NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

JACQUES MARITAIN • *Le Peuple et l'Etat*, Définitions des notions : Communauté, Société, Nation, Corps politique, Etat, Peuple 81

FRANÇOIS BOUCHARDY • *Note sur l'acte gratuit*, De Gide à Sartre 101

*** • *Edith Stein (1891-1942)*, De Husserl à Thomas d'Aquin et Jean de la Croix 110

C. J. • *L'église du plateau d'Assy* 122

LUCIEN SCHWOB • *La société et les artistes de l'ère mécanicienne*. 126

M.-D. PHILIPPE, O. P., professeur à l'Université de Fribourg • *Exposé de la phénoménologie de M. Merleau-Ponty* 132

CHARLES JOURNET • *Chronique sur la phénoménologie existentialiste*. 147

BIBLIOGRAPHIES • Marcelle Auclair, *La vie de sainte Thérèse d'Avila* • Vladimir Soloviev, *Conscience de la Russie* • Marcel Strub, *Théodore Strawinsky* • François Jost, *Alexandre Vinet, interprète de Pascal.*

XXVIE ANNÉE - No 2 - AVRIL-JUIN 1951

ÉDITIONS DESCLÉE & Cie · TOURNAI · PARIS · ROME
Société de Saint-Jean l'Evangéliste

Tout intellectuel catholique connaît ces noms :

GUÉRANGER QUI NOUS A DONNÉ L'ŒUVRE DE BASE DU MOUVEMENT LITURGIQUE

L'Année Liturgique

Disponible dans une **édition toute nouvelle,** mise à jour, en 5 volumes. Environ 1000 pages par volume, papier mince, caractères très lisibles, broché ou toile, présentation très soignée. — Ont paru en 1950 vol. I, II et III. Autres vol. sous presse. Format in-18.

CAYRÉ QUI NOUS FAIT CONNAITRE LES GRANDS COURANTS THÉOLOGIQUES DE L'ÉGLISE

Précis de Patrologie et Histoire de la Théologie

Manuel en 3 volumes, in-8, Vol. I (Des origines à la mort de saint Augustin) 768 pages. Vol. II (Fin de la littérature patristique et les grands continuateurs des Pères) 934 pages. Vol. III (Maîtres modernes de la vie chrétienne, 614 pages.

THONNARD QUI NOUS INITIE A LA PHILOSOPHIE PAR SES MANUELS TRÈS APPRÉCIÉS

Précis de Philosophie

Le plus récent manuel catholique de philosophie en harmonie avec les sciences modernes. Petit in-8 1792 pages, **paru 1950.**

Précis d'histoire de la Philosophie

Manuel de 963 pages plus 54 pages de tables très complètes. Petit in-8.

Extraits de grands Philosophes

Manuel de 852 pages. Petit in-8.

En vente ds toutes les bonnes librairies. Demandez prospectus et catalogues

ÉDITIONS DESCLÉE & Cie · TOURNAI · PARIS · ROME
Société de Saint-Jean l'Evangéliste

Le peuple et l'Etat

Aux reproches tour à tour insidieux ou cyniques des régimes totalitaires, la démocratie s'est trop souvent contentée de n'opposer que des arguments pragmatiques *et de demeurer sur la défensive. Sentant le besoin urgent de justifier* en raison *les postulats fondamentaux d'une charte démocratique authentique et vraiment respectueuse de la dignité humaine, la Fondation Walgreen pour l'Etude des Institutions américaines, à Chicago, a demandé à Jacques Maritain, actuellement professeur à l'Université de Princeton, New-Jersey, une série de sept leçons, où seraient discutées et établies les notions fondamentales pouvant servir de point de départ aux recherches et aux approfondissements d'une philosophie de l'organisme politique et de la démocratie. Ces sept leçons, faites l'an dernier à l'Université de Chicago, viennent de paraître en volume sous le titre* Man and the State [1].

Quand on réfléchit sur les rapports de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, on n'est pas long à constater qu'à l'effort considérable des philosophies de l'âge moderne, les manuels de la philosophia perennis *se contentent fréquemment d'opposer une philosophie sans doute construite originairement sur l'analyse rationnelle de l'univers, mais utilisée principalement, pendant tout le moyen âge, par la foi divine comme un moyen d'exposition et comme une servante, et si fortement influencée par cette séculaire subordination, qu'elle a pris en quelque sorte l'habitude de se suspendre à la théologie, et qu'elle n'a plus guère eu le temps, mises à part quelques brillantes exceptions, de revivifier et de rafraîchir ses racines terrestres. Il en est résulté que ce que les manuels nous donnent comme une philosophie chrétienne risque bien souvent de n'être autre chose,* surtout en certains traités comme la morale, *qu'une théologie coupée de ses attaches surnaturelles et travestie pour la circonstance en philosophie.*

D'où le vœu ardent qu'il naisse maintenant, alors que notre connais-

[1] The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 220 pages.

sance de la nature et notre expérience des comportements humains se sont si prodigieusement enrichies, une authentique philosophie chrétienne, assez forte pour reprendre sous un ciel chrétien, mais à partir d'en bas, le travail d'élaboration des notions, *commencé par la philosophie grecque, et utilisé au moyen âge d'une manière si large et si féconde.*

C'est la tâche immense entreprise par Jacques Maritain, pour laquelle il a librement résilié, après trois ans de services, son mandat d'Ambassadeur de la France auprès du Saint-Siège, et à laquelle il se dévoue dans le seul pays qui voulut bien alors lui offrir la possibilité d'une vie d'enseignement, d'études et de recherches. Les Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, *qui viennent de paraître à Paris* [1], *sont un fragment, donné en leçons pendant l'été de* 1949, *à l'Eau-Vive, Soisy-sur-Seine, du grand cours sur l'*Ethique *qu'il professe en anglais depuis trois ans à l'Université de Princeton. Le livre* Man and the State, *limpide, puissant, paisible comme un traité de saint Thomas, est un condensé de vingt-cinq années de réflexions et d'expériences en matière politique ; et, de ce fait même, comme le point de départ, indéfiniment fécond, d'une philosophie politique qui se présente,* non pas comme un décalque et une rationalisation de certaines thèses théologiques touchant les rapports de l'Eglise et du temporel, mais comme une discipline autonome, replongée dans ses sources vives, et éclose sous la lumière d'un ciel chrétien, catholique.

Le seul « défaut » de ce livre est, à nos yeux, d'être écrit en anglais ; et comme il y a peu d'espoir que l'auteur veuille lui-même le récrire en sa langue maternelle, ou qu'on en puisse faire, du moins sans trop tarder, une traduction française qui lui agrée, le seul parti que nous puissions prendre est d'essayer de résumer pour notre usage, le moins mal possible, les principales vues de chaque chapitre. Nous ne visons pas à faire ici une traduction intégrale, mais à présenter à ceux qui ne lisent pas l'anglais des textes suffisamment liés et complets pour ne pas trahir la pensée de l'auteur.

Sept chapitres composent le livre Man and the State : *Le peuple et l'Etat ; Le concept de souveraineté ; Le problème des moyens ; Les droits de l'homme ; La charte de la démocratie ; L'Eglise et l'Etat ; Le problème du gouvernement mondial. Il n'est question ici que du premier de ces sept chapitres.*

---

[1] Collection Cours et Documents, chez Téqui, Paris, 1951, 196 pages.

C'est une tâche ingrate, mais nécessaire, d'élever au plan scientifique et philosophique des notions tirées de la vie commune et chargées de significations mouvantes comme celles de *nation, corps* (ou *société*) *politique, Etat.* Leur confusion systématique a été un désastre pour l'histoire moderne.

1. Communautés et sociétés

Distinguons préliminairement les mots *communauté* et *société.* La vie sociale rassemble les hommes en raison d'un certain objet commun.

Dans la *communauté,* l'objet est un *fait,* antérieur aux déterminations de l'intelligence et de la volonté humaines, et qui agit indépendamment d'elles pour créer une psychè inconsciente commune, une sensibilité et des structures psychologiques communes, des mœurs communes.

Dans la *société,* l'objet est une *tâche* à accomplir, ou une *fin* à viser, qui dépendent de la détermination de l'intelligence et de la volonté humaine, et qui présupposent l'activité — ou la décision, ou du moins le consentement — de la raison des individus : ainsi, dans la société, l'élément objectif et rationnel de la vie sociale émerge explicitement et prend le rôle directeur. Une entreprise commerciale, une association scientifique, et surtout le corps politique, sont des *sociétés ;* les groupes régionaux, ethniques, linguistiques, les classes sociales sont des *communautés.* Les tribus, les clans sont des communautés qui préparent la voie à la société politique.

La *communauté* est un produit de l'instinct et de l'hérédité dans des circonstances et des structures historiques données ; la *société* est un produit de la raison et de la force morale, de l'antique *virtus.*

Une société suscite toujours autour d'elle des communautés et des sentiments communautaires ; mais jamais une communauté ne devient société, bien qu'elle puisse être le sol naturel d'où sortira, par la raison, une organisation sociale.

2. La nation

La *nation* est une communauté, non une société. Elle est l'une des plus importantes, et peut-être la plus complexe et la plus complète, des communautés engendrées par la vie civilisée. Les temps modernes ont dû faire face à la tension qui oppose la *nation* et une autre impor-

tante communauté humaine, la *classe:* pratiquement, le dynamisme de la nation est apparu plus fort, car il est enraciné plus profondément dans la nature.

Nation vient de *naître,* mais la nation n'est pas une entité biologique, comme la race. Elle est une entité éthico-sociale, fondée sur la naissance et la lignée, mais en y incluant toutes les connotations morales de ces termes : naissance à la vie de raison et aux activités de civilisation ; lignée des traditions familiales, de la formation sociale et juridique, de l'héritage culturel, de la communauté des vues et des comportements, des souvenirs historiques, des souffrances, des aspirations, des espérances, des préjugés, des ressentiments.

Une *communauté ethnique,* en général, peut être définie comme une *communauté de manières typiques de sentir* (*community of patterns of feeling*), enracinées physiquement dans l'unité d'origine du groupe, et moralement dans l'unité de son histoire. Elle devient une *nation* quand cet état de choses entre dans la sphère de la prise de conscience ; en d'autres mots, quand le groupe ethnique *devient conscient* du fait qu'il constitue une communauté de manières typiques de sentir — qu'il a une psychè commune inconsciente —, qu'il possède sa propre unité et individualité, sa propre volonté de durer dans l'existence. Une nation est une communauté d'hommes qui savent comment l'histoire les a réunis, qui chérissent leur propre passé, et qui s'aiment tels qu'ils sont ou s'imaginent être, non sans une sorte d'inévitable introversion. L'éveil progressif des consciences nationales a été l'un des traits caractéristiques de l'histoire moderne. C'est chose normale et bonne en elle-même, mais qui finalement s'est exacerbée, et a donné lieu à la plaie du *nationalisme,* lorsque — et probablement parce que — le concept de nation et le concept d'Etat ont été bloqués et confondus d'une manière funeste et explosive.

La nation a — ou a eu — un sol, un pays, ce qui veut dire, non comme pour l'Etat, une aire territoriale soumise à son pouvoir et à son administration, mais un berceau de vie, de travail, de souffrances et de rêves. La nation a une langue — bien que les groupes linguistiques et nationaux ne coïncident pas toujours pleinement. La nation fleurit en institutions — dont la création cependant dépend plus de la personne et de l'esprit de l'homme, ou de la famille, ou de groupes particuliers dans la société, ou du corps politique, que de la nation elle-même. La nation a des droits, mais qui sont les droits des per-

sonnes humaines à participer aux valeurs humaines particulières de l'héritage national. La nation a une vocation historique, qui est non pas *sa propre* vocation (comme s'il y avait des monades nationales primordiales et prédestinées, dont chacune serait investie d'une suprême mission), mais seulement une forme particulière, historique et contingente, de la vocation de l'homme à déployer et à manifester la multiplicité de ses propres potentialités.

Malgré tout cela, la nation n'est pas une société ; elle ne franchit pas le seuil du royaume politique. Elle est une communauté de communautés. Comme toute autre communauté, la nation est « acéphale » : elle a ses élites et ses centres d'influence, mais pas de tête ou d'autorité qui régit ; des structures, mais pas de forme raisonnable ou d'organisation juridictionnelle ; des passions et des rêves, mais pas de bien commun ; de la solidarité mutuelle, de la fidélité, de l'honneur, mais pas d'amitié civique ; des comportements et des mœurs, mais pas de normes formelles. Elle n'en appelle pas à la liberté et à la responsabilité de la conscience personnelle, elle distille dans les personnes humaines une seconde nature. Elle est un type général d'orientation pour la vie privée, elle n'est pas un principe d'ordre public. Et ainsi, en réalité, le groupe national ne peut pas *se transformer lui-même* en une société politique. Une société politique peut progressivement se dégager d'une vie sociale en laquelle fonctions politiques et activités communautaires étaient d'abord confondues ; l'idée de corps politique peut surgir du sein d'une communauté nationale ; mais la communauté nationale n'est jamais qu'un milieu propice à cet enfantement. En elle-même, l'idée de corps politique relève d'un ordre supérieur ; dès que le corps politique existe, il est quelque chose d'autre que la communauté nationale.

La précédente analyse nous fait comprendre la gravité, dans l'histoire moderne, de la confusion entre nation et Etat, du mythe de la « nation-Etat », et du soi-disant « principe des nationalités », entendu comme si chaque groupe national devait se constituer en Etat séparé. Une telle confusion a jeté à la fois la nation et l'Etat hors de leur voie. Le désordre a commencé au XIX^{e} siècle dans le théâtre démocratique. Il est devenu une pure folie dans la réaction antidémocratique du siècle présent. Considérons les résultats dans les cas les plus aigus.

Déracinée de son ordre essentiel, perdant de ce fait ses limites

naturelles au cours d'une croissance contre-nature, la Nation est devenue une divinité terrestre dont l'égoïsme absolu est sacré, et elle s'est emparée du pouvoir politique pour renverser tout ordre régulier parmi les peuples. L'Etat — une fois identifié à la nation, ou même à la race, et quand la fièvre des instincts de la terre eut envahi son propre sang — a vu s'exaspérer sa volonté de puissance ; il a entrepris d'imposer, par force de loi, un soi-disant type ou génie de la nation, devenant ainsi un Etat culturel, idéologique, césaro-papiste, totalitaire. En même temps, cet Etat totalitaire dégénérait, en perdant le sens de l'ordre objectif de la justice et de la loi, et en déclinant vers les tâches particulières des communautés tribales ou féodales. Aux liens universels et objectifs de la loi, et au réseau de relations spécifiques rattachant la personne individuelle au corps politique, furent substitués des liens personnels dérivés du sang, ou du rapport particulier de l'homme à l'homme, ou au clan, ou au parti, ou au chef.

