dieu pour annoncer aux hommes un message. Il est dit dans l'Evangile de saint Jean, 1, 17: « La Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ ».

3. Pour quelles fins Dieu se sert-il de prophètes ?

— Pour qu'ils formulent sa révélation dans la langue et la pensée de leur peuple: c'est la fin immédiate. Pour éclairer ensuite d'autres hommes: c'est la fin plus lointaine.

4. A quel peuple Moïse est-il donné ?

— Au peuple d'Israël, auquel il annonce un message qui forme le noyau des Livres saints, notamment du Livre de la Genèse, où sont racontées les origines du monde et de l'homme.

5. Le récit des origines est-il d'une seule main ?

— On y voit la marque de plusieurs auteurs, mais il est tout entier inspiré. Cela signifie que, par ce récit, Dieu manifeste à Israël, sur les origines, tout ce qu'il veut, rien que ce qu'il veut, et comme il le veut.

6. Comment Dieu veut-il parler à Israël ?

— Dieu veut parler à Israël comme une mère qui, dans les choses qui n'importent pas, s'adapte à la manière de parler et de penser de son enfant, afin de l'élever jusqu'aux choses qui importent.

7. Quelles sont, dans le récit des origines, les choses qui n'importent pas au salut ?

— Ce sont les vues profanes. Dieu n'entend pas directement les modifier. Elles constituent la représentation scientifique du monde qu'on se faisait en ce temps-là : nature du firmament et des étoiles, place de la terre, apparition chronologique des êtres vivants, etc. Ce sont là des connaissances laissées à la libre recherche des hommes, où le progrès se fait peu à peu, et où la vérité peut attendre.

8. Quelles sont les choses qui importent au salut ?

— Ce sont les vues religieuses. Elles sont révélées. Elles concernent Dieu, son unité, sa toute puissance, sa bonté, la dépendance du monde, la condition de l'homme, sa destinée.

9. Quel est dans le récit des origines, le rôle des vues profanes et celui des vues religieuses ?

— Les vues profanes étaient une enveloppe humaine provisoire, qui n'est plus valable aujourd'hui. Les vues religieuses sont le contenu divin, valable pour tous les temps.

CHAPITRE II

LA CRÉATION DU MONDE

DANS LE PREMIER CHAPITRE DE LA GENÈSE

1. Les peuples riches et puissants qui entouraient le petit peuple d'Israël, parlaient-ils d'un Dieu unique, Créateur du monde entier?

— Non, Pour eux, la divinité n'était pas pleinement dégagée du monde. Ils regardaient les astres, les chefs politiques, les animaux comme des dieux, ou des parcelles de la divinité. C'était l'erreur du polythéisme.

2. Les plus grands philosophes de la Grèce, Platon et Aristote, ont-ils parlé d'un Dieu Créateur du monde?

— Ils ont regardé Dieu comme organisant un monde qu'il avait trouvé depuis toujours devant lui. Ils n'ont pas regardé Dieu comme créant de rien le monde avant de l'organiser.

3. Quels sont les premiers mots de la Bible?

— « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre. »

4. La pensée de la création se retrouve-t-elle dans l'Ancien Testament?

— Le Livre des Proverbes, VIII, 22-31, nous montre la Sagesse divine présidant à la formation du monde: « Avant les siècles, j'ai été établie; dès le commencement, dès l'origine de la terre. Il n'y avait point d'abîmes quand je suis née, point de sources chargées d'eaux... Lorsque Dieu établit les cieux, j'étais là ».

Dans le second Livre des Machabées, VII, 28, une femme exhorte ainsi son plus jeune fils qu'on martyrise: « Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre; vois tout ce qu'ils contiennent, et sache que Dieu les a créés de rien ».

5. La création est-elle rappelée dans le Nouveau Testament?

— Dans la Prière qu'il adresse à son Père, Jean, XVII, 5 et 24, Jésus dit: «Et maintenant, ô Père, glorifie-moi auprès de toi, de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût! »

« Père..., je veux que, là où je suis, ils soient avec moi ; afin qu'ils voient ma gloire que tu m'a donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde ».

A son tour, saint Paul écrit aux Ephésiens, 1, 1-4 : « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ..., qui nous a élus en lui, avant la création du monde ». Et aux Colossiens, 1, 13-17 : Dieu « nous a transférés dans le royaume du Fils de son amour, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés ; qui est l'image du Dieu invisible, premier-né avant toute créature ; car en lui tout a été créé dans les cieux et sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, trônes, dominations, principautés, puissances ; tout a été créé par lui et pour lui ; et il existe avant tout et tout subsiste par lui ».

6. Que se passe-t-il après la création ?

— Après avoir montré Dieu créant le monde, la Bible décrit Dieu organisant le monde.

7. Quelle est l'importance religieuse de cette description ?

— Elle est d'énumérer les êtres des diverses catégories, dont beaucoup étaient alors regardés comme des dieux, pour rappeler, à propos de chacun d'eux, qu'il est non pas une divinité, mais une créature du Dieu unique, lequel est au-dessus de tout.

8. Quel est l'ordre de cette description ?

— C'est celui que pouvaient imaginer les hommes de ce temps-là. En partant du chaos primitif, il faut d'abord séparer la lumière et les ténèbres (1er jour) ; puis ménager quatre grands espaces : le ciel et l'air (2me jour), l'eau et la terre, y compris les plantes qui sont comme son mobilier (3me jour) ; enfin jeter dans les quatre grands espaces les quatre armées des choses qui bougent : les astres dans le ciel (4me jour), les poissons dans l'eau et les oiseaux dans l'air (5me jour), les animaux sur la terre (6me jour).

9. A quel moment l'homme apparaît-il ?

— L'homme apparaît au sixième jour, quand tout est prêt pour le recevoir, et c'est en lui que s'achève l'œuvre d'organisation du monde.

10. Comment la dignité exceptionnelle de l'homme par rapport au monde est-elle signifiée ?

— La formation de l'homme est racontée solennellement. Au lieu de dire comme précédemment: « Que les eaux produisent des vivants... Que la terre produise des vivants... », Dieu semble se recueillir dans sa propre profondeur et se consulter lui-même: « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (I, 26).

11. Que signifie : « à notre image, selon notre ressemblance » ?

— Comme l'enfant est à l'image de ses parents, l'homme, bien que terrestre par son corps, est à l'image de Dieu par l'esprit qui réside en lui. Il peut dire: La Terre est ma mère, mais Dieu est mon Père !

Les Pères grecs verront l'image divine dans l'âme immortelle, et la ressemblance divine dans la grâce ; ils diront que le péché détruit en nous la ressemblance divine, mais non l'image divine.

12. Quelle est la tâche de l'homme ?

— Dieu qui a mis dans l'homme son image et ressemblance, demande à l'homme de travailler à imprimer cette image et ressemblance sur le monde. La tâche de l'homme est, avec l'aide de Dieu, d'achever l'œuvre de l'organisation du monde: « Soyez féconds, et multipliez-vous, et remplissez la terre, et soumettez-la, et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux des cieux, et sur tout animal qui rampe sur la terre » (I, 28).

13. Que désigne le mot « homme » dans le récit biblique ?

— Il désigne le premier couple humain: « Et Dieu créa l'homme ; il le créa à l'image de Dieu ; il les créa homme et femme » (I, 27).

Dans son discours aux Athéniens, Actes, XVII, 26-28, saint Paul dit: « Dieu a fait sortir d'un seul toute la race des hommes, pour peupler toute la face de la terre, ayant fixé les temps déterminés et les frontières de leur habitat ; afin qu'ils cherchent Dieu et le trouvent comme à tâtons, quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être ».

14. Pourquoi est-il dit que Dieu travailla six jours à organiser le monde et se reposa le septième jour ?

— C'est afin que la semaine divine serve de modèle à la semaine humaine. L'homme devra travailler six jours, et réserver le septième pour son Créateur.

15. Le récit biblique de la création ressemble-t-il aux récits chaldéens et égyptiens ?

— Scientifiquement, c'est de part et d'autre une manière pareille d'envisager le monde. Religieusement, tout diffère. D'un côté un conflit de divinités au sein d'un univers éternel : le dieu sauveur lutte dangereusement contre la déesse du chaos. De l'autre côté, un Dieu unique, tout puissant, dont l'univers entier est la créature. Voilà le miracle de la Bible.

16. Les récits chaldéens et égyptiens de la création sont-ils des mythes religieux ?

— Oui, car le mythe religieux est la corruption d'une vérité révélée.

Mais le récit biblique, qui enseigne la transcendance absolue de Dieu en regard du monde, est le contraire d'un mythe religieux ; il est pure vérité révélée.

17. Peut-on dire que le récit biblique est inspiré deux fois ?

— Oui, il est inspiré d'abord poétiquement : c'est une vue simple et grandiose du drame de la création ; une épopée qui chante la toute puissance, la bonté, la condescendance divine ; une vaste synthèse ou mise en place de tous les êtres, où l'homme apparaît à la fois plongé dans le monde et plus grand que le monde, engagé par son corps dans les choses visibles, qui sont au-dessous de lui, et dans le flux de leur évolution, mais apparenté par son esprit à Dieu, qui est au-dessus de lui.

Et il est inspiré surtout divinement, parce qu'il dit aux hommes de ce temps-là ce que Dieu veut, seulement ce qu'il veut, et comme il le veut.

CHAPITRE III

LA CRÉATION DE L'HOMME

DANS LE SECOND CHAPITRE DE LA GENÈSE

1. Que révèle la comparaison du premier et du second chapitre de la Bible ?

— Tous deux enseignent la même vérité: Dieu est unique et il est le Créateur de la terre et des cieux. Mais la trame du second récit est moins grandiose, plus concrète; d'autre part, il contient de nouvelles révélations.

2. Quelle est la trame du second récit ?

— Dieu crée un désert; puis l'homme; puis une oasis que l'homme devra travailler et garder, avec une source d'où s'épanchent quatre beaux fleuves; puis autour de l'homme des animaux qu'il domine; enfin, la femme qui est son égale.

3. Comment la création de l'homme est-elle racontée ?

— Dieu est comparé à un sculpteur modelant une statue de glaise. Mais ce qu'un sculpteur ne pourra jamais faire, Dieu le fait: il souffle dans les narines de la statue, et l'homme devient « une âme vivante ».

4. Comment la distinction radicale entre l'homme et l'animal est-elle signifiée ?

— L'homme donne des noms aux animaux que Dieu lui montre, c'est-à-dire qu'il les devine, les comprend; mais il n'est compris d'aucun, et demeure seul sur la terre.

5. Comment l'égalité de l'homme et de la femme est-elle enseignée ?

— La femme au contraire est parente de l'homme, elle est tirée de lui un peu comme l'enfant est tiré de ses parents; elle apparaît d'emblée sur le même plan que l'homme. En la voyant, Adam dit: « Elle est os de mes os et chair de ma chair » (II, 23).

6. Quelle autre vue se dégage du même texte ?

— C'est, comme dans le premier chapitre, l'unité d'origine de tout le genre humain.

7. Quels sont les points communs au premier et au second récits ?

— L'univers est créé par un Dieu unique ; l'homme est radicalement distinct du reste du monde ; la femme est son égale ; ils sont à l'origine de l'humanité ; ils sont à l'image de Dieu ; leur tâche est, par eux et par leur postérité, de travailler à achever la création.

8. Sur quel point principal le second récit précise-t-il le premier ?

— Le second récit, plus expressément que le premier, nous laisse entrevoir que le premier homme, tout en ayant la même « nature » que nous, vivait sous un autre « régime » ou dans un autre « état » que nous : il était exempt des atteintes de la mort (II, 17) et des troubles passionnels (II, 25). C'est l'état que les théologiens, appuyés sur l'ensemble de la révélation chrétienne, appellent l'« état d'innocence », l'« état de justice ou de sainteté originelle ».

9. Quelle est la condition de la nature humaine laissée à elle seule ?

— Elle comporte la triple domination de l'âme sur le corps, de la raison sur les passions, de l'homme sur le monde extérieur. Mais cette triple domination est fragile et mise en péril par la triple révolte du corps contre l'âme, d'où la maladie et la mort ; des passions contre la raison, d'où les troubles passionnels ; du monde extérieur contre l'homme qu'il écrase souvent. Ainsi la condition naturelle de l'homme est une condition non pas sans grandeur, mais tragique.

10. Quelle était, au contraire, la condition privilégiée de l'homme au paradis terrestre ?

— L'amour divin versait dans l'âme du premier homme le don surnaturel de la grâce ou de la sainteté originelle. Celle-ci avait pour privilège, en débordant sur tout l'homme, de conforter la triple domination de l'âme sur le corps, de la raison sur les passions, de l'homme sur le monde extérieur. D'où trois dons préternaturels : pas de maladie ni de mort, pas de troubles passionnels, pas de conflit avec le monde extérieur, qui se présentait

comme un jardin (paradis), non qu'il fût autre qu'aujourd'hui, mais parce que le rapport de l'homme à lui était autre qu'aujourd'hui. Ainsi, la condition du premier homme n'était pas une condition tragique ; c'était, au contraire, une condition de félicité, et l'homme devait la transmettre à tous ses descendants.

11. Sur quel autre point principal le second récit précise-t-il le premier ?

— Dans le second récit l'homme se trouve placé devant une épreuve qui pourra, s'il est généreux, l'introduire dans une région plus haute de connaissance et d'amour ; ou bien, s'il se refuse, déboucher sur la catastrophe du péché, de la mort, d'une connaissance du bien et du mal douloureuse, amère et finalement révoltée.

12. Comment cette épreuve est-elle décrite ?

— « De tout arbre du jardin, tu mangeras ; mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras tu mourras de mort » (II, 16-17).

13. Comment comprendre cette défense ?

— On pourrait l'éclairer par les vues des peuples primitifs. Chez eux les premiers fruits des arbres appartiennent à Dieu, et c'est non seulement gourmandise, mais impiété et révolte d'y toucher. Il serait alors question d'un arbre véritable.

Mais l'arbre de la connaissance du bien et du mal, auquel il est défendu de toucher, apparaît plutôt comme une image mystérieuse, un symbole capable de signifier, d'une part un commandement divin, et d'autre part toutes les formes de la révolte spirituelle de la créature contre son Créateur.

14. Que serait-il advenu si le paradis terrestre avait duré ?

— L'histoire de l'humanité et de la culture aurait été tout autre. Les hommes auraient passé de la vie présente à la vie future sans connaître la mort, comme feront ceux qui seront trouvés vivants à la fin du monde (I Thess., IV, 17 ; I Cor., XV, 51).

Mais les descendants du premier homme auraient pu, à leur tour, par leur péché, déclencher des catastrophes irrémédiables.

CHAPITRE IV

LA CHUTE DE L'HOMME

ET LE TROISIÈME CHAPITRE DE LA GENÈSE

1. Quelles sont les grandes révélations du troisième chapitre de la Bible ?

— La catastrophe du premier péché et la promesse d'une délivrance.

2. Par qui l'homme est-il tenté ?

— Par un être intelligent, subtil, insidieux, cause à la fois de fascination et d'horreur, que l'auteur figure par le serpent et dont l'Apocalypse, XII, 9, nous dit le nom: « Et il fut précipité le grand Dragon, le Serpent antique, celui qui est appelé le Diable et Satan, le Séducteur de toute la terre, il fut précipité sur la terre, et ses anges furent précipités avec lui ».

3. Comment comprendre le premier péché ?

— Tant que l'homme vivait dans la grâce, il ignorait la mort, les troubles passionnels, l'hostilité du monde extérieur.

Il est donc exclu que le premier péché ait commencé par la sensualité.

Il a commencé au sommet, par la révolte de l'esprit et de la liberté contre Dieu ; et par là il ressemble au péché de l'ange qui suggère à l'homme d'imiter sa propre révolte. Le Serpent dit à la femme: « Non, vous ne mourrez pas (en mangeant du fruit de l'arbre). Mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme lui, connaissant le bien et le mal » (III, 4-5).

4. Quelles sont les conséquences de cette révolte de l'esprit ?

— Ayant rompu avec Dieu et perdu le don surnaturel de la sainteté originelle, l'homme va perdre en outre les dons préternaturels qui en étaient l'accompagnement. Sa condition devient tragique. Il voit apparaître en lui la triple révolte du corps contre

l'âme: « Le jour où tu mangeras de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu mourras... Tu es poussière et tu retourneras à la poussière (II, 17; III, 19); des passions contre la raison: « Et les yeux de tous deux s'ouvrirent, et ils connurent qu'ils étaient nus » (III, 7); du monde extérieur qui cesse d'être un jardin: « Le sol est maudit à cause de toi, tu en tireras ta nourriture dans la peine tous les jours de ta vie, il produira pour toi des épines et des chardons... Le Seigneur Dieu chassa l'homme du jardin d'Eden » (III, 17-18; 23).

5. Le Serpent n'a-t-il rien dit de vrai ?

— Il n'a trompé l'homme qu'à moitié: l'homme ne connaîtra pas le bien et le mal « comme Dieu »; mais il apprendra à connaître le bien et le mal à la manière douloureuse et dangereuse des pécheurs.

6. Le péché du premier homme ne concerne-t-il que lui ?

— Le premier péché, commis par Adam, est pour lui un péché personnel, actuel; cependant il atteint en lui non seulement la personne individuelle, mais encore les dons qu'il devait, avec la nature humaine, transmettre à ses descendants. En sorte que le premier péché, en Adam, est à la fois péché actuel et péché de nature. C'est uniquement comme péché de nature qu'il passe en nous, et prend le nom de péché originel.

7. Pourrait-on, d'après le seul récit biblique, parler d'un péché transmis ou originel ?

— Il se semble pas. Le récit biblique nous montre l'homme dépourvu des privilèges préternaturels dont jouissait Adam; il ne précise pas que cette privation résulte de la transmission d'un péché. Il nous solidarise avec Adam pour le malheur; il ne nous solidarise pas expressément avec Adam pour le péché.

8. Notre solidarité avec Adam pour le péché a-t-elle donc été révélée ailleurs ?

— Oui, par saint Paul. Il enseigne qu'Adam nous a transmis par sa désobéissance non seulement les misères et la mort du corps, mais aussi la mort de l'âme, qui est le péché: « Comme, par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort;

et ainsi la mort a atteint tous les hommes, parce que tous ont péché... » La mort, explique l'apôtre, qui décèle la présence du péché, règne depuis Adam, même sur ceux qui, comme les petits enfants, n'ont pas commis de péché personnel et actuel (Rom., v, 12 et 14).

On comprend dès lors la nécessité du baptême des petits enfants: «Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (Jean, III, 5).

9. Pourquoi la révélation du péché originel est-elle si tardive ?

— Il convenait que le mystère du péché originel, c'est-à-dire de la transmission à tous les descendants d'Adam d'un péché qui s'attache à eux et dont la conséquence est la mort, ne fût révélée à l'humanité que dans le mystère de la rédemption du Christ: « De même que par la désobéissance d'un seul homme tous ont été constitués pécheurs; de même par l'obéissance d'un seul tous seront constitués justes » (Rom., v, 19). Nous ne pouvions supporter sans désespoir la pleine révélation de notre déchéance, que dans la pleine révélation de notre délivrance. Il est dangereux à l'homme, dira Pascal, de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir.

10. Comment définir le péché originel ?

— Le péché originel est, très précisément, la privation, par la faute d'Adam, de la justice ou sainteté originelle, qui nous était primitivement destinée.

En chacun de nous, la nature humaine, privée des dons qui lui étaient nécessaires pour atteindre sa fin surnaturelle, est non plus sainte, mais pécheresse: non toutefois par un péché que nous aurions personnellement commis, mais par un péché que nous avons personnellement contracté.

11. La notion de péché ou de privation de la grâce est-elle univoque?

— Non. Elle s'applique il est vrai en propre soit au péché originel contracté par les petits enfants, soit au péché mortel commis par les adultes. Pourtant, c'est d'une manière non pas identique ou univoque, mais seulement proportionnelle, transposée, analogique. Le sort des uns et des autres, après la mort est, de ce fait, essentiellement différent. Ce n'est pas pour les premiers, c'est seulement pour les seconds, qu'il est malheureux.

CHAPITRE V

LA PROMESSE DE LA RÉDEMPTION

1. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas empêché le premier péché ?

— Il faut répondre que la Liberté divine ne permet l'abondance des destructions que parce qu'elle est capable d'en tirer une surabondance d'être.

2. Quel bien la catastrophe du monde de l'innocence allait-elle appeler ?

— La révolte du premier Adam et la catastrophe du monde de l'innocence allait appeler l'humilité de Jésus, second Adam, et l'avènement du monde de la rédemption.

3. Le monde de la rédemption est-il, au total, meilleur que le monde de l'innocence ?

— L'Eglise chante dans l'*Exultet*: « O vraiment nécessaire péché d'Adam, que la mort du Christ est venue détruire. O heureuse faute, qui a mérité d'avoir un tel et un si grand Rédempteur ».

On trouve la même vue chez saint Cyrille d'Alexandrie: « Le premier âge de la vie humaine a été saint, dans le père de notre race, Adam, qui n'avait encore ni enfreint les commandements ni transgressé les divins préceptes; mais il est saint bien davantage encore, le dernier âge, celui du second Adam, du Christ, qui a régénéré notre race déchue, pour la nouveauté de vie dans l'Esprit ».

Et saint François de Sales pense que le Sang de la rédemption vaut cent fois mieux que les neiges de l'innocence, et que « la nature humaine a reçu plus de grâces par la rédemption de son Sauveur, qu'elle n'en eût jamais reçues par l'innocence d'Adam, s'il eût persévéré en icelle ».

4. Le récit de la Genèse débouche-t-il sur la nuit, ou s'ouvre-t-il sur une aurore ?

— Il s'ouvre sur une aurore.

On pouvait croire le Démon définitivement vainqueur. Mais Dieu intervient pour le réprimer. Ne nous y trompons pas, c'est

Satan qui, sous les traits du serpent, est condamné désormais à ramper dans la poussière de notre terre: « Et le Seigneur Dieu dit au Serpent: — Parce que tu as fait cela, tu es maudit parmi tous les animaux domestiques et toutes les bêtes des champs. Tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie » (III, 14).

5. Mais l'homme est-il encore capable de lutter ?

— Oui, Dieu vient à son secours, la bataille n'est pas perdue, elle se continue sur la terre entre le lignage de la Femme et le lignage du Serpent, la cité de Dieu et la cité du mal, la lumière et les ténèbres.

6. A qui la victoire finale est-elle promise ?

— A la Femme sur le Serpent, à la Grâce sur le Mal. Car, si violente qu'elle soit, et quelles qu'en soient les vicissitudes, la lutte est inégale. Le Serpent ne peut attaquer la Femme qu'au talon, mais la Femme l'attaque à la tête.

7. Dans quel passage cette lutte est-elle prophétisée ?

— Dans un passage qui est comme une première annonce de l'Evangile, qu'on appelle pour cette raison le *Protévangile*, et qui rapporte la fin de la condamnation prononcée par Dieu contre le Serpent: « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance; celle-ci te meurtrira à la tête et toi tu la meurtriras au talon » (III, 15).

8. Quand la lutte de la Femme et du Serpent sera-t-elle à son point culminant ?

— Au moment où la Femme, c'est-à-dire l'Eglise éternelle, représentée alors par la Vierge, mettra au monde le Messie. Le drame prophétisé dans la Genèse atteint son paroxysme dans l'Apocalypse, XII, 3-6, 17-18: « Le Dragon se tint devant la Femme qui allait enfanter, afin de dévorer son Enfant quand elle l'aurait mis au monde. Et elle enfanta un Fils, un Enfant mâle, qui doit paître les nations avec une verge de fer. Et son Enfant fut élevé vers Dieu et vers son trône. Et la Femme s'enfuit au désert... Et le Dragon fut irrité contre la Femme, et il s'en alla guerroyer contre le reste de sa descendance, contre ceux qui observent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus ».

CHAPITRE VI

LES DONNÉES DE LA SCIENCE

1. Quelle vue faut-il se faire, en tenant compte des données actuelles de la science, de la formation de l'univers ?

— Tout a commencé peut-être par la lumière[1].

C'est d'hydrogène, qui est ce que nous connaissons ensuite de plus pauvre, fait d'un noyau et d'un électron, que nous apparaissent composées les millions de galaxies, chacune formée de millions de millions d'étoiles.

Du point de vue géométrique de l'immense, la terre, comparée aux cieux, est vertigineusement insignifiante ; mais du point de vue qualitatif de la complexité ordonnée des éléments, on assiste à un complet renversement des valeurs, la terre apparaît comme un laboratoire de grosses molécules toujours plus complexes, elle va permettre l'apparition de la vie, elle porte la fortune du monde.