Je viens de souligner la distinction de deux réalités sociologiques : la *communauté nationale* et la *société politique*. Mais, je l'ai déjà fait remarquer, dès qu'elle existe, une société donnée appelle, en elle ou autour d'elle, de nouvelles communautés. Quand une *société politique* s'est formée, quand elle a surtout une expérience centenaire d'amitié civique forte et authentique, elle donne naturellement naissance, au sein d'elle-même, à une *communauté nationale* d'un niveau plus élevé : soit par une prise de conscience plus parfaite de la communauté préexistante, soit par la formation même d'une nouvelle communauté nationale, dans laquelle les diverses nationalités sont fusionnées. Ainsi, au contraire exactement du soi-disant principe des nationalités, c'est ici la nation qui dépend de l'existence du corps politique, non le corps politique de l'existence de la nation. La nation ne devient pas un Etat. L'Etat provoque la nation à l'existence. Et ainsi une *Fédération d'Etats* multinationale, comme les Etats-Unis, est en même temps une *nation* multinationale. Le « principe des nationalités » se formulerait authentiquement comme suit : le corps politique doit développer simultanément son propre dynamisme moral et le respect des libertés humaines, à tel point que les communautés nationales qui sont contenues en lui verront d'une part leurs droits naturels pleinement reconnus, et tendront d'autre part spontanément à fusionner dans une communauté nationale unique, plus haute et plus complexe.

Comparons ici l'Allemagne, le vieil empire austro-hongrois, la France, les Etats-Unis. L'Allemagne est un complexe de nations, et s'est montrée incapable de constituer un corps politique authentique ; elle a compensé ce manque par une anormale exaltation du sentiment national, et l'anormale formation d'une nation-Etat. La double couronne d'Autriche-Hongrie a créé un Etat, mais s'est montrée incapable de produire une nation. La France et les Etats-Unis ont été privilégiés tant par les circonstances que par un sens de la liberté et du rôle fondamental dans la vie politique du libre choix et du consentement du peuple : ici et là s'est formée une nation unique, centrée sur le corps politique — nation dont l'unité, qui est plénière, résulte en même temps de souffrances centenaires, et d'un processus incessant de renouvellement. Nous pouvons donc, pratiquement, parler de nation américaine ou de nation française, pour désigner le corps politique américain ou français. Mais cette synonymie pratique ne doit pas nous tromper ni nous faire oublier la distinction fondamentale entre communauté nationale et société politique.

3. Le corps politique

A la différence de la *nation*, le *corps politique* et l'*Etat* relèvent du plan de la société, voire de la société dans sa forme la plus haute, « parfaite ». Ces deux derniers mots, de corps politique et d'Etat, sont regardés en notre âge moderne comme synonymes, et le second tend même à supplanter le premier. Mais si nous voulons écarter de graves malentendus, il nous faut distinguer nettement l'Etat et le corps politique. Ils diffèrent entre eux comme la partie diffère du tout. Le *corps* ou *société politique* est le tout ; l'*Etat* est une partie, la partie principale de ce tout.

La *société politique*, requise par la nature et construite par la raison, est la plus parfaite des sociétés temporelles. Elle est une réalité humaine concrète et plénière, tendant à un bien humain concret et plénier — le bien commun. Elle est œuvre de raison, née des obscurs efforts de la raison s'élevant au-dessus de l'instinct ; mais elle n'est pas plus « pure raison » que l'homme lui-même. Le corps politique a chair et sang, instincts, passions, réflexes, des structures et un dynamisme psychologique inconscients — tout cela soumis, au besoin par coercition légale, à l'empire d'une idée et de décisions rationnelles.

La justice est la première condition d'existence du corps politique, mais l'amitié est la forme même qui lui donne la vie. Il tend vers une communion réellement humaine et librement constituée. Il vit du respect des personnes humaines et de leur don d'elles-mêmes. Elles sont prêtes à engager pour sa cause leur propre existence, leurs biens et leur honneur. Le sens civique est fait du sens de ce respect et de ce mutuel amour, comme du sens de la justice et de la loi.

L'homme tout entier — mais non en raison de son moi tout entier ni de tout ce qu'il est et a — est partie de la société politique [1] ; et ainsi toutes ses activités communautaires, comme aussi toutes ses activités personnelles, importent au tout politique. Comme nous l'avons dit, une communauté nationale d'un niveau humain plus élevé se constitue spontanément en vertu de l'existence même du corps politique, et devient à son tour partie de la substance de ce dernier. Rien n'importe davantage, dans l'ordre de la causalité matérielle, à la vie et à la préservation du corps politique, que l'énergie accumulée et la continuité historique de cette communauté nationale qu'il a lui-même appelée à l'existence. On pense ici surtout à un héritage de structures reçues et non remises en question, de coutumes stables et de sentiments communs profondément enracinés, qui introduit dans la vie sociale elle-même quelque chose du déterminisme physique des données de la nature et de la force vitale inconsciente propre aux organismes végétaux. A cela s'ajoutent une expérience commune non héritée, et ces instincts moraux et intellectuels qui constituent une sorte de sagesse empirique, pratique, plus profonde, plus dense, plus proche du dynamisme caché et complexe de la vie humaine que toute construction artificielle de la raison.

Outre la *communauté nationale* et les autres communautés de la nation, le corps politique contient, dans son unité supérieure, les *unités familiales*, dont les droits et les libertés essentiels sont antérieurs à lui-même, et une multitude d'autres *sociétés particulières*, qui proviennent de la libre initiative des citoyens et pourront être aussi autonomes que possible. Voilà l'élément du pluralisme inhérent à chaque vraie société politique. Chaque sorte de loi, depuis les règles

---

[1] Cf. *La personne et le bien commun*, Paris, 1947, p. 63. C'est ainsi que l'homme tout entier est engagé dans une compétition sportive, mais non en raison de tout ce qu'il est.

spontanées et informulées des groupes, jusqu'à la loi coutumière et à la loi au plein sens du terme, contribue à l'ordre vital de la société politique. Puisque, dans la société politique, l'autorité vient d'en bas [1], à travers le peuple, il est normal que tout le dynamisme de l'autorité dans le corps politique soit fait d'autorités partielles qui se hiérarchisent jusqu'à l'autorité suprême de l'Etat. Bref, la prospérité publique et l'ensemble de l'ordre législatif sont des parties essentielles du bien commun du corps politique, mais ce bien commun suppose des éléments humains plus nombreux, plus riches, plus concrets, car il est par nature la bonne vie humaine de la multitude, et est commun à la fois au *tout* et aux *parties*, à savoir aux personnes sur lesquelles il se reverse et qui doivent en bénéficier. Le bien commun n'est pas seulement la collection des avantages et des services que présuppose l'organisation de la vie commune : saines finances, forces militaires redoutables, justes lois, bonnes coutumes, sages institutions, souvenirs et gloires historiques, traditions vivantes, trésors culturels. Le bien commun suppose en outre l'intégration sociologique de toute la conscience civique : vertus politiques, sens de la loi et de la liberté ; de toute l'activité : prospérité matérielle, richesses spirituelles ; d'une sagesse héréditaire inconsciemment à l'œuvre ; de la rectitude morale : justice, amitié, bonheur, vertu, héroïsme, des membres individuels du corps politique. Pour autant que toutes ces choses sont dans une certaine mesure *communicables* et réversibles sur chaque membre, l'aidant à parfaire sa vie et sa liberté de personne, elles constituent ensemble la bonne vie humaine de la multitude.

4. L'Etat

De cette énumération des facteurs du corps politique, il résulte que le corps politique diffère de l'Etat. L'Etat n'est que la partie du corps politique chargée spécialement de maintenir la loi, de promouvoir la prospérité et l'ordre publics, et d'administrer les affaires publiques. L'Etat est une partie, *spécialisée* dans les intérêts du *tout*. Ce n'est pas un homme ou un corps d'hommes ; c'est un ensemble d'institutions disposées en machine dirigeante. Cette sorte d'œuvre d'art vient de l'homme, utilise des énergies et des cerveaux humains,

[1] Cf. PIE XII, Osservatore Romano, 3 octobre 1945.

et n'est rien sans l'homme ; mais elle constitue comme une incarnation supérieure de la raison, une superstructure impersonnelle et permanente, dont le fonctionnement peut être appelé rationnel au second degré, du fait que l'activité de la raison en elle, s'y trouvant liée par la loi et par un système de régulations universelles, est plus abstraite, plus décantée des contingences de l'expérience et de l'individualité, et aussi plus étrangère à la pitié, que dans nos vies individuelles.

L'Etat n'est pas, comme Hegel l'a cru, la suprême incarnation de l'Idée ; l'Etat n'est pas une sorte de surhomme collectif ; l'Etat n'est qu'un service, une institution (*agency*) ayant le droit d'user du pouvoir et de la coercition, mise sur pied par des experts et des spécialistes en matière de prospérité et d'ordre publics, un instrument au service de l'homme. Mettre l'homme au service de cet instrument, c'est une perversion politique. La personne humaine en tant qu'individu est pour le corps politique, et le corps politique est pour la personne humaine en tant que personne. Mais l'homme n'est pas un outil au service de l'Etat. L'Etat est pour l'homme.

Quand nous disons que l'Etat est la partie supérieure du corps politique, cela veut dire qu'il est supérieur aux autres organes ou parties collectives de ce corps ; mais cela ne veut pas dire qu'il est supérieur au corps politique lui-même. Cette partie, en tant que telle, est inférieure au tout. L'Etat est inférieur au corps politique comme tout, il est au service du corps politique comme tout. L'Etat est-il la *tête* du corps politique ? A peine, car dans l'être humain la tête est un instrument de puissances aussi spirituelles que l'intelligence et la volonté, que le corps entier doit servir ; tandis que les fonctions exercées par l'Etat sont pour le corps politique, non le corps politique pour elles.

La doctrine que je viens de résumer, et qui regarde l'Etat comme une partie ou un instrument du corps politique, subordonné à lui, et doué de la plus haute autorité, non par son propre droit et pour sa propre cause, mais seulement en raison et dans la mesure des exigences du bien commun, peut être désignée comme la doctrine « instrumentaliste », qui fonde la notion *politique* authentique de l'Etat. Elle s'oppose à une tout autre notion, la notion *despotique* de l'Etat, basée sur une doctrine « substantialiste » ou « absolutiste ». Selon cette dernière doctrine, l'Etat serait un sujet de droit, c'est-

à-dire une personne morale, et par conséquent un tout ; en conséquence, l'Etat est ou bien surimposé au corps politique, ou destiné à l'absorber entièrement, et il jouit du pouvoir suprême en raison de son propre droit naturel, inaliénable, et pour sa propre cause.

Certes tout ce qui est grand et puissant a une tendance instinctive — et une tentation spéciale — à outrepasser ses propres limites. La puissance tend à accroître la puissance, la puissance de la machine tend sans cesse à étendre la machine, la suprême machine légale et administrative tend à l'autonomie bureaucratique : elle voudrait se considérer comme une fin, non comme un moyen. Ceux qui se spécialisent dans les affaires du tout ont une propension à se prendre eux-mêmes pour le tout : l'état-major à se prendre pour l'armée, les autorités ecclésiastiques pour l'Eglise, et l'Etat pour le corps politique. De ce fait même, l'Etat tend à s'assigner à lui-même un bien commun particulier — sa propre préservation et sa propre croissance —, distinct soit de la prospérité et de l'ordre publics qui représentent son but *immédiat*, soit du bien commun qui est son but *final*. Toutes ces déviations ne sont que des exemples d'excès ou d'abus « naturels ».

Mais il s'est passé quelque chose de plus caractéristique et de plus grave dans le développement de la théorie *substantialiste* ou *absolutiste* de l'Etat. Ce développement ne peut être compris que dans la perspective de l'histoire moderne et comme une conséquence des structures et conceptions particulières à l'empire médiéval, à la monarchie absolue de l'âge de la France classique, au gouvernement de la dynastie des Stuart en Angleterre. Il est significatif que le mot même d'*Etat* ne soit apparu qu'au cours de l'histoire moderne. La notion de l'Etat était contenue implicitement dans l'ancien concept de cité (πόλις, *civitas*), qui signifie essentiellement le corps politique, et plus encore dans le concept romain de l'empire : elle n'a jamais été explicitée dans l'antiquité. Suivant un processus historique hélas fréquent, c'est en même temps que se sont produits, d'une part, le développement *normal* de l'Etat, qui représentait en lui-même une acquisition saine et authentique, et, d'autre part, le développement de la conception philosophique et juridique *aberrante* et *absolutiste* de l'Etat.

Disons brièvement à ce propos qu'au moyen âge l'autorité de l'empereur, et au début des temps modernes l'autorité de la royauté absolue, était conçue comme descendant d'en haut sur le corps poli-

tique, et comme surimposée à lui. Pendant des siècles, l'autorité politique a été le privilège d'une « race sociale » supérieure, ayant droit — et croyant ce droit inné, immédiatement conféré par Dieu, inaliénable — d'assumer le pouvoir suprême, le gouvernement, la direction morale du corps politique, constitué, pensait-on, par un peuple encore mineur, capable sans doute de présenter des requêtes, de faire des remontrances ou des sommations, mais incapable de se gouverner lui-même. C'est ainsi qu'à l'âge baroque, pendant que la réalité de l'Etat et le sens de l'Etat prenaient progressivement forme en tant que grande institution juridique, le concept de l'Etat est apparu plus ou moins confusément comme le concept d'un tout — parfois identifié avec la personne du roi — surimposé au corps politique, l'enveloppant, exerçant le pouvoir d'en haut en vertu de son propre droit naturel et inaliénable —, en d'autres mots doué de souveraineté. Car, en sa signification authentique, qui dépend plus de la formation historique de son concept que des diverses définitions qu'en donnent les juristes, la souveraineté implique non seulement la possession réelle d'un droit au pouvoir suprême, mais un droit *naturel et inaliénable* à un pouvoir suprême, conçu comme *séparé* et *au-dessus* de ses sujets.

Au temps de la Révolution française, le concept même d'*Etat* considéré comme un tout en lui-même fut conservé, mais passa du roi à la nation, malheureusement identifiée avec le corps politique : nation, corps politique, Etat furent identifiés. Et le concept même de *souveraineté* — conçue comme un droit *naturel* ou *inné* et *inaliénable* à un pouvoir suprême *transcendant* — fut conservé, mais passa du roi à la nation. En même temps, en vertu d'une doctrine volontariste de la loi et de la société politique, l'Etat fut érigé en personne (une soi-disant personne morale) et en sujet de droit, de telle sorte que l'attribut de la souveraineté absolue, reconnu à la nation, devait inévitablement, en pratique, être réclamé et exercé par l'Etat.

C'est ainsi que la notion despotique ou absolutiste de l'Etat était ouvertement comptée parmi les principes démocratiques par les théoriciens de la démocratie — quand est venu Hegel, le prophète et le théologien de l'Etat totalitaire et divinisé. En Angleterre, les doctrines de John Austin ne tendaient qu'à apprivoiser les vieilles thèses du *Leviathan* de Hobbes. Comme on dit, par image, vingt têtes de bétail pour signifier vingt bêtes, on peut bien dire que la

partie principale du corps politique *représente* le tout politique ; mais dans la conception absolutiste de l'Etat, cette image est devenue réalité, l'Etat est hypostasié. Il est une monade métaphysique, une personne ; il est en lui-même un tout, il est *le* tout politique lui-même à son suprême degré d'unité et d'individualité. Ainsi, il absorbe en lui le corps politique dont il émane, aussi bien que les volontés individuelles ou particulières, qui, selon Jean-Jacques Rousseau, engendrent la Volonté générale, pour mourir et ressusciter mystiquement dans son unité. Et il jouit de la souveraineté absolue comme d'une propriété essentielle et d'un droit.