Sur la terre les éléments ont préparé les composés, les composés ont préparé la vie, les plantes ont préparé les animaux, les animaux ont préparé l'homme ; un immense mouvement ascensionnel, un vaste téléfinalisme s'est appliqué, depuis un milliard d'années, à soulever, à certains moments privilégiés, l'ordre inférieur au-dessus de lui-même, lui demandant de produire, à travers une infinité d'essais, de vicissitudes, d'entrecroisements, les dispositions pénultièmes qui prépareraient l'apparition de l'ordre supérieur.

Pour prendre un mot de saint Thomas, le plus haut terme de tout le mouvement de l'univers, — disons de toute l'évolution cosmique —, est l'âme humaine, et c'est vers elle que tout ce mouvement s'oriente comme vers une forme ultime et suprême. Pascal écrit : « Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à

---

[1] « Nous pourrions supposer qu'à l'origine des temps, au lendemain de quelque divin *Fiat lux*, la lumière, d'abord seule au monde, a peu à peu engendré par condensation progressive l'univers matériel tel que nous pouvons le contempler aujourd'hui. » Louis de Broglie.

l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches ? L'Auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le peut faire ».

2. Cette vue s'accorde-t-elle avec ce que la raison philosophique et la foi religieuse disent de l'existence de Dieu ?

— Imaginer l'apparition et l'organisation du monde sans Dieu, c'est tomber proprement dans l'impensable et l'absurde: c'est faire sortir le plus du moins, l'être du néant, et renoncer au principe de non contradiction.

Devant la raison, seule une intervention de la toute puissance divine rend possible l'apparition et l'organisation du monde. Et c'est, on s'en souvient, le premier enseignement de la Bible.

3. Dans la perspective d'une évolution cosmique telle que nous l'avons indiquée, comment imaginer le temps préparatoire à l'apparition de l'homme ?

— Quand la terre semble prête à recevoir l'homme, l'élan ascensionnel de la vie, stimulé momentanément par la vertu divine, est invité à se surpasser lui-même, à jeter comme un commencement de pont vers l'autre rive.

L'essence d'une tendance vitale est de se développer en forme de gerbe, avec, ici, des réussites et des promesses, là des échecs et des chutes vers la matière et vers la mort.

On peut penser qu'à ce moment privilégié de son histoire, l'élan de la vie, malgré des retombées vers ses points de départ, a pu donner naissance à des formes de transition aujourd'hui éteintes, se rapprochant de plus en plus de ce que serait l'homme, et allant dans ce sens beaucoup plus loin que les formes animales destinées à s'adapter définitivement au plan zoologique, comme nos chimpanzés ; à des animaux ressemblant beaucoup à l'homme, soit morphologiquement, soit même psychologiquement, et mimant d'avance, mais par instinct, ce que l'homme ferait plus tard par intelligence: nous n'aurions aucune difficulté à croire qu'ils pouvaient faire du feu, des outils rudimentaires, des ébauches de sépulture. « Si l'animal, dira Pascal, faisait par esprit ce qu'il fait par instinct... ! »

4. Comment se fait l'apparition de l'homme ?

— En restant dans la perspective de l'évolution, il y a en gros deux manières possibles de voir les choses. Voici la première.

Parmi ces êtres de transition dont l'existence est précaire, qui sont par leur morphologie et leur instinct pareils à l'homme, mais qui, n'ayant pas d'âme spirituelle et immortelle, ne sont pas philosophiquement des hommes, Dieu en choisit deux, qui seront le premier couple humain. Il les fait à son image et selon sa ressemblance.

A son image: c'est-à-dire qu'il leur infuse une âme spirituelle et immortelle qui, en entrant dans le corps, le dispose ultimement à être un corps humain, sans lui enlever cette plasticité qui est, à l'origine, le privilège de toutes les espèces vivantes.

A sa ressemblance: c'est-à-dire qu'il les enveloppe de la grâce originelle, simple et subtile, qui donne à leurs passions le sommeil et la paix de l'amour.

5. De quelle seconde manière plus complexe imaginer l'apparition de l'homme ?

— Parmi ces êtres de transition s'efforçant vers l'homme, mais radicalement incapables de franchir les frontières de l'animalité, Dieu en aurait choisi non plus deux seulement, mais un certain nombre, à différents moments de la durée, en différents points de la terre, pour leur infuser une âme spirituelle et immortelle.

Ils seraient philosophiquement des hommes, faits à l'image de Dieu, engagés dans un processus évolutif, et destinés à disparaître après avoir préparé la venue d'Adam. Leur rôle dans la cité future serait pour le théologien de marquer, plus purement et plus diversement que les petits enfants des limbes, la place de la nature pure.

C'est de ces hommes que Dieu, pour inaugurer sur la terre l'ordre de la grâce, aurait alors détaché un couple. Il l'aurait formé à sa ressemblance, en lui donnant la justice originelle. Seuls les descendants de ce groupe auraient survécu aux catastrophes de la préhistoire. Le mot de saint Paul serait sauvegardé: « Dieu a fait sortir d'un seul toute la race des hommes pour peupler toute la face de la terre... » (Actes, XVII, 26).

6. Comment, dans les deux cas, juger du paradis terrestre ?

— Quantitativement, il ne représente qu'un événement minuscule et insaisissable, un point dans l'étendue du temps et de

l'espace terrestre: ni la géologie ni la préhistoire ne le rencontreront jamais. Qualitativement, spirituellement, c'est l'instant éternellement inoubliable où pour la première fois la grâce divine entre dans le cœur de l'homme, où pour la première fois elle est trahie, où pour la première fois, l'offense ayant abondé, le pardon surabonde.

7. Quel fut l'état de l'homme après la chute ?

— Privé des dons de la justice originelle, et retombant soudain sur sa propre nature, l'homme en face d'un univers devenu hostile a dû connaître d'abord une période d'hésitation et de recul.

Puis, appuyé sur les ressources de sa nature même, étonnamment résistante et plastique, visité très secrètement par les rayons anticipés de la grâce rédemptrice, il a commencé sa marche en avant dont témoigne l'histoire: non certes suivant une ligne droite ascendante, mais en se développant comme une gerbe, avec des réussites, des montées vers la vie de l'esprit, et des échecs, des retombées vers l'animalité et la mort.

8. De qui sont les restes fossiles que nous présente la préhistoire ?

— Ce sont: 1° ou bien les restes d'êtres morphologiquement humains, mais qui n'ont pas dépassé le stade de l'animalité; 2° ou bien les restes d'hommes antérieurs à Adam, apparus pour un temps, indépendamment les uns des autres, en divers points de la terre; 3° ou bien les restes de races issues d'Adam, et réparties ensuite sur toute la terre, les unes en voie de progrès, les autres en voie de déchéance.

9. La préhistoire a-t-elle son mot à dire sur le paradis terrestre ?

— Le paradis terrestre est un fait spirituel avec une conséquence temporelle.

Le fait spirituel, c'est l'illumination momentanée, par la justice originelle, d'un couple à qui toute la terre sera soumise.

Et voici la conséquence temporelle: la terre a été donnée définitivement et exclusivement aux descendants de ce couple.

Nous regardons la préhistoire comme impuissante à se prononcer scientifiquement, soit sur le fait spirituel, soit sur sa conséquence temporelle.

10. A quels inconvénients d'ordre théologique se heurterait l'hypothèse d'une pluralité d'origine du genre humain?

— Imaginons que la science, puisse reconstituer un fait historique vieux de cinquante ou cent mille années, et établir que les hommes qui couvrent aujourd'hui la terre descendent, non pas d'un couple originairement unique, mais de couples originairement divers. Le croyant devrait dire que ces divers couples ont reçu la grâce de la justice originelle, qu'elle formait en eux autant de paradis terrestres, et qu'ils l'ont perdue par autant de péchés devenus originels pour chacun de leurs lignages. Il garderait ainsi les doctrines révélées de la justice originelle, du péché originel, de la rédemption du Christ. Mais les passages de l'Ecriture parlant du premier homme et de son péché devraient s'entendre confusément des premiers groupes humains. Ce serait, non pas à une personne individuelle, mais à une collectivité qu'on devrait penser en lisant ce texte de saint Paul: « Dieu a fait sortir d'*un seul* toute la race des hommes pour peupler toute la face de la terre... » (Actes, XVII, 26). Ou cet autre texte de l'apôtre: « De même que par la désobéissance d'*un seul homme* tous ont été constitués pécheurs, ainsi par l'obéissance d'un seul tous seront constitués justes » (Rom., v, 19). Or, cette exégèse insolite n'est pas jusqu'ici celle de l'Eglise.

11. Le polygénisme doit-il donc être rejeté comme une hypothèse inconciliable avec les données de la révélation ?

— Voici la réponse de Pie XII dans l'Encyclique *Humani generis*, du 12 août 1950: « Les fidèles ne peuvent adhérer à l'opinion de ceux qui prétendent qu'après Adam ont existé sur notre terre de vrais hommes, dont il ne serait pas le père et qui ne descendraient pas de lui par voie de génération; ou que le mot Adam désigne collectivement une pluralité de premiers pères. On ne voit pas, en effet, comment cette opinion pourrait s'accorder avec ce qu'enseignent au sujet du péché originel les sources de la vérité révélée et les actes du magistère ecclésiastique: à savoir qu'il résulte d'un péché vraiment commis par le seul Adam, transmis à tous par voie de génération, et inhérent à chacun ».

12. La révélation du paradis terrestre est-elle détachable du christianisme ?

— Non, car nier la solidarité originelle de tous les hommes en Adam, d'abord pour la justice, puis pour le péché, c'est nier que le Christ, second Adam, est le Rédempteur de tous les hommes ; et que le christianisme se présente d'abord à chacun d'eux, petit enfant ou adulte, comme une délivrance du péché, une rédemption : « De même que par la désobéissance d'un seul homme tous ont été constitués pécheurs, ainsi par l'obéissance d'un seul tous seront constitués justes » (Rom., v, 19).

13. Quelle image finale faut-il se faire de notre terre ?

— Comparée aux astres, elle est, dans l'ordre de la grandeur, imperceptible. Mais par sa destinée elle est privilégiée : la terre est pour la vie, la vie est pour l'homme, l'homme est pour la grâce du paradis terrestre ; et quand il sombre dans le péché, c'est Dieu qui, pour le racheter, vient mourir sur une croix plantée en terre. De sorte qu'on peut dire que « les cieux inimaginables n'ont pas d'autre emploi que de marquer la place d'une vieille pierre où Jésus a dormi trois jours ».

14. Dans la question des origines du monde et de l'homme, y a-t-il une clef qui ouvre toutes les serrures ?

— Oui, et sans elle, si habile et savant qu'il soit, un chrétien travaillerait toujours en vain. La voici. Lorsqu'il est question soit de l'apparition du monde, soit de l'apparition de la vie, soit de l'apparition de l'âme humaine, soit de l'apparition de la justice originelle, soit de l'apparition de la rédemption du monde, ce qu'il faut considérer, c'est *avant tout* le mouvement de descente par lequel Dieu, rompant avec ce qui précédait, inaugure un ordre nouveau supérieur, discontinu ; et c'est, *mais ensuite seulement*, le mouvement de montée par lequel un être préexistant s'achemine d'une manière continue vers ses fins proportionnées, ou prépare, sous l'influence d'une motion élevante, un ordre qui le dépasse.

Fribourg, juillet-août 1950

CHARLES JOURNET

Un commentaire des « Fleurs du Mal »[1]

Le prestige de Charles Baudelaire est loin de diminuer. Au contraire, à l'approche du centenaire de la première édition des *Fleurs du Mal* (1857), il va croissant. Je n'en donnerai pour preuve que le magnifique ouvrage paru récemment chez Skira dans la Collection « Peinture, Couleur, Histoire ». Ce premier volume d'une *Histoire de la Peinture moderne* s'intitule *De Baudelaire à Bonnard.* Ce rapprochement entre le poète et un grand peintre, né l'année même de la mort de Baudelaire, est bien significatif. Mais c'est que Baudelaire, « premier critique de la peinture moderne... est à l'origine de cette précieuse collaboration des peintres et des poètes et des influences fécondes qui se sont exercées entre eux ». Peut-être même, en ce moment, le Baudelaire critique d'art et esthéticien est-il plus lu que le poète. On s'aperçoit, après toutes les révolutions survenues dans le domaine de l'art depuis 1900, après la révolution surréaliste notamment, que c'est lui qui a formulé avec le plus de netteté les principes dont toute critique d'art doit nécessairement s'inspirer, qu'il s'agisse de poésie, de musique, de peinture ou d'architecture. Il a écrit le *Confiteor de l'artiste;* mais on pourrait, on devrait, en puisant dans son œuvre critique, écrire un Credo de l'artiste. Un des articles essentiels de ce Credo serait, à mon avis, la réponse que Baudelaire donna un jour à cette question: « Qu'est-ce que l'art pur suivant la conception moderne ? » — « C'est créer, dit-il, une magie suggestive contenant à la fois l'objet et le sujet, le monde extérieur à l'artiste et l'artiste lui-même. » Toute œuvre qui ne réalise pas ces conditions précises ne mérite pas d'être appelée une œuvre d'art; toute œuvre au contraire qui les réalise mérite d'être considérée comme une création dont s'est enrichi notre univers, que ce soit un poème de Prévert, une nature morte de Braque ou l'*Ascension* d'Olivier Messiaen.

Mais le poète des *Fleurs du Mal,* on ne le connaîtra jamais assez. On avait comme guide jusqu'à présent, pour parcourir les cycles des *Fleurs du Mal,* l'édition critique de Crépet et Blin, pourvue d'un abondant commentaire. Mais que de notes, que de références, que de « loci similes »! On s'y perdait un peu, et surtout, ce qui est grave, la figure énigmatique, fascinante de Baudelaire était comme enfouie sous tant d'érudition. Après une telle dépense de science, après même toutes ces monographies traitant les unes de l'esthétique de Baudelaire, les autres de la mystique de Baudelaire ou de

---

[1] Robert-Benoît CHÉRIX, *Essai d'une critique intégrale: Commentaire des « Fleurs du Mal », avec introduction, concordances et références, notes et index.* Collection d'Etudes et de Documents littéraires. Pierre Cailler, éditeur, Genève 1949, XXXII et 502 pages.

Baudelaire le trop chrétien, nous avions besoin d'une synthèse qui fût un commentaire sobre, expressif et harmonieusement composé du texte des *Fleurs du Mal.* Ce commentaire, si désirable, indispensable désormais pour tous les baudelairiens, Robert-Benoît Chérix nous l'a donné.

Oui, indispensable, comme l'a dit le regretté Edmond Jaloux. Et c'est assurément une chance pour un auteur, pour un commentateur de Baudelaire venu après tant d'autres, d'avoir publié un livre auquel il faudra de toute nécessité se référer dès qu'on voudra séjourner dans cette « station idéologique », selon la formule chère à Barrès, que constituent les *Fleurs du Mal.* Car cet essai d'une critique intégrale est vraiment un livre de bon aloi qu'on sent qui a été écrit avec amour, avec sympathie intelligente, avec patience, avec modestie aussi, un des mérites de Chérix étant de s'être aidé, pour réaliser son œuvre, de tout ce qui avait été déjà dit de juste, de pertinent sur les *Fleurs du Mal.* En bonne méthode, il a lu l'immense, l'innombrable littérature baudelairienne ; mais il n'en a retenu que le meilleur, l'a assimilé, et ainsi pourvu, il a été capable, grâce à ses dons de critique, d'enrichir à maints égards notre connaissance du grand poète appelé à bon droit le père de la poésie contemporaine. Parlons donc de ces enrichissements, et s'il nous advient de faire quelque critique, nous voudrions que le lecteur se dise que le livre de Chérix est si excitant qu'on ne peut pas ne pas discuter avec l'auteur et s'efforcer avec lui de réaliser le livre idéal sur Baudelaire qu'il rêvait. Lui-même est trop modeste assurément et admire trop son poète pour supposer qu'il n'y ait plus de découvertes à faire sur le chemin abrupt et tortueux qui conduit du cycle de *Spleen et idéal* au cycle de *la Mort.*

Une nouveauté de cette édition commentée consiste en ceci que l'auteur a réintroduit dans le cadre de la seconde édition des *Fleurs du Mal,* celle de 1861, les six pièces condamnées: *Lesbos, Femmes damnées,* etc., et d'autres poèmes des *Epaves: A une Malabaraise, Hymne, Recueillement...,* qui doivent avoir leur place dans le corps du « poème synthétique et architecturé » et non pas en appendice. Tandis, par exemple, que *Recueillement* est commenté par Crépet et Blin dans les additions de la troisième édition posthume (1868), Chérix situe ce sonnet dans la suite des *Tableaux parisiens ; Lesbos, Madrigal triste* figurent dans la série des *Fleurs du Mal,* entre les cycles de la *Révolte* et du *Vin.* L'unité et la variété de l'œuvre conçue par Baudelaire en sont plus évidentes.

Cette unité, Chérix la fait paraître, me semble-t-il, plus nettement que ses prédécesseurs, tout en rendant hommage à Camille Mauclair, Ernest Raynaud et Gonzague de Reynold, qui s'y étaient montrés déjà très sensibles. Il s'ingénie à montrer les liens qui lient les poèmes entre eux, à signaler les thèmes qui leur sont communs, et l'on rencontre maintes fois dans son commentaire des énoncés comme celui-ci, qui nous aident singulièrement à reconnaître la savante architecture des *Fleurs du Mal:* « Au milieu de la symphonie aux mille voix, où s'entrecroisent les thèmes, celui des Anges et celui des Démons, celui de Paris et celui de la mer, celui de la Vénus noire et celui de la Muse gardienne, où l'on reconnaît chaque timbre, celui

de la lune et celui de l'automne, et celui des palais enchantés ou des cimetières isolés, et des parfums et des vins, et celui de la Beauté, une note en sourdine, insistante comme, à l'orgue, une basse obligée, résonne et vibre, c'est le remords. Dès la préface *Au Lecteur*, on l'entend, cette note, et, douze fois, dans les silences de l'œuvre entière, ses échos se prolongent, toujours plus sensibles, en une anxieuse réclamation » (Commentaire de l'*Irréparable*, p. 206). Rien ne nous éclaire autant sur la signification générale et profonde de l'œuvre de Baudelaire que ces brefs aperçus. Non moins éclairantes sont des formules comme: « Baudelaire le poète de l'âme » (p. 41), le « théologien de la Chute » (p. 404), ou les *Fleurs du Mal* « Poème de la Conscience », formule empruntée à Jean Palméro.

De son ouvrage, Chérix a voulu faire un essai d'une critique intégrale. Les principes de cette critique sont exposés dans l'Introduction avec toute la précision souhaitable. « Quatre systèmes d'« approches », écrit l'auteur nous permettent d'embrasser le sujet assez fortement pour tenter une explication intégrale d'une œuvre unique entre toutes par la richesse de son contenu. Ces approches... ce sont celles que fournissent la psychologie, qui explique l'œuvre à travers l'homme; la philosophie, qui raccorde à leurs normes métaphysiques ou mystiques les idées traduites par les textes; l'histoire, qui présente un « climat » biologique et social influençant l'œuvre jusqu'à un certain point; l'esthétique enfin, qui dissèque les éléments d'une émotion gratuite et enthousiaste pour la saisir dans sa complexité et la restituer dans la lumière de l'esprit. »

S'agit-il de l'approche par la psychologie, je m'aperçois que, sans recourir systématiquement aux concepts freudiens comme l'a fait J.-P. Sartre dans son *Essai sur Baudelaire*, Chérix a jugé opportun de s'inspirer de la psychanalyse pour interpréter certains poèmes. Utilisés avec toute la prudence et les nuances voulues, les termes d'érotisme, de fétichisme sexuel, de complexe de sadisme-masochisme (p. 362) peuvent nous aider à nous expliquer le déséquilibre dont Baudelaire souffrit dès son jeune âge et les « lueurs morbides » projetées sur son œuvre par son obscur drame intérieur.

La culture philosophique et théologique de l'exégète lui rend aussi de précieux services quand il s'agit de découvrir le sens des *Fleurs du Mal*. Louons-le en particulier d'avoir montré combien la pensée morale et religieuse de Beaudelaire est redevable à Joseph de Maistre, appelé dans une lettre de 1856: « le grand génie de notre temps — un voyant ». Peut-être aurait-il été possible d'aller plus loin encore dans l'étude de cette influence décisive, « séminale », comme dirait Claudel. En tout cas, le problème de la religion de Baudelaire a été patiemment médité par Chérix. Parlons du spiritualisme chrétien de Baudelaire, à cause de son besoin de Dieu et de son idée très nette du péché et du péché originel. Comparé, à cet égard, à Lamartine, à Hugo, il leur est très supérieur. Mais on ne saurait parler de catholicisme à propos des *Fleurs du Mal*. « Des trois plans de la trilogie surnaturelle que reconnaît la foi dans sa vision du monde — celui de Dieu, celui de l'homme et celui du Christ — seuls les deux premiers appartiennent

à l'univers religieux de Baudelaire. Le troisième fait défaut, pour le moins dans la construction de l'épopée littéraire » (p. 472). Comme vient de l'écrire Henri Guillemin dans le *Journal de Genève* (nº des 7-8 janvier 1950), il reste à faire, sur la religion de Baudelaire, un « travail décisif où toutes les pièces seront rassemblées sous nos yeux, où pas une seule déduction ne demeurera vulnérable..., le livre irrésistible qui ne laissera plus de place au doute ». Mais en reproduisant ces lignes, j'éprouve une inquiétude. Même avec toutes les pièces en main, serait-il possible de dissiper toute obscurité ? J'en doute. Guillemin a-t-il lu le commentaire de Chérix et surtout la remarquable méditation qui précède l'interprétation de l'*Imprévu*, donné comme épilogue des *Fleurs du Mal ?* Il se pourrait, s'il l'avait lu, qu'il n'attende guère plus de clartés que celles que nous donne Chérix. Il m'est arrivé de m'occuper de Baudelaire et de son besoin de Dieu ; j'avoue que devant le rappel de cette parole du Sauveur: « Nul ne vient au Père que par moi » et en me souvenant que le Christ est quasi absent de la trop humaine Comédie des *Fleurs du Mal*, je me suis rendu compte pour la première fois que l'infortune de Baudelaire, du moins tel qu'il nous apparaît dans son œuvre, a été d'ignorer « les voies de l'accès réel au divin par le contact personnel avec le Médiateur souverain et éternel ».

S'agit-il de l'approche par l'histoire et du « climat » où se sont épanouies les *Fleurs du Mal*, tout lecteur du livre de Chérix louera sa vaste et précise information. Enfance malheureuse de Baudelaire, conséquences de son voyage à l'île Maurice, vie amoureuse du poète, influence d'Edgar Poe, héritages romantiques, rapports avec Gautier, Delacroix, Daumier, Constantin Guys et Wagner, avec le réalisme et le Parnasse: tout cela est traité par un critique qui trouve toujours à point dans un document de l'époque, dans les propos de Baudelaire ou dans quelque coin de sa correspondance le texte ou le témoignage qui lui permettent d'éclairer et d'enrichir le commentaire d'un poème. Pour recréer le climat littéraire et poétique, je regrette néanmoins que Chérix n'ait pas eu plus présente à la mémoire l'œuvre d'un Sainte-Beuve, par exemple. On s'émerveille moins de la nouveauté des images baudelairiennes quand on se souvient des nombreuses « figures magiques de nature contingente par rapport à l'idée » qui se rencontrent dans *Volupté*, plus encore peut-être que dans les *Poésies de Joseph Delorme*. Et il y a tant de ressemblance entre « l'atonie morale... profondément triste » d'Amaury et le spleen baudelairien. J'en dirais autant pour l'œuvre de Balzac, car je ne puis lire *Bénédiction* sans me souvenir de l'admirable début du *Lys dans la Vallée:* « Quel poète nous dira les douleurs de l'enfant dont les lèvres sucent un sein amer, et dont les sourires sont réprimés par le feu dévorant d'un œil sévère ? » Mais ceci a déjà trait à l'esthétique comme moyen d'approcher l'œuvre et d'y pénétrer.