Ce concept de l'Etat, introduit dans l'histoire humaine, a conduit les démocraties à d'intolérables contradictions internes, dans leur vie domestique, et par-dessus tout dans la vie internationale. Il ne fait point partie des principes authentiques de la démocratie, et il n'appartient pas à la véritable inspiration et philosophie démocratique ; il appartient à un héritage idéologique aberrant, qui se nourrit de la démocratie comme un parasite. Durant le règne de la démocratie individuelle ou « libérale », l'Etat, érigé en absolu, a montré une tendance à se substituer lui-même au peuple, et à écarter ainsi le peuple de la vie politique dans une certaine mesure ; cela aussi a contribué à déchaîner les guerres entre nations qui ont troublé le XIX^{e} siècle. Néanmoins, après l'ère napoléonienne, les pires implications de ce processus d'absolutisation de l'Etat furent enrayées par la philosophie démocratique et la pratique politique qui prévalurent alors. C'est avec l'avènement des régimes et des philosophies totalitaires que ces pires implications éclatèrent. L'Etat, érigé en absolu, a révélé sa vraie face. Notre époque a eu le privilège de contempler le totalitarisme étatiste de la Race, avec le nazisme germanique ; de la Nation, avec le fascisme italien ; de la Communauté économique, avec le communisme russe.

Un point demande à être souligné. Le devoir le plus urgent des démocraties est aujourd'hui de développer la justice sociale, d'améliorer l'économie mondiale, de se défendre contre les menaces totalitaires du dehors et contre l'expansion mondiale du totalitarisme. Mais la poursuite de ces objectifs entraîne inévitablement le risque de faire contrôler d'en haut par l'Etat de trop nombreux services de la vie sociale ; et nous serons inévitablement contraints d'accepter ce risque, aussi longtemps que le corps politique n'aura pas été

renouvelé dans sa propre conscience et dans ses propres structures, que le peuple n'aura pas été mis en état d'exercer plus effectivement sa liberté, et que l'Etat ne sera pas devenu un instrument réel du bien commun de tous. Alors seulement, cette institution suprême que la civilisation moderne a rendue de plus en plus nécessaire à la personne humaine dans sa vie politique, sociale, morale, et même dans son progrès intellectuel et scientifique, cessera d'être en même temps une menace pour les libertés de la personne humaine, de l'intelligence et de la science. Alors seulement, les plus hautes fonctions de l'Etat, à savoir protéger la loi et faciliter le libre développement du corps politique, seront restaurées, et le sens de l'Etat sera retrouvé par les citoyens. Alors seulement, l'Etat connaîtra sa vraie dignité, qui est, non pas dans le pouvoir et le prestige, mais dans l'exercice de la justice.

5. Croissance normale et processus simultané de perversion de l'Etat

Sur ce point, je ne voudrais pas être mal compris. J'espère que les remarques qui précèdent ont établi avec assez de clarté qu'en aucune manière je ne condamne ou ne déprécie l'Etat, ni son étonnante croissance au cours de l'histoire moderne. Ce serait aussi peu clairvoyant que de condamner les progrès du machinisme, qui ont transformé le monde et qui pourraient devenir des instruments de la libération de l'homme. Depuis la dernière période du XIX^{e} siècle, l'intervention de l'Etat a été nécessaire pour remédier à l'oubli de la justice et de la solidarité humaine qui avait prévalu durant les premières phases de la révolution industrielle. Une législation sociale est une exigence du bien commun. Et sans le pouvoir de l'Etat — de l'Etat démocratique —, comment un corps politique libre pourrait-il résister à la pression ou à l'agression des Etats totalitaires ? La croissance de l'Etat, aux siècles modernes, comme machine *rationnelle et juridique*, avec son système intérieur de lois et de pouvoirs, son unité, sa discipline ; la croissance de l'Etat, au siècle présent, comme machine *technique*, avec son système d'interventions dans la vie sociale et économique, font en elles-mêmes partie d'un progrès normal.

Ce progrès a été entièrement corrompu dans les Etats totalitaires. Il reste un progrès, bien que sujet à de multiples risques, dans les

Etats démocratiques, spécialement pour ce qui touche au développement de la justice sociale.

On peut ne pas aimer la machinerie d'Etat ; je ne l'aime pas. Mais bien des choses que nous n'aimons pas sont nécessaires, non seulement en fait, mais aussi en droit. D'une part, la raison première pour laquelle les hommes, réunis en société politique, ont besoin de l'Etat, est l'ordre de la justice. D'autre part, la justice sociale est l'exigence cruciale des sociétés modernes. La conséquence, c'est que le premier devoir de l'Etat moderne est de promouvoir la justice sociale.

En fait, l'accomplissement de ce premier devoir suppose inévitablement des suppléances anormales du pouvoir de l'Etat, dans la mesure même où il a affaire à une société dont les structures de base sont déficientes par rapport à la justice. Ce sont ces déficiences qui sont la première cause du trouble. Et ainsi, quelles que soient nos objections théoriques, ou nos revendications particulières, même justifiées dans leurs sphères propres, elles apparaîtront comme de peu d'importance au prix de la nécessité vitale — non seulement matérielle mais encore morale — qui nous incombe de rejoindre les désirs et les droits si longtemps négligés de la personne humaine, jusque dans les couches les plus profondes et les plus larges de la société humaine.

A mon avis, le problème est ici de distinguer le progrès normal de l'Etat des notions fausses, liées au concept de souveraineté, qui le parasitent ; et aussi de modifier un statut arriéré de conditions qui, en lui imposant un trop lourd fardeau, l'expose à de graves déformations. Ce sont ces deux facteurs, à savoir ces conditions sociales arriérées et ces fausses notions absolutistes, qui donnent naissance au processus de perversion qui accompagne et parasite sa croissance normale. Comment décrire ce processus de perversion ? Il surgit — cela ressort de nos remarques précédentes — quand l'Etat se trompe sur lui-même en se considérant comme un tout, comme *le* tout de la société politique, et conséquemment prend sur lui d'exercer des fonctions et d'accomplir des tâches qui relèvent normalement du corps politique et de ses différents organes. C'est alors qu'apparaît ce qu'on a appelé « l'Etat paternaliste » : l'Etat qui ne se contente pas de *surveiller normalement*, du point de vue politique du bien commun, mais qui vise, dans la mesure où il juge que les intérêts

de la prospérité publique le demandent, à *organiser ou à contrôler directement* toutes les formes — économiques, commerciales, industrielles, culturelles, relatives à la recherche scientifique ou à la sécurité collective — de la vie du corps politique.

Signalons ici que ce qu'on appelle « nationalisation », et qui est en réalité « statisation », peut être opportun ou nécessaire en certains cas, mais doit par nature demeurer exceptionnel, et se limiter à cette sorte de services publics qui concernent immédiatement l'existence même, l'ordre, la paix intérieure du corps politique ; car alors le risque d'une mauvaise administration est un moindre mal que le risque de laisser prévaloir les intérêts privés. Le fait demeure que l'Etat a compétence dans les matières administratives, légales, politiques, mais qu'il est inévitablement lourd, gauche, oppressif, peu judicieux dans tous les autres domaines. Etre un directeur d'entreprise ou d'industrie, un initiateur dans les choses de la culture, de la science, de la philosophie, est contraire à la nature de cette suprême institution impersonnelle, abstraite en quelque sorte et séparée des particularités mouvantes, des tensions mutuelles, des risques et du dynamisme de l'existence sociale concrète.

En vertu d'un étrange embrouillement du vocabulaire, le mot *nationalisation* a une signification socialiste ; tandis que le mot *socialisation*, au contraire, s'il était entendu correctement, aurait plutôt des résonances personnalistes et pluralistes. Car, pris authentiquement, il signifie un processus d'intégration sociale par lequel s'associent, dans une entreprise singulière, non seulement le capital investi, mais aussi le travail et l'administration, et où toutes les personnes et les groupes participent, en quelque manière, à la co-propriété et à la co-administration. Ce processus n'est pas une destruction, mais une expansion de la propriété privée. Il dépend des efforts de la libre initiative, cherchant de nouvelles modalités économiques, dont les plus heureuses pourront être un jour sanctionnées par la loi. Et il résulte de la croissance naturelle du système de la libre entreprise, quand la conscience commune se rend compte de la fonction sociale de la propriété privée, et de la nécessité de donner des formes organiques et institutionnelles à cette loi de l' « usage commun », sur laquelle Thomas d'Aquin a particulièrement insisté.

Si notre structure sociale présente doit évoluer suivant une ligne normale, une première étape, nécessitée par les exigences de

la prospérité publique, consisterait pour l'Etat — comme cela s'est fait dans la vallée du Tennessee — à appuyer sur une large échelle des entreprises organisées, *non* par l'Etat et par l'administration centrale, mais sur place, par des entreprises privées coordonnées entre elles, et par les diverses communautés du peuple lui-même, sous la direction d'équipes responsables indépendantes. Ainsi, l'Etat lui-même provoquerait un mouvement progressif de décentralisation et de « déstatisation » de la vie sociale, préparant l'avènement d'un nouveau régime personnaliste et pluraliste.

L'étape finale, dans ce nouveau régime, surviendrait au moment où la stimulation par l'Etat ne serait plus nécessaire, et où toutes les formes organiques de l'activité sociale et économique, même les plus larges et les plus étendues, partiraient d'en bas, je veux dire de la libre initiative et de la tension mutuelle des groupes particuliers, des communautés de travail, des organisations coopératives, des associations et des fédérations de producteurs et de consommateurs, étagés et institutionnellement reconnus. Alors, un type déterminé de vie sociale, personnaliste et pluraliste viendrait à l'existence, dans lequel se développeraient de nouvelles formes de propriété et d'entreprise. Et l'Etat laisserait aux multiples organes du corps social la libre initiative et la libre organisation de toutes les activités qui par nature leur reviennent. Sa seule prérogative, sous cet aspect, serait sa prérogative authentique d'arbitrage et de contrôle suprême, réglant ces activités spontanées et autonomes du point de vue supérieur du bien commun.

Ainsi peut-être sera-t-il possible, dans un corps politique organisé pluralistiquement, de faire de l'Etat un service suprême s'occupant uniquement de contrôler en dernière instance l'activité des institutions nées de la liberté, dont le libre jeu exprimerait la vitalité d'une société intégralement juste dans ses structures de base.

En résumé, le bien commun du corps politique exige un réseau d'autorité et de pouvoir dans la société politique, et en conséquence un service spécial doué du pouvoir suprême, pour la cause de la justice et de la loi. L'Etat est ce service politique suprême. Mais l'Etat n'est ni un tout, ni un sujet de droit, ou une personne. Il est une partie du corps politique et, comme tel, inférieur au corps politique considéré comme un tout, subordonné à lui, et au service de son bien commun. Le bien commun de la société politique est le but *final* de l'Etat

et passe avant le but *immédiat* de l'Etat qui est le maintien de l'ordre public. L'Etat a un devoir primordial concernant la justice, et il doit l'exercer uniquement à la manière d'un contrôle suprême sur le corps politique jusque dans sa base et ses structures internes. En fin de compte, c'est le corps politique qui doit contrôler l'Etat, lequel cependant inclut dans sa propre trame les fonctions du gouvernement. A la pointe de la pyramide de toutes les structures d'autorité particulières, qui dans une société démocratique prendraient forme à partir d'en bas au sein même du corps politique, l'Etat jouit de la suprême autorité de contrôle. Mais cette suprême autorité, l'Etat la reçoit *du corps politique*, c'est-à-dire du peuple ; il n'y a pas un droit naturel au pouvoir suprême, que l'Etat posséderait de lui-même. Comme il résulterait d'une élucidation critique du concept de souveraineté, *l'autorité suprême de l'Etat ne peut en aucune manière être appelée souveraineté.*

Aux yeux d'une saine philosophie politique, il n'y a pas, dans la société politique, de souveraineté, c'est-à-dire de droit naturel et inaliénable à un pouvoir suprême *transcendant* et *séparé*. Ni le prince, ni le roi, ni l'empereur n'étaient réellement souverains, bien qu'ils portassent le glaive et les attributs de la souveraineté. *Ni l'Etat n'est souverain ; ni même le peuple n'est souverain, Dieu seul est souverain.*

6. Le peuple

Nous avons parlé de la nation, du corps politique, de l'Etat. Que dire maintenant du peuple ?

Je viens de dire qu'il n'est pas souverain au sens authentique de ce mot. Car, en son sens authentique, la notion de souveraineté désigne un pouvoir et une indépendance qui sont suprêmes en étant *séparés* et en se tenant *au-dessus* du tout réglé par le souverain. Et il est évident que le pouvoir et l'indépendance du peuple ne sont pas suprêmes en étant *séparés* et en se tenant *au-dessus* du peuple lui-même. *Du peuple comme du corps politique, il faut dire, non pas qu'ils sont souverains, mais qu'ils ont un droit naturel à leur pleine autonomie, ou à se gouverner eux-mêmes.*

Le peuple exerce ce droit quand il établit la Constitution, écrite ou non écrite, du corps politique ; ou quand, dans un groupe politique restreint, il se réunit pour porter une loi ou un décret ; ou quand il

élit ses représentants. Et ce droit reste toujours en lui. C'est en vertu de ce droit qu'il contrôle l'Etat et ses administrateurs. C'est en vertu de ce droit qu'il transmet à ceux qui sont désignés pour prendre soin du bien commun, le droit de légiférer et de gouverner ; en sorte que, en transmettant l'autorité à ces hommes particuliers avec certaines limitations de durée et de pouvoir, le peuple restreint lui-même pour autant l'*exercice* futur de son propre droit à se gouverner lui-même, mais ne perd ni ne relâche rien de la *possession* qu'il a de ce droit. Les personnes humaines chargées du pouvoir exécutif, c'est-à-dire l'Administration, sont (au sens le plus strict du mot gouverner) l'organe qui gouverne *dans l'Etat*, parce que le peuple les a, *dans le corps politique*, commises à la garde du tout. Tout cela est en plein accord avec notre conclusion que l'expression la plus exacte pour désigner le régime démocratique n'est pas « la souveraineté du peuple ». Lincoln disait : « gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple [1] ». Cela signifie que le peuple est gouverné par des hommes qu'il a lui-même choisis et investis d'un droit de commander, pour des fonctions de nature et de durée déterminées, et sur l'administration desquels il garde un contrôle régulier — avant tout par le moyen de ses représentants et des assemblées constituées à cet effet.