Là, Chérix se révèle un maître. Il a d'abord le mérite d'insister sur le caractère d'universalité et par conséquent d'impersonnalité supérieure des poèmes des *Fleurs du Mal*. Pas un moment il n'oublie cette déclaration de Baudelaire: « Il n'y aura plus que les gens d'une mauvaise foi absolue

qui ne comprendront pas l'impersonnalité volontaire de mes poésies. » Baudelaire se confesse, oui, et avec quelle sincérité ! mais il le fait souvent à la manière d'un Racine dans ses tragédies. Il avait parlé aussi de son « douloureux programme » et de la nécessité où il était, « en parfait comédien, (de) façonner son esprit à tous les sophismes comme à toutes les corruptions ». A propos de la *Passante*, Chérix note: « Le petit poème de la *Passante* traduit un sentiment à la fois discret et frémissant, qui se répercute jusque dans l'invisible. Et ce sentiment est universel. Par là, une idée, née d'un fait d'apparence banale, s'élève à l'échelle qui mesure tous les temps et tous les lieux. C'est le privilège du philosophe, c'est le don du poète classique ». Les observations de cette sorte sont fréquentes dans cet essai d'une critique intégrale, et je suis convaincu qu'elles sont de celles qui nous aident le mieux à comprendre la résonance durable et multiple des *Fleurs du Mal.* Comment d'ailleurs Baudelaire a-t-il fait une véritable Comédie humaine de sa vie affreusement déchirée, les commentaires de Chérix le montrent clairement, pertinemment. C'est par la stylisation, ou la transposition, ou le travestissement, ou encore, pour employer les mots de Baudelaire, par une alchimie, une magie suggestive, une sorcellerie évocatoire. On touche là le principe même de l'œuvre d'art. L'énoncer n'est pas difficile; affirmer péremptoirement que Baudelaire a excellé dans l'art de la transposition n'est pas très malin non plus; la difficulté commence quand on veut faire voir dans tel poème, l'*Albatros*, l'*Invitation au Voyage*, en quoi consiste cette transposition et quel en est le précieux résultat. Or, répétons-le, Chérix excelle dans ce genre d'analyse. Et n'est-ce pas en définitive ce qui importe avant tout dès qu'il s'agit d'interpréter une œuvre d'art ? En connexion avec cet aspect d'universalité de la poésie baudelairienne, on saura gré également à Chérix d'avoir été sensible à l'impression de sérénité qui se dégage de tant de poèmes des *Fleurs du Mal*, inspirés pourtant par quelque vision d'horreur *(Une Charogne)* ou un sentiment de révolte *(Bénédiction*, l'*Imprévu)*.

Autre mérite: l'intérêt accordé constamment par Chérix à l'aspect musical de la poésie de Baudelaire. Là encore il y a du neuf, et il faut se réjouir que les *Fleurs du Mal* aient été enfin interprétées par un critique sensible à ce point à la musique. Composition harmonieuse du poème, adaptation de la prosodie au sujet, effets sonores produits par une strophe, par les allitérations d'un vers: rien n'échappe à l'oreille attentive et délicatement impressionnable du commentateur. De telles analyses nous rappellent opportunément que la poésie est faite pour être entendue et non seulement lue comme un mémoire scientifique. « De la musique avant toute chose », que diable ! Et Baudelaire, on s'en aperçoit en lisant ces commentaires, a été à cet égard un génial précurseur des symbolistes.

Mais ici, à propos de Baudelaire précurseur du symbolisme, glissons vite une critique, où Chérix voudra bien ne pas voir une chicane. C'est même la seule critique un peu grave que je ferai à son livre. S'intéresse-t-il assez à la poésie née des *Fleurs du Mal*, à ce que Fontainas a appelé « la lignée de Baudelaire ». Car Mallarmé, Rimbaud, Valéry, c'est encore un peu

Baudelaire. Or, j'aurais aimé que, tout comme pour Sainte-Beuve, Chérix eût plus présente à la mémoire l'œuvre poétique de la postérité de Baudelaire. Peut-on parler par exemple de l'*Albatros* sans dire un mot du *Cygne* de Mallarmé ? Des poèmes de l'évasion sans évoquer *Brise marine ?* Et du *Rêve parisien* sans se référer au *Bateau ivre ?* Et des allitérations de Baudelaire sans une comparaison avec celles de Valéry ? Il y a une survie des *Fleurs du Mal* dans la poésie contemporaine, dont il me semble indispensable de tenir compte pour une interprétation intégrale de Baudelaire. Et le theme de la stérilité signalé par Chérix dans ses analyses (p. 123) ? Ne devait-il pas faire songer à l'*Hérodiade ?* Et comme je regrette que, dans son commentaire de l'*Invitation au voyage* et en général dans ses méditations sur le Beau d'après Baudelaire, Chérix ait négligé cette note de Gide dans son *Journal* (p. 664): « Dans ces vers de Baudelaire:

Là, tout n'est qu'ordre et beauté,
Luxe, calme et volupté.

où le lecteur inattentif ne reconnaît qu'une cascade de mots, je vois la parfaite définition de l'œuvre d'art...

1° *Ordre* (Logique, disposition raisonnable des parties);
2° *Beauté* (Ligne, élan, profil de l'œuvre);
3° *Luxe* (Abondance disciplinée);
4° *Calme* (Tranquillisation du tumulte);
5° *Volupté* (Sensualité, charme adorable de la matière, attrait)».

Mais n'insistons pas sur ce que Robert-Benoît Chérix aurait pu nous donner de plus. Il nous a fait don d'un trésor. Il a composé, à l'usage des baudelairiens, une véritable Somme. On ne pourra à l'avenir interpréter les *Fleurs du Mal* sans le consulter et l'interroger. Et il nous répondra avec cette intelligence que donne seule une profonde sympathie pour une œuvre, avec les nuances qu'inspire la modestie du savant et dans une langue grâce à laquelle nombre de ses commentaires, amoureusement composés, ont un peu l'apparence de poèmes en prose.

ERNEST DUTOIT

Progrès de la Caractérologie

Lorsque parut, en 1938, la *Vie mentale*, tome VIII de l'*Encyclopédie française* d'Anatole de Monzie, la caractérologie était assez peu connue en France pour qu'on hésitât encore sur la graphie de son nom. M. Wallon, qui dirigeait le volume, y consacra 6 pages, pas une de plus, à ce qu'il appelait la *caractériologie*. On a fait du chemin depuis une dizaine d'années.

* * *

Nous avons signalé naguère [1] le *Traité de Caractérologie* de M. Le Senne, qui marquait un démarrage, à la date de 1945. Il a été suivi de près, en Suisse française, par l'excellente *Introduction à la Caractérologie* de M. le professeur W. Boven [2]. Nous ne saurions conseiller une initiation plus claire, plus vivante, plus agréable à lire et aussi bien illustrée, aux typologies de Kretschmer, des deux Jænsch et de Rorschach, que les trois chapitres centraux de ce petit livre de 148 pages. Un vrai fil d'Ariane, bienvenu dans ce dédale. Du dernier chapitre, plein de bon sens critique, épinglons cette citation: « Il serait... absurde d'adorer la fatalité des lois génétiques en leur prêtant une rigueur et une roideur dont elles sont dépourvues. Il serait malfaisant de renoncer en leur faveur à l'effort thérapeutique, dans la société, dans la famille » (p. 142).

Dans une mise au point liminaire des notions, l'auteur précise comment il entend celles de personne, personnalité, individualité et caractère. La personne, c'est « l'être ou l'individu physique et social, paré de devoirs et de droits » (p. 10), comportant « entité, diginité... unité spirituelle » (pp. 13 et 12). La personnalité désigne « l'individualité consciente, l'individu se percevant comme

---

[1] *Nova et Vetera*, 1946, N° 1, pp. 85-97.
[2] Rouge, Lausanne, 1946.

tel » (p. 10). Le caractère, enfin, « n'est pas autre chose que la double et commune empreinte de la personnalité sur la vie et de la vie sur la personnalité » (p. 11). Dans cette combinaison du donné et de l'acquis, du patrimoine natif et des influx de l'ambiance, d'éléments « endogènes ou constitutionnels » et d'« éléments exogènes ou conditionnels » (p. 11), « la constitution, c'est l'espèce de statut qui paraît régler chez chaque homme la construction et la configuration de ses formes » (p. 12), tandis que le tempérament, « c'est l'individu envisagé du point de vue de la qualité et de la synergie de ses tissus, sucs et humeurs » (p. 13).

Voulez-vous une image ? « La constitution, c'est la coupe de l'habit ; le tempérament, c'en est l'étoffe » (p. 13).

Si M. Boven ne visait pas qu'à des définitions « commodes », il y aurait lieu d'en discuter certains termes. Dans quelle mesure, par exemple, la conscience marque-t-elle les contours de la personnalité ? Et encore, pourquoi, ayant mis en garde le lecteur novice contre la confusion de personnalité et de caractère (p. 10), identifier ces notions, cinq pages plus loin, pour y inclure l'intelligence ? Personne ne contestera que l'intelligence appartienne à la personnalité, mais au caractère, nenni, si ce mot a un sens, s'il recouvre une réalité *sui generis*.

* * *

Nous préférons ici la position de M. Wallon pour qui le caractère serait « ce qui explique qu'en présence des mêmes circonstances, deux individus, qui disposeraient des mêmes possibilités intellectuelles ou techniques, réagissent diversement ». (*Vie mentale*, 8'10-8). La citation se lit (p. 13) dans l'exposé extrêmement dense que M. Guy Palmade vient de consacrer à la *Caractérologie*[1]. Il y marque avec bonheur, ayant l'art de résumer sans trahir, l'état des recherches entreprises de points de vue divers qu'il a soin de distinguer. A signaler d'abord une caractérologie *causale*, qui s'applique à déceler les facteurs censés déterminants du caractère, somatogène pour les uns, psychogène pour d'autres. Le premier groupe commence avec Hippocrate, passe par l'école morphologique française et trouve aujourd'hui ses plus brillants représentants en Italie, avec Viola et Pende. Pour ce dernier, il serait pourtant injuste de le

[1] Collection Que Sais-je ? P.U.F., 1949.

classer purement et simplement dans cette catégorie. Sa *Scienza moderna della persona umana* [1] atteste qu'il embrasse la personne humaine dans toutes ses dimensions. « Atome vivant, pensant, aimant, de facture humaine et divine, individu unique, inconfusible, elle participe à l'univers cosmique et à l'univers spirituel, recevant d'eux l'influx de modifications incessantes ; libre dans son vouloir, pour lutter contre ses imperfections naturelles, s'élever et participer à la nature de Dieu, avec l'aide de sa grâce » (p. 1). Et l'illustre biologiste qui ose demander à la psychologie compréhensive (verstehende Psychologie) : « Mais pouvons-nous, nous, comprendre la totalité de la personne ? » (p. 292, note 1) conclut : « Au terme de ce long chemin, nous sommes contraint d'affirmer, en toute loyale objectivité scientifique et rigueur logique, que la constitution de la personne humaine ne peut être comprise ni dans sa nature, ni dans sa genèse, ni dans son dynamisme tant individuel que différentiel par la seule science ni la seule raison ignorant la foi, et pas davantage par une philosophie qui serait séparée de la religion du Christ » (p. 416).

Mais revenons au petit livre de M. Palmade, pour suivre le deuxième groupe des caractérologies « causales » qui cherche les déterminants caractériels du côté du psychisme. Il en fournit deux échantillons : la caractérologie psychosexuelle de Freud et la typologie de M^lle^ Boutonier, fondée sur les types de relations du moi au surmoi. On eût aimé y voir signalé que celle-ci, à l'inverse du célèbre Viennois, laisse, grande, la place du libre arbitre [2].

Vient ensuite le panorama de la caractérologie *clinique*, inspirée par la psychologie pathologique. Les travaux de Delmas et Boll, Morel, Kräpelin, Bleuler, Kretschmer sont évoqués, avec les différents types qu'ils ont mis en relief : schizoïdiques, cycloïdiques, etc.

Si la caractérologie des *propriétés*, incarnée dans Heymans et Wiersma et, plus près de nous, M. Le Senne, nous est mieux connue grâce à ce dernier, les indications de M. Palmade sur la caractérologie *corrélationnelle* divulguent une méthode nouvelle. Elle calcule les degrés de corrélation entre les caractères par des procédés

[1] Ed. Garzanti, Milano, 1947.

[2] Juliette Boutonier, *L'angoisse*, P. U. F., 1945, pp. 277 sqq. et *Les Défaillances de la volonté*, ibid., p. 114.

statistiques. Avec les travaux de Sheldon, il semble voir poindre une causalité qui assure l'unité entre la constitution somato-physiologique et le caractère proprement psychologique.

Il est curieux de constater que Jung n'obtient que dix lignes à ce palmarès, et qu'il n'y est pas question de Klages, Prinzhorn, Utitz, ni Künkel. La psychologie française, ou plus exactement celle de l'Université française reste méfiante à un degré déconcertant envers toute psychologie qui n'accorde pas la moitié de son royaume à la physiologie ou aux mathématiques.

* * *

Cette constatation nous introduit directement au *Traité du Caractère*[1] d'Emmanuel Mounier, qui s'ouvre en effet sur un diagnostic judicieux de l'imperméabilité de la psychologie française au point de vue spécifique de la caractérologie. Tâche redoutable, de parler de cet ouvrage, non seulement en raison de son volume (796 pp.), mais parce que son auteur, animateur du personnalisme, et à ce titre particulièrement conscient de l'importance du sujet, y manifeste cette lucidité vertigineuse qu'il déployait en face de tout problème où il sentait se nouer le mystère humain. Hélas ! pourquoi faut-il parler de lui au passé ? Tâche émouvante, aussi, par conséquent, que de suivre une fois encore les cheminements de cette pensée qui ne jettera plus de nouveaux feux.

Dégageons d'abord la coupe de ses 12 chapitres. Dès le titre du premier, *Les approches du mystère personnel*, on pressent l'envol au large des laboratoires de psychotechnique. Sans qu'il y ait pourtant ombre d'angélisme. Simplement, la question de la nature du caractère et de ses méthodes d'investigation est posée dans toute son ampleur.

Puis, longuement, en trois chapitres, Mounier décrit ce qu'il appelle non point, comme d'autres, les soubassements du caractère — la métaphore incline au matérialisme —, mais l'ambiance où *il se* forme, où il n'est pas formé par un simple déterminisme du jeu des facteurs, mais où il est provoqué à *se* former. On sent combien ce titre : les *provocations de l'ambiance* a été pensé et pesé. Ambiance collective : société des objets, géopsychologie, ambiance sociale, familiale, historique, psychologique. Ambiance corporelle :

[1] Ed. du Seuil, Paris, 1946.

corps et âme, appartenance cosmique, poussées instinctives, races, âges, et tous les facteurs psychologiques: fonctions endocriniennes, métabolisme, tempérament, motricité, morphopsychologie, maladie.

Au chapitre V, nous abordons les *Puissances d'ébranlement*, de nature émotionnelle, et au VI^me^, les premières réactions, susceptibles de tracer les linéaments primitifs du caractère. L'*Accueil vital* désigne ces premières attitudes, inconscientes, polarisantes cependant, par lesquelles nous commençons à vivre à notre compte, en assumant une sorte de responsabilité vitale prémorale, qui se traduit par des variations individuelles en tonus ou asthénie, prise de conscience plus ou moins profonde et étendue, rythmes psychiques, retentissement immédiat ou à retardement des perceptions, sens et acceptation des conditions spatiales et temporelles de nos réalités concrètes, don de soi ou pusillanimité avaricieuse en face de la vie qui tend à être épanouissement.

« Un homme «éclatant vers» le monde, un monde explosant l'homme au bout de son invention et turbulent d'appels tournés vers lui: ainsi se présente notre équilibre vivant » (p. 338), balancé entre l'extraversion et l'introversion, « couple de mécanismes solidaires qui existent tous deux en chacun de nous... et ne deviennent des caractères typiques que par l'habitude acquise de n'en développer qu'un seul » (p. 342). L'acceptation du réel n'est totale ni sous la dictature du seul principe du Plaisir, ni sous l'asservissement au seul principe de Réalité:

«Le triple univers des choses, des hommes et des valeurs peut nous appeler aussi fortement que l'instinct de conservation, de possession ou d'agression. Freud et Marx ont vigoureusement nettoyé l'emphase creuse d'un spiritualisme décadent. Il est temps maintenant de les dépasser. C'est l'élan personnel tout entier, uni à un élan collectif complice, qui dans l'univers global se cherche des sphères d'épanouissement, et non pas seulement des moments de satisfaction. Le sens du réel, c'est beaucoup plus que la résignation maussade d'un instinct refoulé par un monde qui s'affirme brutalement et sans justification. C'est une aspiration à vivre avec le monde, non pas perdu en lui, non pas simplement parallèle à lui, mais dans un régime d'échanges et d'interpénétration qui dilate de plus en plus la richesse personnelle de vie. Il y entre aussi un

sens mesuré de la limite et du possible, qui vient à chaque instant donner à notre action sa portée, sa souplesse, sa sagesse, mais il y entre un sens avide de la communion, un désir d'accord et d'ampleur qui corrigent ce que le premier pourrait avoir de trop aisément résigné et passif » (p. 347).

Elargissant les notations de Pierre Janet sur l'échelle des réalités qu'il est plus ou moins facile de « réaliser », Mounier écrit d'une plume vigoureuse:

« Si la « réalisation » des corps est l'opération qui demande, contrairement aux apparences, la plus forte concentration de nos facultés d'actualisation (et le plus long apprentissage au cours de l'enfance), elle donne à l'esprit, sinon une ouverture, du moins une robustesse, qui est une forme dominante de la santé psychique. Les faibles psychiques se réfugient du côté des réalités de peu de réalité: passé mort, idéaux imprécis, futur utopique ou lointain, imaginations diffuses, pensée sans objet. Ils peuvent afficher dans ces atmosphères raréfiées les plus vastes ambitions: elles leur coûtent moins que de monter l'acte le plus minuscule dans les cadres de la réalité. Ce délirant voulait acheter tous les chevaux du monde entier: il n'est pas plus fatigant, en imagination, d'acheter tous les chevaux du monde que d'en acheter un seul: il est infiniment plus difficile d'en acheter un seul sans erreur à la foire. Il est plus difficile et plus méritoire de construire un Etat qu'une utopie, de faire marcher une équipe que de mettre en épure la société future, de réussir une vie que de faire servir de nobles aspirations au refus de toute vie possible » (p. 356).

A travers ce chapitre VII, *La lutte pour le réel*, sonne la victoire d'un sain réalisme qui nous réjouit particulièrement dans les notes pédagogiques *ad directionem ingenii*. On les sent humides encore des médiations d'un auteur qui, prodigieusement doué du côté de l'intelligence, a pu sentir plus que d'autres, mais plus que d'autres a su vaincre, les séductions de la tour d'ivoire.

Car le réel n'est pas seulement statique, le réel, c'est aussi l'*action*, objet du chapitre VIII, le domaine de la volonté avec ses grandeurs et ses misères, sa maîtrise et ses obstacles.

Ainsi constitué sur le triple plan vital, intellectuel et volontaire, le moi peut affronter les autres (chapitre IX). Le caractère se manifeste surtout dans le comportement social multiforme, de-

puis le refus d'autrui jusqu'à l'utilisation d'autrui, en passant par la contagion, l'imitation, la sympathie, la collaboration, la sujétion, l'autoritarisme. Mille nuances qui approchent ou s'écartent de la saine acceptation d'autrui, des rapports équilibrés, enrichissants parce que réciproques de personne à personne, et d'individu à collectivité.

Chapitre X. Le moi, vécu avant d'être vu, n'est pas un objet parmi les autres. « Le mérite capital du freudisme et des premières psychologies personnalistes allemandes est d'avoir... montré que d'un faisceau de constatations à la troisième personne, la synthèse la plus « mentale » que l'on voudra imaginer ne tirera jamais une existence à la première personne » (p. 538). L'avoir entraîne une extension du moi ; l'être entraîne une tension et une affirmation du moi. Mais il n'y a d'affirmation personnelle que sur une vie personnelle, qui se déploie en extériorisation, en adaptation à la totalité du réel, et d'autre part en intériorisation (ici, déficience totale de Freud), en dépassement du donné, au sens fonctionnel en même temps que moral. Freud, Jung, Adler, Jænsch apportent à la psychologie des moyens de reconstruire l'unité humaine, qui est autre chose que la recherche de l'originalité, qui se fait dans le sens d'une valorisation.

Laissons le gros chapitre XI, *L'intelligence à l'action*. Sauf ses seize dernières pages, sur la *Dramatique de l'intelligence*, il constitue un hors-d'œuvre dans un traité spécifique du *caractère*.

La vie spirituelle dans les limites du caractère est étudiée dans le douzième et dernier chapitre. « Il n'y a pas de bonnes et de mauvaises données du caractère. Il y a des tempéraments pauvres et des tempéraments riches, il y a des compositions plus difficiles que d'autres, mais les plus ingrates sont susceptibles de sublimation et même de transfiguration par l'héroïsme et par la sainteté » (p. 754). La caractérologie de l'acte moral et de l'expression religieuse marquent les étroites liaisons, non moins que les distinctions qui règnent entre ces trois phénomènes.

Ce coup d'œil à travers l'ouvrage monumental de Mounier en révèle à peine la charpente. Qui prendra la peine de s'arrêter à chaque étage ne tardera pas à subir l'enchantement de cette pensée lucide et de ce style transparent, souvent éclatant, dont les fusées ne remplacent pourtant nulle part le tir à la cible. Le poète ayant

lancé son feu, survient aussitôt le chercheur, exigent, sagace, qui retourne le problème sous toutes ses faces. Par moment même, on pense à un renard aux prises avec un hérisson, qui n'en finit pas de retourner son gibier hérissé de piquants.

Dans un si gros livre, tout ne peut pas être de même métal. A notre sens, le premier chapitre est le plus éclairant, et le plus capable, pour reprendre une formule de l'auteur, de dépanner la psychologie française.

A qui chercherait une synthèse fidèle des idées de Mounier, nous indiquerons sans hésiter sa plaquette de 136 pages pour laquelle il a repris un titre qui lui est cher. *Le Personnalisme* [1]. Il y exerce une critique constructive sur toute vue partielle et partiale de l'homme. L'erreur qu'il débusque sans cesse, c'est l'unilatéralisme, celui de l'analyse dissolvante comme celui de l'unification en porte à faux, du matérialisme épais comme du spiritualisme éthéré, de l'intellectualisme déserteur de la vie comme de l'action déracinée de la pensée, du formalisme abstrait comme du moralisme sentimental ou juridique, de l'individualisme enfin, comme du collectivisme.

Mounier dépasse ici les limites de la caractérologie au sens strict, mais non point parce qu'il confondrait caractère et personnalité. Il les dépasse parce qu'il faut les dépasser pour achever la synthèse de l'homme vivant, qu'il esquisse avec une maîtrise sans égale. Ce petit faisceau de pages lumineuses et denses constitue un véritable bréviaire de sagesse pour l'homme et pour le chrétien résolus à penser leur destinée éternelle et leur devoir présent, pour le contemplatif et l'homme d'action décidés à assumer leurs responsabilités dans la clarté et le courage, à « choisir vigoureusement... à combattre pour l'homme », éclairés par une science qui, « pour être une science honnête, n'en est pas moins une science combattante » (*Traité*... p. 8). La caractérologie, ainsi comprise, relie la psychologie à la vie par des chemins dont trop de manuels nous avaient laissé croire que la trace était perdue.

Léon BARBEY,
professeur aux Facultés catholiques de Lyon

---

[1] Collection Que Sais-je ?, P. U. F., 1950.

Le rétable de l'Agneau mystique

Au R. P. Jérôme de la Mère de Dieu, O. C. D., en témoignage de religieuse amitié.

L'Eglise, prémices de l'univers réconcilié dans le Christ, c'est au vrai le sujet du polyptyque des frères Hubert et Jean van Eyck (1426-1431) à Saint-Bavon de Gand.

Les volets extérieurs annoncent un résumé de l'histoire du monde. L'Ancien et le Nouveau Testament sont figurés par les deux saints Jean, le Baptiste à gauche et l'Evangéliste à droite. L'Annonciation qui les domine est au centre du temps. Elle donne au monde le Sauveur prophétisé par Zacharie: *Exulta satis, filia Sion, jubila... Ecce Rex tuus veniet tibi* (IX, 9) et Michée: *Ex te egredietur qui sit dominator in Israël* (V, 2). Entre les deux prophètes annonçant le Messie aux Juifs, sont figurées les deux sibylles qui l'annoncent aux Gentils; la sibylle d'Erythrée: *Nec mortale sonans afflata es numine celso* (*Enéide*, VI,50); et la sibylle de Cumes: *Rex altissimus adveniet per saecla futurus, scilicet in carne* (*De civitate Dei*, livre XVIII, ch. 23) [1].

Les volets de couleur sombre s'ouvrent sur une féerie. Si vous la regardez dans une reproduction, tenez celle-ci élevée au-dessus de votre tête pour qu'elle vous livre sa signification.