Pour ce qui concerne la notion même du peuple, je voudrais noter que le concept moderne de peuple a une longue histoire [2]. Mais à ne considérer que la signification politique du mot, il suffit de dire que le peuple est la multitude des personnes humaines qui, unies sous de justes lois, par une mutuelle amitié, et pour le bien commun de leur existence humaine, constituent une société politique ou un

[1] Sur le sens à donner à la formule de Lincoln, cf. Jacques MARITAIN, *Démocratie et autorité*, dans *Principes d'une politique humaniste*, New-York, 1944, p. 69 : « Dans son célèbre discours de 1863, Abraham Lincoln déclarait que ne périrait point de la surface de la terre le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple. Disons que dans cette formule, les mots *par le peuple*, pour éviter toute équivoque et ne pas prêter aux interprétations rousseauistes, demandent à être glosés. Pour une saine philosophie démocratique, *ils ne signifient pas :* gouvernement exercé par le peuple (dont les élus ne seraient qu'un pur instrument) ; *mais bien :* gouvernement exercé par les *envoyés* du peuple, ou par le peuple en la personne de ses envoyés ; gouvernement exercé dans la vertu de la mission du peuple, dans la vertu de cette désignation populaire qui fait passer l'autorité à ses détenteurs, selon la durée, la mesure et le degré de leurs attributions. Entre ces deux interprétations de la formule de Lincoln, on pourrait penser qu'il n'y a qu'une nuance. Il y a en réalité une différence fondamentale de philosophie politique. »

[2] Voir *Exister avec le peuple*, dans *Raison et raisons*, 1947, p. 242.

corps politique. Ainsi, ce que j'ai dit du corps politique et de la nation, ou du corps politique et de l'Etat, vaut pour le peuple et la nation, ou le peuple et l'Etat. Bien plus, puisque le peuple se compose de personnes humaines qui ne forment pas seulement un corps politique, mais qui ont chacune une âme spirituelle et une destinée supra-temporelle, *le concept de peuple est le plus haut et le plus noble de tous les concepts de base que nous avons analysés.* Le peuple est la substance même, la substance libre et vivante du corps politique. *Le peuple est au-dessus de l'Etat, le peuple n'est pas pour l'Etat, l'Etat est pour le peuple.*

Je voudrais signaler pour finir que le peuple a spécialement besoin de l'Etat, précisément parce que l'Etat est un service particulier spécialisé dans le soin du tout, et qu'il a ainsi normalement à défendre et à protéger le peuple, ses droits, l'amélioration de sa condition, contre l'égoïsme et le particularisme des groupes ou des classes privilégiés. Dans l'ancienne France, le peuple et le roi comptaient l'un sur l'autre, d'une manière quelque peu ambiguë, dans leur lutte contre la suprématie des grands seigneurs féodaux ou la noblesse. Dans les temps modernes, une semblable collusion s'est produite entre le peuple et l'Etat dans la lutte pour la justice sociale. Mais, nous l'avons vu, ce processus normal a été corrompu par l'absolutisme de l'Etat totalitaire, qui s'est érigé lui-même en suprême règle du bien et du mal, pour conduire le peuple au malheur et à la servitude ; et il est altéré et mis en danger quand le peuple s'abandonne lui-même à un Etat qui, si bon qu'il puisse être, ne s'est libéré ni de la notion de sa soi-disant souveraineté, ni des déficiences pratiques du corps politique lui-même. Pour rendre fécond le mouvement d'amélioration sociale entrepris par l'Etat, et pour rendre l'Etat lui-même à sa vraie nature, il est nécessaire que bien des fonctions exercées maintenant par l'Etat soient réparties entre les divers organes d'un corps politique de structure pluraliste — soit après une période de capitalisme d'Etat ou de socialisme d'Etat, soit comme on peut l'espérer par le processus même de l'évolution présente. Il est donc nécessaire que le peuple ait la volonté et les moyens d'exercer son propre contrôle sur l'Etat.

JACQUES MARITAIN

version abrégée de C. J.

Note sur l'acte gratuit

De Gide à Sartre

I. LAFCADIO

Ce personnage de Gide, prestigieux aux yeux de certains, détesté de quelques autres, a passé récemment du livre sur le théâtre. Sa voix ne semble pas y avoir retrouvé ses accents plus persuasifs ni son geste sa plus provocante signification. Mais le livre demeure, où il se distingue mieux des comparses, où les drôleries de la sotie ne couvrent pas la gravité de sa leçon. Lafcadio n'est pas tout entier méprisable : son ascétisme redresse des lâchetés, il déploie un courage héroïque ; son goût de l'élégance morale s'apparente au sens de la justice ; il est sensible à la beauté... Notre propos n'est pas de dénombrer ses vertus et ses vices, d'établir judiciairement son compte, ou d'étudier son rôle dans l'aventure fantaisiste et burlesque où il est impliqué. Nous ne retiendrons que son souci majeur : la possession de soi-même, sa disponibilité. L'acte gratuit le définit plus parfaitement — sans le définir, ou le moins possible.

Cet acte qu'est-il plus précisément ? Il est insuffisant et trompeur de l'identifier au désintéressement. Naturellement, il n'est pas commandé de l'extérieur, nécessité par des conjonctures qui l'expliqueraient. Pas davantage il n'est soumis à l'entraînement des habitudes contractées ou fléchissant sous le poids des héritages reçus. Il est le fait d'un individu autonome, libéré de son passé, sans considération de son avenir, affranchi des motivations et des finalités, insoucieux des enchaînements logiques et de la cohérence personnelle. L'acte gratuit, résultant d'une volonté sans objet autre que de s'exercer et de se garantir, s'accomplit dans la lucidité, mais une lucidité qui ne raisonne pas parce qu'elle n'a pas à reconnaître un motif qui meuve en ce sens-ci, ou en ce sens-là. Aussi, l'homme libre, pour le geste à faire, est-il enclin à s'en remettre au sort...

Remarquons sans tarder que pour démontrer sa gratuité, l'acte doit

se répéter indéfiniment en des directions indéfiniment variées ou opposées afin d'éviter que l'une d'elles apparaisse comme objectivement préférable ou subjectivement préférée. La possibilité doit rester intacte d'un choix nouveau que le choix précédent paraît interdire, ce qui équivaudrait à l'abolition de la liberté. L'acte gratuit ne constitue jamais un engagement, ne déclare jamais un renoncement, suspendu qu'il est dans une indépendance totale à l'égard de tout autre.

Parfaite, la « gratuité » se situe sans doute en marge de l'expérience humaine. C'est une vue de l'esprit, incapable de passer dans les faits sans y perdre sa perfection. Comme elle ne se soucie pas de demeurer dans le ciel des idées, elle consentira, sans le dire, aux limitations, aux altérations que lui impose la pratique terrestre. Lafcadio, pour échapper à l'absurdité et retrouver quelque vraisemblance, nous permet de constater ces consentements sournois. Ses actes héroïques ou criminels (il sauve et il tue) ne sont pas vides d'intention. Il veut prouver à Lafcadio, à d'autres aussi, vraisemblablement, qu'il est un homme libre. En maintes occasions, en ses propos ou en sa pensée, s'établit la relation de sa démarche à ses fins, des actes à leurs conséquences. Et ses réflexions et ses perplexités contreviennent à la spontanéité irréfléchie et instantanée. *Les Caves du Vatican* s'achèvent sur un point d'interrogation : la liberté se paye-t-elle trop cher de l'abandon d'une femme qu'on estime un peu moins depuis qu'elle vous aime un peu plus ? Cette interrogation durera-t-elle ? Si peu que ce soit, elle enfreint la seule règle de cette autonomie qui se veut sans raison. La réponse très probable qui lui sera donnée sera d'un désintéressement des plus problématiques. Le lucide Lafcadio s'en rend-il compte ? Gide lui-même ne nous offrirait-il pas des exemples de ces glissements dont on ne sait s'il faut les qualifier d'ingénus ou de désinvoltes. On lit dans son *Journal :* « On n'écrit bien, on ne pense bien que ce que l'on n'a aucun intérêt personnel à penser ou à écrire. Je n'écris pas ces *Mémoires* pour me défendre. Je n'ai point à me défendre puisque je ne suis pas accusé. Je les écris pour qu'on m'accuse [1]. » Escompter l'accusation au lieu de la louange est-ce supprimer tout intérêt, ou substituer à l'intérêt sordide un plus noble intérêt ? C'est selon [2]. Ces rappels, où se constatent des retouches importantes à la fameuse notion, visent simplement à établir

---

[1] *Journal*, p. 614. (La Pléiade.)

[2] Le *Traité de Narcisse* déjà nous met en défiance, où Gide affirme la prétendue nécessité du scandale. O. C., t. I, p. 265.

qu'elle doit, pour garder son efficacité, céder à la pression de la logique vécue, se laisser entamer et réduire. Elle ne perd pas pour autant sa virulence. Elle s'insère naturellement pour l'animer dans une morale de la spontanéité vierge que chantent les *Nourritures terrestres*. Chaque instant est réputé irremplaçable, sans ressemblance à celui qui le précède ou le suit. Les instants disjoints sont joints par la seule ferveur de qui les vit, en épuise la saveur toujours nouvelle et les quitte en un vagabondage, une quête indéfinis. La répétition, le déroulement régulier, continu (supprimons tout complément) condamnent à l'automatisme envahissant, à l'inertie proche de la mort, ou les démontrent. L'individu vivant diffère de soi-même, des autres plus encore. Une telle conception ne rassemble pas l'homme dans l'unité de sa personnalité responsable et ne saurait préciser le point de rencontre des membres d'une communauté.

Un mot est impuissant — s'il n'est qu'un mot — à empêcher les dégâts, ou à les réparer, dût-il évoquer le visage de l'adversaire, et du vengeur. Tel le mot « devoir » qui sonne en certains textes de Gide impérativement [1]. A le bien entendre, nous semble-t-il, le commandement qu'il implique se détend, se dissipe dans la confusion ou le vague, autorise comme les autres les conduites les plus capricieuses. La morale n'est jamais que singulière [2] comme la vocation, et celui-là est toujours justifié qui ne cherche pas à l'être devant l'opinion ou sa propre raison, mais agit à sa façon. La moralité n'a de mesure que la sincérité qui fait que l'acte est accordé au mouvement primesautier, lequel procure seul le plaisir et prépare la joie [3].

L'on peut sans doute ici, percevoir la légitime protestation contre d'inhumaines oppressions, la revendication des droits de la nature froissée par la tyrannie des conventions sociales, la sottise et l'inertie de la pensée commune. Il faut alors que le devoir dérive de cette authentique nature pour en régler la croissance, en favoriser l'épanouissement ? Malheureusement, pour l'inventeur de l'acte gratuit, cette nature ne se laisse pas saisir, définir, si ce n'est, en chacun, par sa volonté propre. Rousseau lui paraît timide avec son « naturalisme » qui dresse une barrière, réduit l'espace. Nature, contre-nature : que signifient ces distinctions sinon l'interdiction

---

[1] Voir surtout la Préface à *Vol de Nuit* de Saint-Exupéry.

[2] *Si le Grain ne meurt*, p. 34, III.

[3] *Journal*, p. 775. J. PRÉVOST dans ses *Caractères*, p. 100 : « Comment lutter de sincérité avec André Gide ? Nous n'en avons qu'une, et il en a douze », etc. Nous faisons de ce jugement personnel une remarque générale.

de l'aventure curieuse, fructueuse de la liberté ? Ainsi, en dépit des images sévères dont s'illustre et se complique une telle conception (la pente à gravir et non pas à descendre), les impératifs qu'elle accueille risquent de se confondre avec les balbutiements d'une conscience démissionnaire. Au moment où elle emploie le plus beau vocabulaire, à juste titre elle est suspecte [1]. La suspicion ne cesserait qu'à condition de congédier d'abord la gratuité.

II. SARTRE CONTRE GIDE

Sartre voit en l'*acte gratuit* « l'aboutissement d'un siècle de comédie bourgeoise » «, l'impératif de l'auteur gentilhomme », le fait ou l'idée d'un « consommateur », non d'un « producteur ». L'acte gratuit annonce le coup de revolver tiré au hasard par le surréaliste. Mais (dans le jargon existentialiste de Sartre), tandis que Breton « radicalise » la négation de l'utile et la transforme en refus de projet et de la vie consciente, détruit les catégories de l'action en la réduisant à des impulsions dans l'immédiat, Gide, lucide, sacrifiant tout à l'instant lui aussi, a grand soin, après avoir provoqué le scandale, de décliner toute responsabilité : il rompt avec le temporel. Son activité se maintient sur le plan littéraire du divertissement. Il propose des images à des bourgeois qui n'y voient qu'un jeu foncièrement inoffensif...

Pour mieux mesurer la portée de cette critique, il convient de rappeler la notion de la littérature que Sartre a défendue. S'il consent à distinguer la poésie de la prose, à reconnaître en celle-là la primauté du mot à l'état sauvage, il veut en celle-ci que le signe soit absorbé par le signifié [2]. La prose est nécessairement temporelle, de quelque façon conditionnée par le milieu ; disons plutôt que le prosateur est en situation. Sans doute y a-t-il des littératures « aliénées » ou « abstraites », mais ces qualificatifs ne sauraient prévaloir sur le substantif ou l'absorber, ou alors il n'y aurait plus de littérature. Pour que la littérature réponde parfaitement à sa définition, elle doit être indépendante à l'égard des puissances temporelles ou des idéologies partisanes (qui l'aliéneraient), autonome quant à ses formes (pour n'être pas abstraite), se situer dans le présent pour découvrir et transformer le monde [3]. Elle est activité libre, dévoilement de la réalité (comme toute activité artistique), récupération de ce monde-ci en le donnant à voir tel qu'il est,

---

[1] Dévouement à soi-même, in *Philoctète ;* in *Oedipe,* la découverte de la souffrance.
[2] Distinction analogue simplement à celle qu'établit Valéry.
[3] Voir *Situations II,* notamment p. 190.

mais comme s'il avait sa source dans la liberté de l'homme. Mais bien plus que les autres arts, elle constitue une entreprise d'effet pratique, en somme une entreprise révolutionnaire ou pré-révolutionnaire. Bien qu'il connaisse le plaisir primordial ou la joie qui dérive d'une suspension pour un temps de la « cascade utilitaire » des fins moyens et des moyens fins, et prenne ainsi conscience de sa liberté créatrice de son objet (l'œuvre romanesque ou la pièce de théâtre), celui qui accueille cet objet comme il se doit (lecteur ou spectateur) ne s'attarde pas à ce plaisir, ne s'y endort pas voluptueusement comme dans les délices de Capoue. La vertu même de l'image créée, recréée et contemplée provoque l'action sur la société et sur le monde. Cette provocation se perçoit sourde, indirecte, jusque dans la littérature la plus « gratuite », mais naturellement elle devient évidente et d'une efficacité sérieusement accrue dans celle qui s'engage dans le monde d'aujourd'hui pour y prendre ses responsabilités... D'après une page caractéristique [1], la différence aboutit à une opposition entre l'écrivain qui joue et fait jouer et l'écrivain qui agit et fait agir. Les œuvres de celui-ci « ne peuvent pas viser d'abord à plaire [2] » ; elles irritent et inquiètent, elles se proposent comme des tâches à remplir, elles invitent à des quêtes sans conclusion, elles font assister à des expériences dont l'issue demeure incertaine. Fruits de tourments et de questions, elles ne sauraient être jouissance pour le lecteur mais questions et tourments. S'il nous est donné de les réussir elles ne seront pas des divertissements mais des obsessions. Elles ne donneront pas le monde à « voir » mais le monde à « changer ». L'on songe ici à la phrase de Karl Marx : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières : il importe maintenant de le transformer » ; elle est transposée sur le plan littéraire.