Au milieu des personnages immenses de la partie supérieure, les dominant tous, est assis sur son trône le Seigneur des armées, *Sabaoth*, avec une triple tiare. Les trois doigts levés de sa main droite signifient les trois personnes dans une unique nature. A son sceptre est attachée une croix. Il est représenté comme dans les *Mystères* qu'on jouait au XIVe et au XVe siècles; c'est avec eux, en effet, qu'apparaît « le Dieu-pape ou le Dieu-empereur du XVe siècle, grave figure dont van Eyck a donné le plus parfait modèle. Son Dieu, éblouissant d'orfèvrerie, porte à la fois la tiare à bandelettes des papes, et le sceptre de cristal et d'or des empereurs » [2]. On lit autour de sa tête; *Hic est Deus potentissimus propter divinam majestatem; summus omnium optimus propter dulcedinis bonitatem; remunerator liberalissimus propter immensam largitatem :* on adore la majesté du Père, la douceur du Fils, les largesses de l'Esprit. Sous ses pieds se lit une autre inscription: *Vita sine morte in capite, juventus sine senectute in fronte; gaudium sine maerore a dextris, securitas sine timore a sinistris.*

---

[1] Nous devons ces références, et plus généralement la transcription de tous ces textes, difficiles à lire à distance ou sur les photographies, à l'obligeance du R. P. de Baets, O. P., qui prépare une étude sur les textes de l'Agneau mystique.

[2] Emile MALE, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris 1922, p. 68.

Le Seigneur a créé dans les cieux les anges chanteurs et musiciens, vêtus, comme dans les *Mystères*, de chapes somptueuses, qui, à sa droite et à sa gauche, disent leur bonheur: *Melos Deo, laus perennis, gratiarum actio; laudant eum in chordis et organo;* et plus loin, dans la splendeur du paradis terrestre, Adam et Eve. Voilà tout l'univers de la création.

Mais Adam et Eve viennent de pécher, leur regard est chargé de mélancolie, le monde de l'innocence est désormais ruiné. Que va faire le Seigneur?

Il regarde au-dessous de lui vers notre terre et ses paysages. Car il a décidé d'inaugurer en elle le nouvel univers de la rédemption. Deux cités antagonistes, celle de Dieu et celle du diable s'y affrontent. Elles commencent avec Abel et Caïn, dont l'opposition dramatique est figurée au dessus d'Adam et d'Eve.

Au centre de l'univers de la rédemption, l'Agneau mystique sur un autel blanc et rouge verse son Sang dans un calice. Il est entouré d'anges tenant les instruments de la Passion; ils sont vêtus de l'ancienne « robe blanche du XIII^e siècle, cette belle tunique décente qui n'est d'aucun pays, d'aucun temps, mais qui semble le vêtement même de la vie éternelle » [1].

Par les sept canaux des sacrements, le Sang de l'Agneau vient remplir la Fontaine de vie, en la dépendance de laquelle se forme toute l'Eglise: dépendance par anticipation, s'il s'agit de l'Eglise de l'Ancien Testament ou de l'âge de l'attente du Christ, avec les patriarches et les prophètes; dépendance par dérivation, s'il s'agit de l'Eglise du Nouveau Testament ou de l'âge de la présence du Christ, avec les apôtres, le pape et les évêques, le groupe des vierges, et le groupe des martyrs; puis, à gauche, l'armée des chrétiens qui glorifient Dieu dans le monde: groupe des juges intègres et groupe des croisés; et, à droite, l'armée des chrétiens qui glorifient Dieu en quittant le monde: groupe des saints pèlerins et groupe des saints ermites. La grande composition rectangulaire dont l'Agneau occupe le centre, est construite sur des cercles: avant tout sur deux cercles concentriques et sur deux grands cercles tangents, qui lui communiquent une extraordinaire stabilité, et qui invitent à voir tout le drame du monde dans la paix sapientiale de l'éternité.

L'univers de la rédemption est plus beau au total que l'univers de l'innocence. Au ciel, parmi les anges, mais tout à côté du Seigneur, prennent place, à sa gauche, Jean Baptiste, la plus grande figure de l'Ancien Testament, *major homine et par angelis, Legis summa, Evangelii sanctio;* et, à sa droite, la plus grande figure du Nouveau Testament et de la création toute entière, la Vierge Marie, *haec est speciosior sole.*

Le drame de la chute n'avait été permis qu'en prévision du drame de la rédemption. C'est elle qui introduit dans le ciel des anges, avec le Baptiste et la Vierge, la splendeur de la grâce christique, que l'univers de l'innocence aurait éternellement ignorée.

Gand, 19 juillet 1950 C. J.

---

[1] *Ibid.*, p. 66.

Bibliographies

LEOPOLD LEVAUX, *Le Père Lebbe, Apôtre de la Chine moderne (1877-1940)*, Les Editions Universitaires, Bruxelles, 1948, 470 pages.

On a reproché à ce livre d'être écrit uniquement du point de vue du Père Lebbe, d'ignorer les écrits ou les tentatives des autres missionnaires, de ne pas échapper de ce fait à des simplifications, des inexactitudes, voire des injustices. Bref, il ne serait pas une « histoire ». Cf. J. Beckmann, S. M. B., dans Nouvelle Revue de Science Missionnaire, 1948, p. 310.

Tout cela est peut être exact. Mais quand on a connu le Père Lebbe au moment de ses grandes luttes pour la cause du clergé indigène, quand on s'est réchauffé à la flamme de son amour pour l'Eglise en Extrême Orient, quand on a admiré la sûreté de son zèle, et deviné la profondeur de sa souffrance avant que les grandes Encycliques des souverains pontifes ne viennent solennellement lui donner raison, on ne peut qu'être reconnaissant à Léopold Levaux d'avoir écrit avec son cœur un livre vivant. On y trouve des documents exceptionnellement importants, dont plusieurs sont rares et inédits.

Peut-être tous seraient-ils d'accord sur cet ouvrage s'il était intitulé: *Apologie du Père Lebbe*, ou: *Le point de vue du Père Lebbe*. Mais tous aussi devront convenir que le Père Lebbe est assez fort pour n'avoir pas à craindre l'« histoire », et que sa noble figure ne cessera de grandir.

Je me rappelle ce soir silencieux où, dans le pavillon d'un petit jardin de Fribourg, nous le sentions tout habité par la pensée de sa Chine bien-aimée, et tout ému d'une récente entrevue avec Pie XI: c'était à la veille de l'Encyclique *Rerum Ecclesiae*. Que n'est-il encore avec nous aujourd'hui pour nous montrer les vraies routes de la Chine chrétienne !

Charles Journet

DOM PIERRE CÉLESTIN LOU TSENG-TSIANG, Abbé tit. de St-Pierre de Gand, *Souvenirs et pensées, suivis d'une lettre à mes amis de Grande-Bretagne et d'Amérique*, Edit. du Cerf, 1948, 172 pages.

« Si la Providence m'amenait un jour à écrire des *Mémoires*, je ne pourrais le faire qu'en ma langue maternelle chinoise, qui, seule, peut exprimer dans toutes leurs nuances, les pensées de mon esprit et les sentiments de mon cœur », disait l'auteur avant de mourir. Les « entretiens » présents nous permettent de le suivre dans sa vocation diplomatique, sa carrière politique, sa conversion au christianisme, son mariage, son sacerdoce. Il nous livre sa pensée sur la vocation chrétienne de son pays. Il est rare de rencontrer un écrit d'une qualité aussi haute. Grâce à sa culture délicate, à sa totale aisance au milieu des usages du monde, à sa modestie sans feinte, à sa foi filiale et éclairée, l'auteur réussit à dire d'une manière parfaite tout ce qu'il veut, même quand il reproche aux missions catholiques les erreurs de tactique qu'elles ont commises en Chine.

L'auteur se déclare confucianiste. Il voit l'essence du confucianisme dans une obéissance persévérante, d'esprit et de cœur, à la Loi Naturelle. « L'esprit confucianiste m'a disposé à voir la supériorité évidente du christianisme, indépendamment des défauts personnels des chrétiens, ou plutôt sur le terrain même des qualités et des défauts de l'homme. L'esprit confucianiste m'a disposé à reconnaître la supériorité tellement claire de la Sainte Eglise Romaine, qui détient un trésor, dans lequel, de siècle en siècle, le croyant puise des valeurs anciennes et des valeurs nouvelles, trésor vivant, qui, de siècle en siècle, grandit et fructifie. »

Il a éprouvé la toute puissance victorieuse de la grâce: « Ma conversion n'est pas une conversion; ce n'est pas moi qui me suis converti sous quelque influence extérieure ou par quelque dessein personnel. Ma conversion est une vocation. Dieu m'a conduit et il m'a appelé ».

Il se défie du bouddhisme: « Grâce à sa constitution monastique, qui répond à une des aspirations les plus profondes de l'âme chinoise, il envahit la Chine entière..., donnant un soutien spirituel à nombre d'âmes, mais ne parvenant guère à offrir une charpente spirituelle à la société, un soutien à la vie publique. Loin de là ! Il encombra l'esprit de ses adeptes d'un amalgame de superstitions, qui ont retenu à un niveau trop peu élevé les mentalités si bonnes de tant de femmes chinoises et de tant d'enfants ».

L'auteur a beaucoup médité sur la vie du moine qui apporta le bouddhisme en Chine. Et il pose une question, à laquelle on voit bien comment il répondrait: « Le monachisme bénédictin est-il inférieur ou supérieur au monachisme bouddhiste » ?

Charles Journet

A. CRAS, O. P., *La charité chrétienne et le principe confucéen de la réciprocité*, dans Vie Intellectuelle, mars, 1947.

Dans une étude datée d'Hanoï, le Père Cras rapproche pour en creuser le sens deux principes. L'un confucéen: *Le traitement qui t'est réservé et dont tu n'es pas satisfait, garde-toi d'en user à l'égard des hommes.* L'autre évangélique: *Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le-leur aussi vous-mêmes.* Malgré leur ressemblance apparente, ces deux principes diffèrent profondément.

Confucius veut « indiquer une méthode pour savoir où est le devoir, plutôt qu'imprimer une impulsion, un élan qui s'origine à l'amour... La voie du devoir est toute tracée dans la structure intime de l'homme, il suffit de prendre conscience de ces indications lumineuses qui sont contenues dans la nature même de l'homme, de rendre leur éclat natif aux éclatantes vertus que le ciel a déposées en germe dans la nature qu'il nous a conférée. Inutile par conséquent de chercher hors de l'homme les indications nécessaires en vue de guider l'homme. Le Maître a dit: *La voie n'est pas loin de l'homme* ».

Sans doute Confucius a parlé de la vertu d'humanité, qui convient au « fils de prince » et qui établit la fraternité « entre tous les hommes qui sont à l'intérieur des quatre mers ». Mais il reste dans l'ensemble prisonnier d'une théorie philosophico-sociale qui lui fait envisager le monde humain comme un système de relations harmonieuses relié à l'ensemble d'un univers ordonné. Traiter son prochain comme soi-même, cela veut dire le traiter selon son degré dans la hiérarchie, voir en lui le roi ou le sujet, le père ou le fils, etc.

Le Christ a modifié du tout au tout l'idée que nous pouvions nous faire les uns des autres. Il nous a appris que nous n'étions pas immergés totalement dans l'ordre des relations humaines. Il nous a appris à voir dans le prochain non plus le roi ou le sujet, le père ou le fils, mais la personne digne de respect et d'amour. Il nous a appris à rechercher un destin qui transcende le social. L'ordre de la charité et sa logique qui déconcerte la simple raison, Confucius ne l'a pas soupçonné, non plus que ce qui serait un jour la *folie de la Croix*. Telle est la vue centrale qui se dégage de la pénétrante analyse du Père Cras.

Charles Journet

FR. TAYMANS D'EYPERNON, S. J., *Les paradoxes du bouddhisme*, Museum Lessianum, Edit. universelle, Bruxelles, 1947, 312 pages.

L'auteur, aujourd'hui professeur de théologie à Louvain, a enseigné pendant cinq ans les questions bouddhiques au Séminaire pontifical de Kandy (Ceylan). Il a centré son livre, dont la lecture est captivante, sur trois paradoxes du bouddhisme.

1° *Le paradoxe historique.* On n'a pu jusqu'ici, sous l'amoncellement des légendes concernant le Bouddha, rencontrer le terrain historique. Les espoirs qui, il y a un demi-siècle, suscitaient des enthousiasmes, semblent déjà voués à la désillusion. Cependant, même si l'on tient que le Bouddha n'a jamais existé, il reste que le bouddhisme vit par sa tradition et sa légende. Et, tout compte fait, il est plus vraisemblable de croire à un Bouddha historique, dont on ne sait rien, que de tenter d'expliquer le bouddhisme sans l'existence du Bouddha. Quoiqu'il en soit, l'essentiel du bouddhisme consiste dans l'annonce transcendante par rapport à l'histoire, d'une libération qui est possible à l'homme, et dont le Bouddha est donné comme le héraut et le type parfait.