Pour le transformer, il est vain de tenter de modifier l'individu dans sa pensée et ses sentiments, erreur commise par l' « intellectualisme bourgeois » de Rimbaud et des surréalistes, erreur parallèle à la « trahison » dont les chrétiens, après les stoïciens et beaucoup d'autres, se rendent coupables qui recherchent la seule liberté intérieure. C'est l'institution, les structures sociales qu'il faut viser et à l'instauration pour tous de la liberté qu'il faut travailler. En « s'engageant », Sartre ne saurait cependant renoncer à sa volonté propre, refuser ses risques personnels, transférer à d'autres ses

---

[1] *Situations II*, p. 262.

[2] La signification n'est pas temporelle. *D'abord* ordonne les intentions selon leur importance.

responsabilités ou soumettre son acte à la régulation de valeurs impersonnelles. Ce serait substituer à la gravité « le sérieux » qui n'est que son simulacre, sa grimace. Ce socialiste ou ce communiste récalcitrant résiste à la discipline d'un parti. Mais aussi à tout ordre rationnel. Sa critique si vive qu'elle soit ne pénètre pas aussi profond qu'on pourrait croire. A une conception de la littérature elle en oppose une autre comme elle exclusive. Sartre envisage la littérature exclusivement dans son élément *actif*. Par ses définitions, ses élucidations, ses fictions, celle-ci prépare l'avènement de la liberté concrète, positive [1], tandis que chez Gide, d'après Sartre, elle demeure hors de l'existence vécue, dans les régions de l'imaginaire où rien, en effet, ne trouble son exercice gratuit comme le jeu.

Mais l'acte gratuit ne débouche-t-il pas sur le plan de l'action, n'entre-t-il pas, à titre d'indicateur au moins, dans un système pratique ? Sans doute, mais pour faire sombrer l'individu dans une anarchie bientôt inefficace sans prise sur le réel, sans profit pour la société. La critique de Sartre ne peut aller plus loin ni plus solidement se justifier. En effet, si l'on se reporte à son idée plus précise de l'homme et de sa condition l'on voit qu'elle diffère d'abord de celle que représente un Lafcadio, mais c'est pour ensuite lui ressembler étrangement.

L'homme qui a conscience de soi (l'être pour soi) se détermine à exister en tant qu'il ne peut pas « coïncider avec lui-même » [2]. Il projette d'être... il est désir d'être fondamentalement parce que manque d'être, emporté par ce désir indispensable à sa croissance sans que jamais l'on puisse le définir d'une définition qui serait conforme à une essence. Sa liberté engagée dans l'existence répète inlassablement son choix dans l'intention de se faire, de se créer. Il ne regarde pas d'un regard complaisant ou nostalgique le passé afin d'y découvrir une indication pour l'acte à poser, moins encore se croit-il déterminé par des antécédents, des concomitances étrangères à sa volonté nue [3]. Sartre rejette les prétentions scientifiques de Marx comme de tout autre déterminisme. Il juge le marxisme contradictoire puisque simultanément il soumet rigoureusement l'homme et ses actes au principe de causalité et accorde aux idéologies une action en retour sur la situation qui les conditionne. Il importe, à ses yeux, de rejeter toutes prétentions

---

[1] Voir aussi sa Conférence à l'Unesco, dans le Recueil collectif de 1946.

[2] *L'Etre et le Néant*, p. 121.

[3] Il conviendrait, si l'on voulait plus de précisions, de rappeler ici l'analyse sartrienne de la notion de temps. Cette précision n'est pas absolument requise cependant par l'objet de notre note.

similaires parce qu'elles conduisent à la négation de la liberté. Si l'homme est immergé en un certain milieu, parmi un « en-soi » résistant, il reste maître de sa position et de son action, de son oui et de son non. Son pouvoir a des bornes (dans les choses et les autres), mais son vouloir n'en a pas [1].

Lafcadio ne se déclarera-t-il pas satisfait ? Non, pas tout à fait. L'acte libre de Sartre n'est pas soustrait à l'intention, il reconnaît *explicitement* sa finalité : la libre volonté à traduire dans les faits, à garantir toujours plus fermement parce qu'il n'est pas de valeur dont elle ne soit l'origine et l'unique soutien. De plus, l'acte libre de Sartre ne s'accomplit pas dans l'indifférence amusée ou au regard d'une curiosité sans scrupule, sans respect. Le choix d'où il procède, à cause de son indépendance, de sa solitude sans appui, se fixe avec une indicible angoisse. A ce sentiment échappe seul l'homme sans courage, l'esprit « sérieux » qui se décharge de sa responsabilité sur des valeurs indépendantes de sa subjectivité. Contrairement à l'acte gratuit de Gide et à sa représentation qui nous laisse sur le plan des délectations esthétiques, l'acte libre de Sartre et sa représentation se charge d'un pathétique sans feinte et sans compensation. Mais l'on doit rappeler que l'humanisme sartrien ne croit ni au Bien de Platon, ni à l'Humanité d'Auguste Comte ni à aucune des valeurs qu'intronise « la mauvaise foi » des hommes, et il n'y a pas d'étoile, quand ils ouvrent les yeux, qui oriente leur cheminement. Sartre ignore un quelconque devoir dérivant d'une source que découvrirait la science ou la conscience humaine. Après tout, c'est librement que l'homme poursuit le but que librement il s'assigne. Dans sa conception toute volontariste (où n'interviennent au titre primordial ni la raison, ni l'amour), l'acte libre constitue, avec ses mobiles et ses fins, un tout indivisible, ce qui réduit la distance qui le sépare de Gide, ou ne le met pas à l'aise pour le critiquer.

III. L'ACTE LIBRE.

Ses remarques sont partiellement pertinentes. Il a bien vu que la tendance d'un Gide est de réduire toute activité à l'activité artistique, de la placer sous le seul signe de la beauté et du plaisir, conséquemment de se mouvoir non pas parmi la réalité mais parmi ses irréelles images.

---

[1] En ce sens que disposant de soi, il dispose à son gré de la relation de soi aux choses. On subodorera le sophisme dans cette idée de Sartre dont les antécédents seraient à retrouver.

Sa tendance à lui, théoriquement au moins, est de réduire l'art à l'action et, malgré une distinction assez brutale et illogique [1], de les confondre dans le même instantanéisme utilitaire [2].

Mais le plus grave n'est pas là. Nous n'avons pas à revendiquer, pour l'heure, le privilège de la pérennité pour l'œuvre d'art, mais à assurer une plus juste notion de la liberté. Gide et Sartre, à notre sens, l'altèrent gravement. Et celui-ci, disposant d'une dialectique bien supérieure, conduisant l'analyse plus finement, produisant des arguments plus captieux, affectant une rigueur qui en impose, aboutit à des conclusions de plus de conséquence, ou produit un effet encore plus fâcheux. Gide, dirions-nous volontiers à la suite de G. Marcel, nous introduit dans la zone intermédiaire entre le rêve et la réalité, même quand il parle en moraliste, et où triomphe la complaisance à soi-même [3]. Sartre nous introduit dans un monde où l'homme apparaît à soi-même marqué du signe de la facticité : la conscience «néantise» l'être qui est absence de soi-même, il est lui-même «gratuit», d'une présence inintelligible il est là *pour rien*, comme *de trop*. Un Lafcadio évolue parmi les ombres, ombre lui-même, sans substance ou consistance, mais comment l'homme de Sartre pourrait-il conférer un caractère d'authentique réalité à son acte et une authentique valeur, s'il est en son être même fuite hors de l'être ? La contradiction du système éclate dans la prétentieuse affirmation que l'homme crée absolument les normes et les fins de son acte, affirmation qu'accompagne et ronge cet aveu obsédant qu'il n'est qu'une passion inutile dans un monde absurde. Ainsi, à la considération d'une autonomie sans limite s'adjoint, pour la contredire et l'anéantir, la considération de son insignifiance. Sur les lèvres de l'important doivent bientôt venir les mots de l'amer scepticisme : rien n'a d'importance.

A se tenir dans les limites de l'expérience sociale, l'on ajoutera que la manifestation de la volonté libre dans l'acte gratuit, qu'il soit de style gidien ou de style sartrien, ne peut que séparer les hommes les uns des autres, comme il divise l'homme en lui-même. La vraie cohésion interne

---

[1] *L'Imaginaire*, p. 245 : « La beauté est une valeur qui ne saurait jamais s'appliquer qu'à l'imaginaire... C'est pourquoi il est stupide de confondre la morale et l'esthétique... Dire que l'on prend devant la vie une attitude esthétique, c'est confondre constamment le réel et l'imaginaire... » etc. Voir plus haut : serait à préciser le rapport de l'imaginaire et du réel, de l'art et de la morale.

[2] *Situations*, II, p. 122, où il est dit que les bananes ont meilleur goût quand on vient de les cueillir. Les ouvrages de l'esprit, pareillement, doivent se consommer sur place.

[3] *Homo Viator*, p. 26.

ou externe reste extraordinairement précaire ou s'avère impossible dès lors qu'une règle immanente à la fois et transcendante, inscrite dans l'être des êtres raisonnables, n'est pas reconnue et obéie. L'acte libre entendu à la façon des libertaires, loin de confirmer l'individu et de l'unir fraternellement aux autres, l'isole et le divise, tourne à la négation et au désordre. La pure subjectivité, de quelque manière qu'on l'entende, se détruit elle-même, expire en murmurant : *rien*. C'est tellement vrai que théoriquement et pratiquement surtout, par ses sectateurs mêmes, elle est souvent reniée ou trahie. Ils ne peuvent en effet se dispenser d'hypostasier leur caprice, ou leur plus haute volonté, ou leurs idéalités, de préconiser et de tenter le dépassement vers des valeurs qui les dominent, les gouvernent et, de haut, les appellent. Leur hâte, et celle de leurs semblables, à répondre à l'appel de la vérité, de la justice, de la beauté, de la liberté... mesure le degré de leur croissance personnelle et de leur liberté. La liberté réside assurément dans la faculté de choisir, mais il est faux de croire qu'elle s'abolit dans son choix. Elle se fortifie, au contraire, à tout coup, en choisissant selon sa vocation personnelle, mais en conformité avec une loi qui est celle de son humanité, de l'humanité. En dernière analyse, c'est l'obéissance, la fidélité, qui permettent à l'homme son avancement propre et sa création, C'est là, si l'on veut, le paradoxe de la liberté des créatures que sont les hommes.

F. BOUCHARDY

Edith Stein (1891-1942?)

De Husserl à Thomas d'Aquin et Jean de la Croix

I

Née en 1891, de famille juive, à Breslau, Edith Stein, après de brillantes études aux Universités de Breslau, Berlin et Göttingen, devint, à 29 ans, l'assistante de Husserl, elle était alors docteur en philosophie. Edith, la plus jeune de sept enfants, avait reçu de sa mère une éducation austère, nourrie d'exemples bibliques. Dès la fin de ses études, elle nous dit avoir perdu la foi et n'être plus allée à la Synagogue que pour des raisons de convenances familiales. *La soif de vérité*, écrit-elle, *était mon unique prière.*

Plusieurs disciples de son maître Husserl avaient trouvé déjà le chemin de l'Eglise, sans qu'elle en parût influencée. Mais, durant un séjour chez son amie, M^me^ Conrad-Martius, elle tomba, au hasard d'une lecture, sur la *Vie de sainte Thérèse par elle-même.* Elle se trouvait seule et lut le livre d'un trait, perdant toute notion d'heure. Quand elle le termina, le soir tombait, elle le referma simplement, disant : *Ceci est la vérité.* Le lendemain matin elle se rendit en ville pour acheter un catéchisme et un missel catholiques.

Elle fut baptisée le 1^er^ janvier 1922, ajoutant à son nom celui de Thérèse. De ce jour, elle communia quotidiennement. Comme son Directeur, malgré ses instances, ne voulait pas entendre parler pour elle de vie religieuse, elle accepta une situation retirée de professeur, près des Dominicaines enseignantes de Spire, qu'il lui avait lui-même trouvée.

De cette retraite, cachée à l'ombre d'un monastère d'une petite ville de province, Edith écrivit ce qui suit, quelques années plus tard, en 1928 :

> . . . dans le temps qui a immédiatement précédé et suivi ma conversion, je désirais mener la vie religieuse, c'est-à-dire laisser de côté les événements

---

[1] Résumé de la biographie publiée par S^r^ Thérèse-Renée du Saint-Esprit, du Carmel de Cologne, 5^e^ édition, chez Glock et Lutz, à Nuremberg, 1950.

de la terre, pour ne plus m'occuper que des choses de Dieu. Cependant, j'ai peu à peu compris qu'il nous était demandé autre chose dans le monde et que, même dans une vie contemplative, tout lien extérieur ne devait pas être coupé.

Il m'est apparu, à la lecture de saint Thomas, qu'il était possible de mettre la connaissance au service de Dieu, et c'est alors, mais alors seulement, que j'ai pu me résoudre à reprendre sérieusement mes études. Il m'a semblé en effet que plus une personne est attirée par Dieu, plus elle doit ensuite sortir d'elle-même, pour aller vers le monde, afin d'y porter l'amour divin...

L'étude de saint Thomas interdisait à Edith Stein le retour pur et simple à ses études philosophiques antérieures. Son esprit se trouva partagé entre la notion phénoménologique qui avait jusque là présidé à sa pensée et la doctrine de saint Thomas. Elle tenta d'analyser ces deux conceptions de l'univers, en une brochure intitulée : *De la phénoménologie de Husserl et de la philosophie de saint Thomas d'Aquin* [1]. Nous verrons plus loin comment cet essai fut suivi d'une étude plus approfondie.

Elle était restée en relation épistolaire avec Husserl, qu'elle ne revit cependant que huit ans après sa conversion, au printemps de 1930. Voici ce qu'elle nota de la rencontre :

... Je pus lui parler en toute franchise. Sa femme semblait opposée à ma conversion, mais à chacune de ses paroles d'incompréhension, Husserl répondait lui-même, en termes si beaux et profonds, que je n'avais presque rien à ajouter. Pourtant, je crois qu'il faut se garder des illusions. Certes, il est bon de parler de ces problèmes. Mais la responsabilité de mon auditeur s'en trouvait augmentée de ce fait, comme la mienne. Et je ne doute pas que la prière et le sacrifice importent davantage que tout ce que nous pourrions nous dire, et qu'ils soient très nécessaires... Car il est tout différent d'être simplement en état de grâce, ou d'être un intrument choisi par Dieu. Nous ne devons pas juger, mais nous confier à la miséricorde infinie. Nous ne devons pas pour autant nous dissimuler le sérieux du problème. Après chacune de nos rencontres, tandis que la discussion s'avérait impuissante, la pressante nécessité de l'holocauste personnel s'imposait à moi.

... que notre présente forme de vie soit plus ou moins bonne, dans le fond, nous n'en savons rien ! Mais ce dont nous sommes sûrs, c'est d'être ici-bas, maintenant, pour faire notre salut et celui des âmes qui se trouvent attachées à la nôtre. Il n'y a pas de doute, quant à cela.

Aidons-nous mutuellement par la prière, en ce temps saint, pour apprendre toujours plus à faire de chaque heure, de chaque journée, une œuvre d'éternité. (Septuagésime, 1930.)

[1] NIEMEYER, Halle, 1929.

Tandis qu'Edith Stein semblait de plus en plus se détourner du monde, le monde lui ne l'oubliait pas. Les années précédant son entrée au Carmel marquèrent l'apogée de sa carrière de conférencière. De tous côtés, les intellectuels catholiques la réclamaient, avides de l'entendre. Elle dut successivement se rendre à Fribourg-en-Brisgau, Munich, Cologne, Zurich, Vienne, Prague et Salzbourg, pour y parler soit de la doctrine de saint Thomas, soit du rôle de la femme contemporaine.

Mais la rumeur publique pouvait s'emparer de son nom, le centre de gravité de son âme se trouvait en Dieu et ni la louange ni le tumulte du monde ne pouvaient l'atteindre. Tous ceux qui l'ont connue à cette époque ont eu le pressentiment qu'elle allait vers la consécration totale d'elle-même à Dieu.

Cependant, le prêtre qui l'avait baptisée et dirigée étant mort, Edith Stein, attirée par le mouvement liturgique moderne à Beuron, devait y rencontrer le Père Abbé Walzer, qui devint son Directeur. Lui aussi, il pensait qu'Edith devait faire valoir dans le monde ses nombreux talents et il s'opposait à ses désirs de vie religieuse.

Obéissant à ses conseils, Edith prit une part de plus en plus active aux travaux des intellectuels catholiques et dut multiplier ses voyages et ses conférences. Elle était pourtant attirée par un invincible besoin de prière (depuis sa conversion, elle récitait chaque jour le bréviaire), et l'Abbaye de Beuron devint pour elle un lieu de repos et de prières ; elle s'y rendait, dit-elle, pour laisser « respirer son âme ».

Elle eut ainsi l'occasion de participer au développement du « mouvement liturgique ». Très vite, elle vit le danger d'exagération, qui menaçait de porter certains de ses adeptes à considérer la seule prière liturgique, « objective », comme seule prière de l'Eglise et à condamner, comme actes « subjectifs » de piété ou de dévotion, toute autre forme de prière. Avec justesse et pénétration, elle prit part au débat — brûlant à l'époque —, écrivant :

> Chaque prière vraie est une prière de l'Eglise, chaque prière agit dans l'Eglise, et c'est l'Eglise qui prie, puisque l'Esprit saint, lui-même, s'exprime à travers chacune des âmes en prières, par des gémissements inénarrables. (Rom., VIII, 26.)
>
> Toute forme de prière est donc authentique, puisque personne ne peut dire : *Seigneur Jésus*, sans le Saint-Esprit. Qu'est-ce donc que la prière de l'Eglise, sinon le don du grand amour, de Dieu qui est Amour ? La remise totale et aimante de soi à Dieu, le don divin que Dieu fait en retour, l'union totale et durable, tel est le suprême mouvement du cœur

qui nous soit accessible, le degré le plus élevé de la prière. Les âmes qui y parviennent sont véritablement le *cœur de l'Eglise*...

II

En 1933, Edith Stein avait publié la traduction des *Quaestiones disputatae de veritate* de saint Thomas, et elle enseignait à l'Institut allemand de pédagogie scientifique à Munster. C'est là qu'elle prit conscience de l'ampleur des persécutions qui frappaient les Juifs en Allemagne. Avant d'être elle-même atteinte par l'interdiction d'enseigner elle avait compris, dans la prière, qu'elle devait aider son peuple à porter la croix, une croix que le Sauveur en personne lui imposait...

Le dimanche du Bon Pasteur, 30 avril 1933, elle était en oraison dans la chapelle du Carmel *Regina Pacis*, à Cologne, suppliant Dieu de lui montrer sa volonté. C'est alors qu'elle eut la certitude que son vœu le plus cher se trouvait exaucé et qu'elle entrerait au Carmel. Avec l'assentiment de son Directeur, elle commença les démarches pour son admission au Carmel de Cologne, vers la mi-mai, avec l'aide d'une amie qui se chargea de la présenter à la Communauté. Elle fut reçue en vue d'une fondation projetée à Breslau. Après avoir rapidement réglé ses affaires et consacré à sa mère une suprême et déchirante entrevue, Edith Stein, postulante de 42 ans, entrait au Carmel, le 15 octobre pour la fête de sainte Thérèse.

> Il m'avait toujours semblé, notait-elle, que le Seigneur me réservait quelque chose au Carmel que je ne pouvais pas trouver ailleurs.

Peu de temps après son entrée, elle écrivait à une amie Bénédictine :

> *In via*, nous le sommes ici aussi, car le Carmel est une haute montagne, qu'il s'agit de gravir tout entière...
>
> Mais c'est déjà une grâce immense que d'être sur le chemin... Aidez-moi à devenir digne de vivre dans ce sanctuaire, le plus intime de l'Eglise, et à y être présente pour ceux qui doivent combattre au dehors.

Le dimanche du Bon Pasteur, 15 avril 1934, Edith prenait l'Habit, et la chapelle du Carmel *Regina Pacis* était trop petite pour contenir ses nombreux amis. Le professeur Peter Wust, en un article intitulé : *De Husserl au Carmel*, soulignait le sens profond de cette vocation :

> ... durant de longues années, remarquait-il, le cours de sa vie la mena vers l'initiateur de la phénoménologie, Husserl. Pendant cette période, étant assistante de Husserl, elle eut l'occasion de suivre profondément l'évolution des travaux de ce penseur, qui avait révolutionné les milieux de la philosophie par la publication de son ouvrage : *Logische*

Untersuchungen (1900-1901), et : *Méditations cartésiennes* (1931). A l'origine, toute pensée directrice d'un courant philosophique nouveau émane du secret désir d'un retour aux sources, à l'objectivité, à la sainteté de l'être, à la pureté et la candeur des choses en soi. Bien que Husserl, le père de cette nouvelle forme de pensée, n'échappât point complètement au fléau du subjectivisme moderne, les disciples de son école furent attirés d'abord par la considération objective, extramentale de l'univers. Beaucoup furent ainsi menés à l'étude des choses extérieures, à leur contenu, à l'être même, voire à la pensée catholique, car rien n'est plus conforme à l'objet connaissable que la connaissance infinie de l'esprit. Nous savons tous comment Max Scheler a été momentanément détourné des considérations phénoménologiques, pour être captivé par la pensée catholique objective. Ce court intervalle avait transformé la pensée toujours mouvante de ce philosophe, mais hélas le courant violent du relativisme contemporain est venu l'arracher au port retrouvé.

Edith Stein, l'assistante respectée de Husserl, devenue maintenant S^r^ Bénédicte, a eu le bonheur de poursuivre son chemin jusqu'au bout. Elle aussi, comme Scheler et bien d'autres, a été conduite jusqu'au silence profond de l'*Una sancta*. Mais sa conversion a été pour elle un point de départ. Fidèle d'abord à l'impulsion philosophique que lui avait donnée Husserl, on la vit poursuivre avec un sérieux extraordinaire l'aspect objectif de sa méthode. Puis on la vit bientôt, à l'écart des agitations du monde, approfondir l'œuvre de saint Thomas, dont elle traduisit feuillet par feuillet les *Quaestiones de veritate*.

... Il semble que, durant ce travail de traduction fidèle, la pensée du maître a si bien imprégné le disciple que tout son être en fut transformé. C'est ainsi qu'Edith devenue chaque jour plus silencieuse, plus simple, plus enfant, a été appelée à pénétrer elle-même dans l'univers mystique, que rendait présent la parole du saint. Allant toujours plus avant, elle atteignit ainsi à la seule réalité vraie de l'être, la réalité du surnaturel, rejoignant les grandes figures du Carmel, un saint Jean de la Croix, une sainte Thérèse, qui l'avaient précédée dans le silence de la prière.

... Etonnés et comme ravis, nous avons pu suivre, durant sa prise d'habit, les étapes de son cheminement liturgique, jusqu'à cette émouvante scène finale, où la jeune novice, au chant du *Veni Creator*, embrassait ses Sœurs et se trouvait comme entraînée par elles toujours plus profondément vers le fond du chœur, toujours plus loin du monde, devenue S^r^ Bénédicte et comme bénie dans la Vérité, dans toute l'ampleur de la Vérité... (*Kölnische Volkszeitung.*)

III

Durant la visite canonique qui suivit la Prise d'Habit, le Père Provincial s'informa auprès de S^r^ Bénédicte de l'état de ses travaux philosophiques. Au moment de son entrée, Edith Stein rédigeait une étude philosophique,

Potenz und Akt, qui était restée inachevée et qui, de l'avis des spécialistes, représentait une contribution de grand prix à la philosophie contemporaine. Le Père Provincial fit décharger S^r^ Bénédicte de tout emploi dans la maison, afin qu'elle puisse utiliser son temps libre pour écrire. A la demande de ses Supérieurs, elle rédigea, à l'époque, de courtes biographies de saints du Carmel, mais son travail principal fut, après la revision des épreuves de sa traduction de saint Thomas, la rédaction d'une étude comparée du thomisme et de la phénoménologie qui devait être intitulée : *Endliches und ewiges Sein* (Etre fini et Etre éternel). Voici comment l'auteur résume elle-même cet ouvrage :

> ... L'auteur de ce livre dut, à un âge où d'ordinaire l'on professe, recommencer son chemin d'un bout à l'autre. Elle appartenait à l'école de Husserl et, formée par sa méthode, avait publié déjà plusieurs travaux sur la phénoménologie, parus en annexe des œuvres du maître. Son nom commença d'être connu dans les sphères intellectuelles, à un moment où, ayant cessé toute recherche philosophique, elle était loin de songer à la renommée publique...
>
> Elle venait, en effet, de trouver le chemin vers le Christ et son Eglise, et sa seule préoccupation était de tirer les conclusions pratiques de sa foi dans sa vie... C'est alors qu'afin de mieux connaître les fondements de la pensée catholique, elle entreprit la traduction des écrits de saint Thomas, et ce travail lui interdit un retour pur et simple aux formes antérieures de sa pensée.
>
> ... Certes, saint Thomas trouva en elle une élève respectueuse et ouverte à son enseignement, mais son intelligence n'était plus à l'état de *table rase*, ayant été fortement imprégnée par sa formation passée. Elle sentit donc le besoin de tenter l'analyse des deux univers philosophiques qui se rencontraient en son esprit. Le premier résultat de cet effort de mise au point fut un court traité intitulé : *Phénoménologie de Husserl et Philosophie de saint Thomas d'Aquin.*
>
> ... Quand l'auteur fut entrée chez les Carmélites déchaussées de Cologne, elle reçut, à la fin de son noviciat, l'ordre de ses Supérieurs de poursuivre ses travaux. Son plan initial étant remanié, la question posée par son ouvrage devint celle de l'être. A la lumière de cette question, était tenté l'exposé objectif des positions phénoménologistes et de la doctrine thomiste.
>
> Le problème de cette confrontation ne s'est pas posé pour l'auteur seul. La recherche de la signification de l'être, l'essai de fusion de la conception du moyen âge avec la pensée vivante de nos contemporains, sont des tendances dominantes de la philosophie moderne et qui éveillent une inquiétude au cœur de beaucoup d'individus de notre temps. C'est pourquoi

l'auteur a cru que cet ouvrage, si incomplet soit-il, pourrait aider à de nouvelles recherches [1].

Avec une diligence d'abeille, Sr Bénédicte ne perdait pas un instant et sa plus grande pénitence, avoua-t-elle, était de ne pouvoir travailler plus de deux heures sans interruption. Mais elle reconnaissait là une mesure de sagesse prise par la grande Réformatrice du Carmel. Ainsi, ni l'esprit ni le cœur des filles de sainte Thérèse n'étaient prisonniers d'une tâche quelconque et elle se soumettait joyeusement à ce point des constitutions.

Son ouvrage principal fut suivi de quelques essais de spiritualité, consacrés principalement à saint Jean de la Croix, qu'elle devait rédiger plus tard au Carmel d'Echt.

IV

Vint le temps de sa profession temporaire, et si les grâces qu'elle reçut alors demeurèrent le « secret du Roi », le rayonnement paisible qui émanait d'elle frappait ses Sœurs et les amies qui la revirent à l'époque. L'une d'entre elles notait :

> Son rayonnement et son aspect de grande jeunesse me frappèrent de façon inoubliable, elle semblait rajeunie de vingt ans et profondément heureuse ! Cependant, comme je lui disais ma joie de la savoir à l'abri dans le secret du Carmel, elle me répondit vivement : « On viendra me chercher même ici, et je ne compte pas être laissée en paix. » Dès ce temps,

---

[1] Le professeur Koyré et le professeur Dempf eurent l'occasion de parcourir le manuscrit et manifestèrent un vif intérêt pour cette œuvre. Mais aucun éditeur, ni en Allemange, ni en Autriche, ni même en Suisse, n'osa mettre l'ouvrage sous presse, à cause de l'interdit pesant sur les écrits juifs. Seuls de fidèles amis de la famille Stein à Breslau, les éditeurs Borgmeyer, coururent ce risque. Ils furent forcés d'interrompre la publication lorsque les épreuves du premier volume étaient déjà revues et prêtes à être mises sous presse. A ce moment, la maison Borgmeyer renvoya le manuscrit à l'auteur, se déclarant prête toutefois à publier l'ouvrage sous un nom d'emprunt. Le livre *Endliches und ewiges Sein* a finalement paru chez Herder, à Fribourg-en-Brisgau, en 1950.

« Nous avons connu Edith Stein avant son entrée au Carmel et avions beaucoup d'admiration pour elle. Je ne connais malheureusement pas ses œuvres, de sorte que je ne puis rien vous dire de précis à ce sujet. D'une manière très générale, je serais plutôt porté à penser de même si elles ne sont pas d'un thomisme très orthodoxe, il serait bon de les traduire et de les publier, en hommage à sa mémoire, et aussi pour témoigner de la vitalité de l'inspiration thomiste. Le fait qu'elle a été la collaboratrice de Husserl ajoute encore de l'importance à une telle publication. » *Lettre de Jacques Maritain à l'auteur*, en date du 11 mars 1951.

il lui apparaissait clairement qu'elle aurait à souffrir pour son peuple puisque sa mission lui semblait être de ramener bien des âmes *à la Maison*...

Après sa profession perpétuelle, comme les mesures de persécutions anti-juives ne cessaient de s'aggraver en Allemagne, Sr Bénédicte eut, à plusieurs reprises, le désir de s'expatrier pour ne pas devenir pour sa Communauté une charge trop lourde. Sa Prieure lui interdit cependant, au nom de l'obéissance, de faire allusion à une pareille éventualité. Mais à partir de 1938 la situation faite aux Juifs dans le Reich ne cessa d'empirer. Plusieurs couvents furent l'objet de descentes de police. Par ailleurs les religieux et religieuses faisaient l'impossible pour ne pas attirer l'attention du gouvernement dictatorial et n'osaient pas s'abstenir de voter. C'est à l'occasion du vote de la Communauté, le 10 avril 1938 — les scrutateurs nazis étaient venus enregistrer les voix à domicile — que l'abstention d'Edith Stein fut officiellement remarquée. Elle fut aussitôt inscrite sur les registres comme non-arienne. A la suite de cet incident et des violences commises le 9 novembre de la même année contre les Juifs, Sr Bénédicte ne connut plus de repos, tant grandit sa crainte de compromettre son Carmel.