2° *Le paradoxe doctrinal.* Comment le bouddhisme, qui est essentiellement une doctrine de l'impermanence du sujet humain, peut-il enseigner un salut définitif dans le nirwana? Le bouddhisme, en effet, est le contraire d'un matérialisme. Il s'efforce vers une délivrance transcendante au cosmos. Le nirwana est donné non comme un anéantissement, mais seulement comme un néant de troubles et de misères. Dès lors, comment ne pas voir une contradiction entre la doctrine bouddhiste d'un *moi-série*, totalement éteint à la mort, et la doctrine d'un nirwana, que le saint atteint dès ici-bas dans l'extase et dans lequel il entre définitivement à la mort? L'auteur estime pouvoir lever cette contradiction en disant que dans la mesure où la personnalité est, dans le registre de l'activité morale, objet de conquête, elle ne peut se trouver qu'au terme de la vie. Mais cette réponse nous paraît inefficace, car la personnalité morale, qui est objet de conquête, suppose, comme d'ailleurs n'importe quel acte de la vie morale, la personnalité ontologique et la subsistance de l'âme spirituelle. L'auteur écrit: « La définition de la personne généralement admise dans notre philosophie scolastique est celle d'un individu subsistant dans une nature intellectuelle. Telle quelle, la définition est *pleinement* vérifiée pour les bouddhistes dans le nirwana. Elle ne l'est que *partiellement* dans le

cycle de l'impermanent... », p. 214. Mais la définition métaphysique de la personne n'admet pas de réalisation *partielle*. Il serait vain d'en appeler contre cette évidence à Le Senne et Gabriel Marcel, p. 236.

3° *Le paradoxe religieux*. C'est le plus effrayant. A le juger selon sa teneur authentique, représentée par la tradition du Petit Véhicule, le bouddhisme est une religion athée. « Le Bouddha de la littérature n'est pas un dieu. Il est l'homme pleinement réalisé dans son effort de conquête sur soi et sur l'univers. Et c'est à ce titre qu'il dépasse tous les êtres. La littérature pâlie ne laisse aucune hésitation à ce sujet », p. 243. Disons: le bouddhisme est un pélagianisme parfait: « L'idée de grâce, c'est-à-dire d'un don gratuit et surnaturel semble totalement absente de la littérature du Petit Véhicule », p. 245. « Le salut ne suppose pas une grâce que l'on accepte librement et sans laquelle l'effort purement humain ne peut rien », p. 297. Le Bouddha s'applique à détruire l'ancienne foi en un dieu suprême, Brahma, créateur de toutes choses. Le salut est en l'homme qui par son ascèse dominera le monde: « L'athéisme bouddhiste est essentiellement l'affirmation de la présence libératrice de la sainteté parfaite au centre même du monde », p. 288. Plus tard, dans le Grand Véhicule, tous les dieux de l'Inde feront leur entrée dans le bouddhisme, mais à titre d'êtres finis et mortels: « Les dieux sont inférieurs au Bouddha, tout simplement parce qu'ils sont, selon la conception bouddhiste, des êtres humains en possession d'un bonheur transitoire, au lieu que la béatitude du Bouddha est faite de son triomphe sur l'impermanent », p. 242. Le Bouddha est la fructification de l'univers à l'intérieur de chacun de ses cycles cosmiques multi-millénaires: c'est à ce titre qu'il est le précurseur et le sauveur des hommes. Ceci bien établi par l'auteur, comment ne pas s'étonner du concordisme trop facile avec lequel il rapproche, à la fin de son livre, bouddhisme et christianisme: « Un Sauveur qui s'identifie parfaitement la Sagesse suprême, qui s'offre comme le modèle de tous et, par l'enseignement détaillé d'une doctrine de salut, donne à chacun la possibilité d'atteindre à la sagesse qu'il a lui-même conquise, qui fonde une Eglise, sanctifie les choses par le contact avec son corps, associe l'univers entier à son œuvre de salut: c'est là un premier terrain de rencontre » avec le christianisme, p. 297 ?

Nous envisagerions les choses d'une autre manière: « Dans le mystère de l'Incarnation, dit saint Thomas, il faut considérer bien plus le *mouvement de descente de la plénitude divine* dans la nature humaine, que le *mouvement de progrès* par lequel une nature humaine préexistante se tournerait vers Dieu ». La délivrance bouddhique est donc *avant tout* une défiguration de la délivrance chrétienne, et *ensuite seulement* un pressentiment de cette délivrance. Et il faudrait encore, bien sûr, insister sur le fait que la prédication chrétienne vient éveiller dans le secret des âmes, des grâces tombées de ce Verbe qui illumine tout homme.

Les spécialistes sont unanimes à louer la clarté de cet ouvrage. Selon Pierre Johanns, S. J., c'est « un palais de cristal ». Il loue beaucoup le P. Taymans d'avoir dit qu'avec le bouddhisme « nous avons affaire avec une espèce d'existentialisme; ce fait explique beaucoup de choses qui autrement demeurent inintelligibles » (Nouvelle Revue Théologique, 1949, pp. 859-863). Même si le bouddhisme est un existentialisme, (on disait autrefois un moralisme), il doit se juger en fonction, non de l'existentialisme, mais de la Sagesse. C'est ce que s'efforce de faire ici Pierre Johanns. Il remarque qu'au moment où, par le mahayana, le bouddhisme rejoint l'hindouisme, Dieu et l'âme, si longtemps exilés, font leur entrée dans le bouddhisme. Il pense que la meilleure manière d'éclairer le bouddhisme serait de lui révéler les mystiques chrétiens: « Leur connaissance infiniment obscure est, disent-ils, la plus sanctifiante et la plus salutaire; elle leur permet de s'enfoncer jusque dans leur néant qu'ils sentent alors si intimement. On comprend dès lors comment on transcende le bouddhisme et comment ses adeptes doivent penser qu'il y a plus de choses au ciel et sur la terre que ce dont parle leur religion ».

Ni chez Taymans, ni chez Johanns nous n'avons rencontré la distinction si féconde quand on étudie l'Inde ou l'Islam, entre « mystique naturelle » et « mystique surnaturelle », mise en lumière par les récents travaux de Jacques Maritain, d'Olivier Lacombe, de Louis Gardet.

Charles Journet

ROMANO GUARDINI, *Mythe et révélation*, dans le recueil *L'humanisme et la grâce*, Semaine des Intellectuels catholiques, 1950.

Considérons d'abord *le mythe de la création*. Les *cosmogonies mythiques* nous parlent « d'un être divin dont les transformations produisent le monde, ou bien d'un démiurge qui donne au monde sa forme. Le monde apparaît ici comme éternel, et la création comme un processus qui se déroule à l'intérieur du monde: elle n'est pas une véritable création, mais une émanation, ou une formation. La *Genèse* dit au contraire : Dieu a créé le monde réellement et totalement. Il n'a

pas produit le monde par une émanation de son être propre, car entre le monde et lui la différence est absolue; et s'il y a un chaos, il n'est pas éternel, mais créé lui aussi. Ainsi il existe un commencement qui est vraiment *le* commencement. Par là, l'atmosphère du mythe est éliminée. Rien ne manquerait si le monde manquait. Dieu suffit. Pourquoi donc le monde existe-t-il ? Parce que Dieu a voulu qu'il fût. En face de cette affirmation que dit *le mythe* ? Il dit: le monde seul existe, il est le tout, il est plus que Dieu, Dieu lui appartient, Dieu est son mystère ».

Considérons maintenant *le mythe du sauveur:* le soleil délivre des angoisses de la nuit, le printemps de l'hiver, l'enfant de la mort. Il s'agit toujours d'une délivrance à l'intérieur du monde. La Révélation annonce un Sauveur et une rédemption accomplie par lui. « Mais il ne s'agit pas d'une libération à l'intérieur du monde qui conduit sans cesse à de nouvelles entraves: il s'agit d'une délivrance absolue du péché. Le Christ nous délivre, non pas pour un salut situé dans le monde. »

Mais la Révélation ne s'en tient pas là. « Elle montre comment les vérités que contient le mythe peuvent être incorporées à l'existence du croyant. La religion de Mithra a honoré le *sol invictus* comme vainqueur des ténèbres. L'Eglise du IV^me^ siècle dit que la lumière est un signe de rédemption, mais qui porte notre esprit au delà du monde, vers le salut véritable. L'Eglise va donc utiliser l'année solaire pour exprimer la rédemption chrétienne. Ce n'est pas Mithra qui est *le soleil*, mais le Christ. Le résultat, c'est le cycle de l'année liturgique, conception dont on ne louera jamais assez la génialité. Au IV^me^ siècle, on déclare que le jour qui marque la naissance du nouveau soleil, le 25 décembre, est le jour anniversaire de la naissance du Christ, et on le célèbre par la fête de Noël. »

Qu'ajouterons-nous à ces vues ? Deux choses. 1° Ce sont les *mythes religieux* de la création et de la rédemption, que Guardini compare à la révélation. Il déclare que le mythe vient du péché. Et il convient que le mythe contient une vérité. C'est pourquoi, dans notre *Petit catéchisme des origines du monde*, nous avons défini le mythe religieux: *la corruption d'une vérité révélée.*

2° Mais l'erreur serait de voir un péché à l'origine du *mythe comme tel.* Il était normal que l'homme passât de la *mentalité mythique ou magique*, c'est-à-dire où l'imagination est à l'avant-scène, à la *mentalité rationnelle et scientifique,* où la raison est à l'avant-scène; en d'autres termes le *régime nocturne* de la raison devait précéder le *régime solaire* de la raison. Si Guardini avait indiqué, au moins par un mot, cette vue, qu'on trouvera approfondie par J. Maritain, voir *Signe et Symbole*, dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, il aurait prévenu une méprise de ses lecteurs, et ajouté une profondeur à son essai.

Charles Journet

V. FALLON, S. J., *Principes d'économie sociale,* 7^e^ édit., Bruxelles-Namur, 1949.

On se félicite de la réédition de cet ouvrage dont il faut louer la richesse d'information et la clarté d'exposition. On aurait aimé cependant le voir apporter quelques perfectionnements: en particulier un jugement proprement moral aurait pu éclairer davantage divers problèmes, traités souvent d'une manière purement technique. Il eût été d'ailleurs facile à l'auteur de répondre à ce vœu, et son introduction sur la subordination de l'économie à la morale le laissait espérer. A cette introduction, pourtant, nous ajouterions plus d'un correctif tenant compte des pénétrantes élucidations fournies par M. Maritain sur une philosophie morale adéquatement prise et sur l'incapacité radicale pour l'économie de se constituer comme science véritable sans son raccord essentiel à la morale. Il est douteux qu'un lecteur non initié soit en mesure de faire lui-même ces rétablissements difficiles mais indispensables et exigés avec tant d'insistance par les encycliques et les allocutions des derniers papes.

Humbert-Thomas Conus, O.P.

PIERRE-HENRI SIMON : *L'homme en procès.* Neuchâtel, la Baconnière 1950.

Ce livre témoigne d'une pensée accueillante et ferme, d'une sympathie intelligente et d'une modestie courageuse: La compréhention ne dispense pas de juger. L'humanisle dont se réclame P.H.S. et qu'il défend avec et contre les écrvains qu'il étudie ici, ne nous immobilise en aucun point du temps ou de l'espace. Mais d'où qu'il vienne, il lui demande de garantir la dignité de l'homme et d'assurer un sens à sa vie. Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry proposent l'exemple d'usse recherche méritoire, d'un effort inégalement pathétique. Les résultats auxquels ils parviennet, il faut les apprécier. Décevants ou insuffisants. Mais aucun de ces écrivains, sauf le noble Saint-Exupéry, n'est au bout de sa carrière....

Si le chapitre sur Sartre, peut sembler, en son élégante clarté, un peu rapide (et contestable l'interprétation des *Mains Sales*), les pages sur Camus nous paraissent particulièrement perspicaces et chaleureuses. Mais tout l'ouvrage est à lire.

F. B.

NOVA ET VETERA

paraîtra en 1950 en quatre numéros.

ÉDITEUR: FRAGNIÈRE FRÈRES, FRIBOURG (SUISSE)

Prix de l'abonnement:

Suisse: Fr. 10.—, le numéro: Fr. 2.50;

Belgique et Luxembourg: Fr. 100.—, le numéro: Fr. 30.— ;

France: Fr. 700.—, le numéro: Fr. 180.—. Compte courant postal 608 778, *M. Bernard Anthonioz, 37, avenue Rapp (PARIS VII^e^);*

Directeur : Charles Journet, Fribourg (Suisse)

Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kaelin, O. P., 14, rue du Botzet, Fribourg.