Sa Mère Prieure se résolut alors à écrire au Carmel d'Echt en Hollande avec lequel le Carmel de Cologne entretenait de longue date des relations d'amitié. Une invitation cordiale, sous prétexte d'un changement d'air pour raison de santé, fut bientôt adressée par la Communauté d'Echt à Sr Bénédicte. L'Avent et les fêtes de Noël furent consacrés à la préparation du départ, soigneusement tenu secret. Ce fut un médecin, ami du Carmel et grand serviteur de Dieu, qui se chargea du transport. Au moment des adieux, comme les Sœurs plus âgées, tout en larmes, remerciaient Sr Bénédicte du bon exemple qu'elle n'avait pas cessé de donner à sa Communauté, celle-ci leur répondit simplement : *C'est moi qui remercie Dieu de m'avoir permis de faire cette halte parmi vous*...

Le soir même, Sr Bénédicte était reçue à Echt, par une Communauté comptant 13 choristes dont 10 Allemandes.

Sa sœur Rose, qui avait été récemment baptisée, put la rejoindre en Hollande, durant l'été 1940, et vint aider, au « tour » du Carmel d'Echt. Sr Bénédicte était très aimée de ses Sœurs. On la plaisantait parfois pour son manque d'aptitudes ménagères. Mais à Echt, comme à Cologne, elle fit preuve d'une charité très tendre et se dépensa sans compter. Elle reçut également en Hollande l'ordre de continuer à écrire, et c'est en pleine guerre qu'elle composa : *Kreuzeswissenschaft* (Science de la Croix). Elle

travailla à ce livre avec zèle, comme si elle avait pressenti sa fin prochaine, et les dernières pages en furent rédigées le 2 août 1942, jour de son arrestation.

Tandis que les atrocités de la guerre bouleversaient le continent européen, les persécutions anti-juives continuaient à sévir. Apprenant que la clôture de plusieurs monastères au Luxembourg et en Allemagne avait été violée par les nazis, Sr Bénédicte écrivait, en septembre 1941, à une Sœur de Cologne :

> ... Il est bon de nous souvenir, en ces jours, que notre pauvreté consiste même à accepter de quitter notre chère clôture. Nous, nous nous sommes engagées à demeurer cloîtrées, mais Dieu ne s'est pas engagé, lui, à nous laisser toujours à l'intérieur de nos murs. Il n'en a pas besoin car il possède d'autres murailles pour nous protéger.
>
> Il en est de même dans le cas présent que pour les sacrements. Ceux-ci représentent une grâce inestimable et nous ne pourrons jamais les recevoir avec assez d'ardeur. Mais Dieu n'est pas lié par les sacrements. Si nous en étions privées par la contrainte, Dieu saurait nous dédommager de façon surabondante, et il le ferait avec d'autant plus de munificence que nous aurions été plus fidèles à les recevoir jusque là...
>
> ... ainsi, c'est pour nous un devoir sacré d'observer aussi consciencieusement que possible nos règles de clôture, puis de rester paisibles, cachées en Dieu avec le Christ. Si nous sommes fidèles sur ce point, serions-nous jetées à la rue, que Dieu enverrait ses anges pour nous garder, et leurs ailes invisibles environneraient plus sûrement nos âmes que les murailles les plus épaisses et les plus hautes. Nous pouvons prier, bien sûr, pour que cette conjoncture nous soit épargnée, mais il faut toujours ajouter loyalement et sérieusement : *Que votre volonté soit faite et non la mienne...*

V

C'est dans cet esprit que Sr Bénédicte entrait dans la dernière phase de son existence. Pressenti par sa Communauté, le Carmel du Pâquier, dans le canton de Fribourg, en Suisse, avait accepté de la recevoir. Mais elle refusa d'être séparée de sa sœur, et il fut impossible, au Carmel du Pâquier de recevoir deux étrangères [1]. Finalement, Rose fut acceptée par

---

[1] Du Carmel du Pâquier, à qui nous venons de demander des précisions, on veut bien nous répondre, en date du 12 mars 1951 : : Edith Stein était acceptée au Carmel du Pâquier, sa cellule était prête. M. Etter, Conseiller fédéral (Chef du Département de l'Intérieur et, cette année-là, Président de la Confédération suisse), avait aplani les difficultés politiques. Nous attendions sa venue lorsque, le 2 août, la Gestapo l'arrêta dans son Carmel, avec sa sœur Rose. Celle-ci était reçue au Carmel apostolique de Seedorf comme hospitalisée, car elle n'était pas religieuse. » (*N. d. l. R.*)

le Carmel apostolique de Seedorf, dans le canton de Fribourg, mais celui-ci dut écrire en France pour solliciter l'autorisation des Supérieurs, ce qui retarda les démarches.

Cependant, Edith et sa sœur déposèrent leurs demandes de visa. Le Provincial de Hollande, le P. Cornélius Lenninssen, s'était offert à les aider, mais malgré son appui les deux sœurs étaient bientôt convoquées, en personne, par les bureaux allemands et sévèrement reprises car le passeport d'Edith Stein ne portait pas en caractère majuscule le grand « J » attribué aux Juifs. Lorsque Edith Stein pénétra dans les bureaux de la Gestapo, elle ne put s'empêcher de s'écrier : *Loué soit Jésus-Christ,* au grand étonnement des policiers qui restèrent muets. De retour au Carmel, elle expliqua à sa Prieure qu'elle s'y était sentie poussée intérieurement. *Il ne s'agissait plus,* dit-elle, *de la seule police d'Etat, mais de l'antique combat entre Jésus et Lucifer.*

Les jours passaient et, tandis que les deux sœurs étaient de nouveau convoquées plusieurs jours de suite cette fois devant les policiers de la Gestapo d'Amsterdam, les démarches et pourparlers pour leurs permis d'entrée en Suisse se prolongeaient toujours. Cependant, les mesures de répression raciale gagnaient en ampleur et en férocité. Lorsque les évêques hollandais s'élevèrent courageusement contre les déportations en masse de familles juives, il leur fut concédé que les Juifs baptisés et appartenant depuis 1941 à une communauté chrétienne seraient épargnés. On reprit espoir à Echt !... Mais cette mesure d'apaisement fut suivie de nouveaux excès et dans leur lettre pastorale, donnée à Utrecht, le 20 juillet 1942, les évêques hollandais firent connaître publiquement leur indignation devant les mesures arbitraires prises par l'occupant. Cette lettre eut un profond retentissement à travers le pays.

C'est alors que, le 2 août 1942, ordre fut donné par les autorités d'occupation d'arrêter dans toutes les communautés religieuses de Hollande, les membres non-ariens. La nouvelle n'en était pas encore parvenue à Echt, lorsqu'à cinq heures de l'après-midi des officiers S. S. firent irruption au parloir du Carmel, exigeant le départ immédiat d'Edith Stein et de sa sœur Rose. Elles partirent calmement, devant leur Communauté bouleversée. Dans la même soirée, le Gauleiter Schmidt faisait connaître, par un discours officiel, que cette mesure avait été prise en répression de la lettre pastorale du 26 juillet. Tous les efforts déployés par l'épiscopat hollandais, pour sauver les Juifs catholiques et les membres de communautés religieuses, demeurèrent vains. Un porte-parole de la hiérarchie, annonçant la décision

prise par l'occupant, ajouta qu'il ressortait des déclarations du Gauleiter Schmidt que les religieux et religieuses, ainsi victimes de représailles prises envers l'épiscopat de Hollande et l'Eglise, *donnaient leur vie en témoins de la foi.*

Le 5 août, un télégramme parvenant à la fois aux Ursulines de Venlo et aux Carmélites demandait que des vêtements, couvertures et médicaments fussent portés par des envoyés sûrs au camp de Westerbork près de Hooghalen.

Grâce à la bienveillance de la police hollandaise, les messagers purent remettre, le 6 août, à Sr Bénédicte en personne les paquets du Carmel, ainsi que son courrier non décacheté. Ils rapportèrent que Sr Bénédicte, très calme, leur avait raconté, en quelques mots, les vexations subies et la particulière malveillance des Nazis envers les Juifs catholiques, qui étaient parqués dans une baraque à part, et pour le soulagement desquels il était interdit au « conseiller juif » d'intervenir. Sr Bénédicte leur parla, dans la paix et le recueillement, et ses yeux brillaient du mystérieux éclat de la sainteté. Elle demanda que l'on fît savoir aux Sœurs d'Echt qu'elle avait conservé son saint Habit, et que les autres religieuses et elle (en tout une dizaine) espéraient bien pouvoir le garder jusqu'au bout. Les autres prisonniers, dit-elle, sont très heureux d'avoir des religieux et religieuses parmi eux, ceux-ci étant considérés par ces pauvres gens comme leur espoir et leur appui. Lorsque sonna le signal, annonçant la fin de l'entretien, Sr Bénédicte ajouta doucement :

> *Je suis prête à tout ce qui peut arriver, le bon Jésus est ici aussi, parmi nous.* Elle recommanda de rassurer ses Sœurs : *Nous sommes dans la main de Dieu,* dit-elle.

Tandis que les autres détenus regagnaient leurs baraques en se retournant sans cesse vers leurs visiteurs, Edith Stein et Rose s'en allèrent sans tourner la tête, « toutes deux paisibles et recueillies ».

VI

Les renseignements reçus par la suite semblent indiquer que des 1200 Juifs catholiques réunis dans ce camp, un millier furent transportés cette même nuit ou la nuit suivante, à destination de l'Est. C'était le 6 ou le 7 août 1942. Depuis, des nouvelles contradictoires sont parvenues aux Carmels d'Echt et de Cologne. Où, quand et comment Sr Bénédicte est-elle

morte ? Cela reste le secret de Dieu [1]. Son dernier message fut, à notre connaissance, une petite carte rédigée au crayon, adressée à une Sœur de Fribourg, en août 1942, et portant ces simples mots : *En route vers la Pologne, amitiés de S^r^ Bénédicte-Thérèse.*

Mais le Carmel d'Echt a conservé comme une relique précieuse le billet remis par S^r^ Bénédicte à sa Mère Prieure, dès le 26 mars 1939, le dimanche de la Passion, elle y demandait la permission de s'offrir en holocauste, pour la paix du monde :

> *Chère Mère, que votre Révérence veuille bien me permettre de m'offrir au Cœur de Jésus en holocauste, pour demander une paix véritable. Que le règne de l'Antéchrist s'effondre et que l'ordre soit rétabli, si possible sans une nouvelle guerre mondiale. Je voudrais m'offrir ce soir encore, car c'est la douzième heure, je sais que je ne suis rien, mais Jésus le veut, et il demandera sans aucun doute ce même don à beaucoup d'autres âmes.*

La clé de la vie et de la mort d'Edith Stein semble donnée par le trait suivant. Lorsqu'elle se présenta aux Sœurs du Chapitre du Carmel de Cologne, celles-ci l'interrogèrent sur sa vocation. Elle leur dit qu'il lui avait toujours semblé que le Seigneur l'attendait au Carmel. Elle fit observer qu'elle avait enseigné huit ans durant chez les Dominicaines de Spire, partageant leur intimité, sans se sentir attirée par leur Ordre ; elle ajouta que Beuron lui avait semblé l'antichambre du ciel et qu'elle n'avait jamais songé pourtant à se faire Bénédictine. Comme les capitulantes objectaient qu'elles se faisaient scrupule de la retirer du monde et de l'arracher à des travaux intellectuels qu'elle n'aurait pas l'occasion de poursuivre au Carmel, Edith Stein leur fit cette simple réponse : *Ce ne sont pas les accomplissements humains qui peuvent nous venir en aide, mais la Rédemption du Christ. Mon désir est d'y prendre part.*

Et la circulaire que le Carmel de Cologne envoya en 1947, sans avoir reçu confirmation officielle de la mort de S^r^ Bénédicte, s'achève ainsi : « Nous ne la chercherons plus sur terre, mais auprès de Dieu, qui a agréé son sacrifice et en a accordé le fruit au peuple pour lequel elle pria, souffrit et mourut. »

Paris, Pâques 1951 * * *

---

[1] D'après des documents de la Croix-Rouge canadienne, Edith Stein aurait été déportée de Westerbork vers Auschwitz ou une dépendance du camp, et gazée le 10 août 1942.

L'église du plateau d'Assy

Nous avons eu en Suisse romande de belles réussites d'art religieux contemporain, et le nom d'Alexandre Cingria, pour qui Nova et Vetera s'honore d'avoir lutté, et à qui tant de paroisses de chez nous ont eu l'esprit de faire confiance, continue, dans le souvenir de la renaissance artistique de l'entre-deux-guerres, de briller comme un vitrail. Mais il a suffi que la France veuille s'y mettre pour nous joindre et nous dépasser, et nous donner, dans l'église du plateau d'Assy, une œuvre grande, libre et pure.

Je l'ai vue l'autre après-midi, par un splendide soleil de printemps, dans le cirque de ses Alpes de neige, sous le bleu intense du ciel. Plaquées violemment, mais avec une sûreté infaillible, sur le fond blanc de sa façade tout unie, de grandes surfaces géométriques de bleu, de jaune, de rouge, puissamment équilibrées, faites de petits carrés de céramique qui leur communiquent la vibration de la vie, chantaient comme des affiches. Au centre de cette éclatante symphonie de bleu, blanc, rouge, le visage sans nul doute de la France, nimbé de rayons d'or, condense en lui les ondulations de la lumière et transfigure en gloire toute la façade. Quand on s'approche, on voit que chacune des surfaces coloriées est ornée d'un emblème destiné à rappeler un des titres de la Vierge : Jardin fermé, Tour d'ivoire, Rose mystique... C'est elle qui, sous le nom de Notre-Dame de toute grâce, est la patronne de l'église.

Entre autres idées heureuses de l'architecte, il y a celle de combiner l'usage d'une massive pierre brute, bleuâtre, qui protège de la neige du dehors, et d'une poutraison apparente qui tient chaud l'intérieur. Pourquoi a-t-il fait soutenir l'avant-toit, léger comme une couverture de chalet, par huit énormes colonnes de pierre ? Deux auraient suffi, les six autres obstruent la façade. Et dans les proportions du clocher, quelque chose aussi paraît ne pas jouer.

L'intérieur est intime, sombre, recueilli, propice à la prière. Il y a, à gauche, deux verrières superficielles qu'il faudra remplacer quelque jour. La façade est percée de quatre petites fenêtres où l'on a reproduit en vitrail d'émouvants tableaux de Rouault : si la transposition avait pu être faite par l'artiste lui-même, il aurait su retrouver, n'en doutons pas, surtout

dans le maniement des bleus, la même zone de profondeur et la même intensité de drame auxquels nous ont accoutumés ses tableaux. Il y a quelques autres très beaux vitraux. Le plus bouleversant, qui ne s'oublie plus, est celui du Père Couturier, où l'on voit une Thérèse de Lisieux, qui cache son jeune et beau visage, plein de grâce et d'élan, derrière un linge blanc, rougi par la fraîche tache de sang d'une hémoptysie, et sur lequel apparaît en filigrane la sainte Face. Le saint François de Sales, de Bonnard, est déjà trop effacé pour retenir l'attention ; et le saint Dominique de Matisse, peint au trait sur un fond de céramiques jaunes, reste, malgré son élégance, une étude d'atelier.

La merveille de l'église d'Assy est le chœur, plafonné en belles et chaudes charpentes cirées, séparé du déambulatoire qui conduit à la crypte par de légers arceaux blancs, et vêtu avec une extraordinaire magnificence par la tapisserie noire et blanche, où s'affrontent, pour une lutte éternelle, le Dragon et la Femme entourée de Soleil. Mais, entre les deux antagonistes, il y a cette large surface noire, sur laquelle le prêtre, s'il est orienté comme l'assistance, peut élever la blancheur de l'Hostie. A droite et à gauche, sur les deux côtés du chœur, la tapisserie se continue par des teintes somptueuses, ici rouges, là vertes. On pouvait la voir cet hiver à Paris, au palais de Tokio, tout entière déployée sur une seule surface. Mais sa mise en place dans le chœur d'Assy, où elle s'arrondit en hémicycle comme pour mieux enclore son mystère, et où vient la dorer la douce lumière des lampes, lui donne une richesse inconnue et fait, de cette œuvre d'art, un vêtement d'église.

A la crypte, au-dessus de deux tables d'autel, deux grandes mosaïques de Théodore Strawinsky, l'une de saint Joseph, l'autre surtout, de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, révèlent un art simple et riche, qui a franchi la période des hésitations et entre dans sa maturité.

Nous n'avons pas trouvé trace, à Assy, du Christ dont la reproduction, qui figurait en première page d'*Art Sacré*, nous avait heurté, et où Germaine Richier, hantée par les souvenirs de Ravensbruck, s'était étudiée à évoquer l'horreur des cadavres.

Ces impressions d'une première visite, il va de soi que nous ne les regardons pas comme de tout point définitives. Elles pourront peut-être, ici ou là, changer en nous, parce qu'au dehors la lumière du soleil ou la couleur du ciel auront changé. Elles ne veulent pas s'imposer, seulement se proposer.

* * *

La réussite d'Assy où des artistes de foi profonde ont collaboré avec des artistes incroyants pose un problème délicat, que le Père R. Regamey

ose aborder de front, et qu'il résout avec pénétration, justesse, et la probité d'une conscience scrupuleuse : « Certains artistes incroyants peuvent-ils d'une façon valable construire des églises, les décorer, traiter des thèmes chrétiens ? [1] »

Disons, en bref, que l'art chrétien doit émaner : d'une part, d'un don de poésie et d'une authentique vertu créatrice (sans quoi il n'y aura pas d'art) ; d'autre part, d'une foi qui, pour être communicative, doit être visitée par quelque touche des dons contemplatifs (sans quoi il n'y aura pas de rayonnement chrétien). Le grand art chrétien apparaît lorsqu'il y a incidence de la foi contemplative dans les puissances créatrices de l'art. Je pense à la *Pietà d'Avignon*, ou à la *Crucifixion* de Grunewald, aux roses de Notre-Dame de Paris, ou à la *Passion* de Jean-Sébastien Bach.

Un contemplatif qui n'est pas artiste ne compte pas dans la ligne de l'art. Un grand artiste qui n'est pas croyant peut-il compter dans la ligne de l'art chrétien, ou même de l'art d'église ? voilà la question.

Quand il plaît à la puissance créatrice de se reposer dans le cœur d'un véritable artiste, elle pourra lui faire exprimer, dans son œuvre, une certaine profondeur *humaine* de mystère, de noblesse, de grandeur, qui apparaîtra, au croyant, comme un portique au delà duquel il pourra situer les mystères indicibles de sa foi *divine*. Qu'est-ce que le croyant demande, en effet, d'une œuvre d'art ? Est-ce une expression adéquate des mystères de sa foi ? Le Père Faber pleurait de tristesse devant la mondanité des madones de Raphaël. Il lui demande une certaine splendeur *humaine*, colorée, dans le cas d'un grand art chrétien, par quelque reflet des splendeurs *divines* de la foi. Quand cela n'est pas possible, il se contente de ce qui lui rappelle la dignité de l'homme, image sensible de Dieu, et de toute chose qui porte la marque et la poésie de l'âme. En contemplant dans une église les œuvres de l'art, il lui est aisé, pourvu qu'elles répondent à certaines conditions de décence et de grandeur, de les illuminer des feux de la propre clarté surnaturelle qui vit en lui ; il leur surimpose, avec une assurance absolue, des significations qui dépassent les intentions des artistes et auxquels ils n'ont pas même pu songer. Loin de s'asservir aux œuvres d'art et moins encore à l'esprit des artistes, il se sert des œuvres d'art avec la liberté des enfants de Dieu, pour les dépasser dans la lumière de sa foi, et les voir telles qu'en elles-mêmes enfin la Vérité les change.

A la fin de son article, le Père Regamey écrit : « Ce serait une étude suggestive que d'observer comment le chanoine Devémy et le Père Couturier, responsables de la décoration d'Assy, ont appelé un Bonnard, un

---

[1] *Les possibilités chrétiennes des artistes incroyants*, Vie Intellectuelle, mars 1951, p. 4.

Matisse, un Léger, un Lurçat, un Braque, à travailler juste dans le secteur qui paraissait être spirituellement ouvert à chacun d'eux ; comment ce qu'ils ont créé c'est une des rares églises où l'on soit pris par l'atmosphère religieuse et sacrée... Jamais de pareils artistes n'outrepassent le possible. Et ils attestent que ce possible va au delà de ce que l'on supposerait. » Et il ajoute : « Ces pauvres que sont les incroyants peuvent restituer à l'Eglise, en les faisant fructifier pour elle, d'authentiques richesses selon le Christ. Alors ils les lui *restituent*, car c'est bien de *sa foi* qu'ils les tiennent. Et l'accent en est souvent si convaincant pour les hommes de l'âge qui commence parce que, sans le savoir, ce qu'ils pâtissent, en ces régions mystérieuses où les œuvres naissent, c'est de l'Eglise le *destin profond*. »

Un théologien ferait tenir tout cela en deux mots : Tout ce qui est authentique commence d'être catholique.

15 avril

C. J.

La société et les artistes de l'ère mécanicienne

L'homme secourt sa faiblesse musculaire par l'outil et la machine ; il prend conscience de lui-même et de toute chose par la pensée et la projection des images dans les formes qu'il crée. Par ses activités libératrices, il domine la matière, témoigne de la spiritualité : tant la machine que l'œuvre d'art lui sont nécessaires, quoique l'œuvre d'art soit inutile [1].

Dans ses productions, il en est une fort troublante qui voudrait n'être ni une machine ni une œuvre d'art : c'est l'androïde [2].

En calculant les rouages intérieurs de sa poupée, le constructeur copie artificieusement l'image humaine. Pour un peu, il l'admirerait. Tout de cet automate toujours perfectible rappelle l'homme, même les vêtements qui le couvrent, même les gestes qu'il accomplit. S'il était donné à l'inventeur de connaître le principe de vie, Dieu serait alors définitivement mort et l'homme lui-même deviendrait son inlassable créateur, le maître omnipotent. — Ce sont ici les limites du génie mécanicien.

Il peut aussi créer des êtres inanimés, une statue, des personnages peints d'apparance vivante, bien plus vivante que l'homme de chair et d'os qui les anime. — Mais ces apparences immobiles sont aux limites du génie de l'artiste.

L'androïde est la seule mécanique qui soit sans nécessité et, comme l'œuvre d'art, inutile. D'extérieur grossièrement semblable à quelque sculpture peinte et habillée, on s'en amuse plus qu'on ne s'y méprend ;

---

[1] L'architecture est-elle inutile ? La courbe est parallèle entre l'objet tarabiscoté, l'objet bien fait, utile — l'objet d'art et l'œuvre d'art, d'une part ; d'autre part, entre l'habitation mal conçue, mal construite (la « machine à habiter » de mauvais fonctionnement) —, les beaux volumes d'une maison, d'un silo, ceux enfin de proportions divines où l'homme reconnaît sa mesure par rapport à l'immensurable éternité. L'esprit se délecte de ces volumes d'une *architecture créée*. Poème tangible et spatial, construction organique, accueillent avec bonheur toutes les formes de l'art.

[2] On dit bien androïde et non robot dont la construction a pour but de rendre les services d'une machine.

l'automate camouflé ne singe que quelques gestes. Certaines machines de l'usine, ainsi déguisées, donneraient presque le change...

Tant que l'homme accepte ses limites, c'est-à-dire qu'il réalise ses ambitieux desseins en deux temps, en reproduisant par les moyens constructifs de la mécanique le mouvement des organismes vivants, et par les moyens constructifs de l'art l'apparence combien vraiment plus vivante des êtres créés, il est magnifiquement digne d'être constructeur dans la création. Sans ravir le feu du Ciel, il abandonne au Créateur sa part inviolable. Entre l'androïde métallique et la figuration spirituelle que voile l'humain dans l'œuvre d'art, l'ange accomplit son vol supraterrestre, et, dans son orbe, les grands, les petits oiseaux aux ailes multicolores l'accompagnent, — même l'avion, lequel, environné de leurs courbes gracieuses, de leur souplesse, dénonce, dans le bleu du ciel, sa rigidité de machine. Et pourtant, leurs formes ensemble sont comparables.

Formes parentes et singulièrement harmonieuses aussi quand, à Venise, les bateaux de toutes sortes sillonnent la lagune et qu'au large un cuirassé salue la mer. Formes parentes nées d'exigences techniques. Une seule pensée architecturale semble avoir spontanément construit, sur les sables et sur l'eau, la ville rose et la gondole dont la sveltesse épouse celle du cuirassé mieux que la massivité d'un paquebot. Et quand la machine de guerre entre au port, elle s'allonge et passe sans heurt sur la forme de navire que propose Saint-Georges-Majeur. Au loin, les églises, les architectures millénaires paraissent, dans l'accueil, avoir été faites pour l'attendre, et les palais voués à toutes les admirations confirment le choc de beauté de leurs constructions et de celle de la machine, même dans sa dangereuse et inhumaine utilité.

*

Ainsi de la *mekhané* des Grecs de la haute antiquité. Le cheval de Troie des assiégeants était *ruse*, beauté (*art*) certainement, et *engin* [1].

En remplaçant la *mekhané* désignative d'art, art étant pris dans le sens d'artifice (artifice constamment nécessaire à la fabrication d'une œuvre d'art), il s'ensuit, de la machine, qu'elle peut être dite belle aussitôt qu'elle exécute d'une manière parfaite les opérations en vue desquelles elle est

[1] « 7. Je puis construire des canons, mortiers, engins à feu, de forme utile et belle... » écrivait Léonard de Vinci à Ludovic le More. « 10. En temps de paix, je crois que je puis égaler n'importe qui en architecture... Je puis exécuter de la sculpture en marbre, bronze, terre cuite ; en peinture, je puis faire ce que fait un autre quel qu'il puisse être. »

calculée et construite. Etant entendu que l'agencement logique des parties d'un tout engendre l'harmonie des rapports de ces parties entre elles, et produit un ouvrage dont le but est de satisfaire à un besoin : d'art, quand la raison et le cœur s'y peuvent complaire : d'utilité, par bon fonctionnement des rouages et par choix judicieux des matériaux. Il s'ensuit que toute œuvre dite d'art, qui ne peut l'être qu'étant assurée de la parfaite dépendance de ses parties, peut être appelée machine, aussi bien que toute œuvre destinée à accomplir des opérations utiles, avec cette différence capitale, qu'aux fins d'utilité par destination qui lui est demandée ou lui serait même imposée [1], s'ajoute une fin spirituelle qui la motive essentiellement.

*

L'homme s'étant adjoint l'auxiliaire toujours plus indispensable, la machine, elle s'est incorporée à son humanité. En l'utilisant, il aimerait échapper à la servitude.

L'artiste demeurerait-il, dans cet effort d'affranchissement, le seul qui soit encore libre d'écouter le chant de l'alouette ? Engagé dans la société, il est tributaire qu'il le veuille ou non des exigences de son temps.

Sans consentir à l'avilissement de l'art par l'industrie, évitant autant que possible de fournir lui-même de l' « art industriel » (!) ou des fromages et des saucissons imités à ravir sur les panneaux d'affichage, il ressent néanmoins de la difficulté et comme un peu de gêne à promener ses sensations dans les forêts tandis que les travailleurs peinent dans les souterrains. Et s'il s'alarme de sa liberté, dont la privation serait souffrance, il nomme l'abus de son privilège une embuscade.

D'ailleurs, les plaisirs champêtres longuement et si bien énumérés dans l'art lui paraissent dits. De trop brillants soleils ont terni des formules. La poétique nature... réservoir pourtant inépuisable, ressemble pour

---

[1] Une musique composée à l'occasion d'un mariage princier peut être immortelle : elle est d'abord une pièce de circonstance. Une décoration murale, prévue par l'architecte, et non ajoutée après coup, est nécessaire d'autant plus qu'elle sera réussie : elle est une des parties du tout.

Et le tableau de chevalet ? Petit monde isolé du monde par son cadre, il est sans nécessité, à moins qu'il ne soit destiné à l'avance par la commande. Il est comme suspendu et flottant, fruit du désir de son créateur et de l'espoir d'une approbation incertaine encore, d'une acquisition éventuelle. Il est meuble, transmissible, migrateur ; et c'est là ensemble une grande commodité et un défaut manifeste, aujourd'hui sensible, quoique d'origine lointaine. Descendu des autels, il s'est transformé au gré de la société humaniste, a passé du sacré au profane, de l'église au château, à la demeure particulière. Ce peut être un bien ou une faillite.

lui, telle qu'elle a été comprise [1], à un arsenal de pièces usagées. S'il réagit vivement au sein de la société mécanisée quand elle l'entame, il se ferait volontiers et efficacement son collaborateur cordial, à condition de rester libre. Les merveilles de la mécanique, asservissantes pour l'ouvrier, le subjuguent, lui qui n'a pas à servir la machine. Elle offre à sa clairvoyance l'occasion d'un langage inouï, et peut-être fraternel, qui n'est aujourd'hui encore qu'essai et balbutiement.

Il admire à l'usine ces êtres en fonte, massivement abstraits dans le silence du repos, illusoirement vivants dès qu'ils se mettent en marche à la cadence d'un bataillon, musique en tête. D'autres l'étonnent aussi, qui commencent à bruire, à susurrer de doux secrets aux timbres incertains : frottements de cordes, sifflements assoupis de flûtes qu'appuierait la batterie lointaine de l'orchestre. Mais la continuité et l'uniformité de ces musiques le troublent... [2]

Il interroge ces robots élancés ou monstrueux, debout ou couchés, et quoique sans visage, crachotant et suintant un liquide noirâtre, alignant des pièces métalliques qui tombent dans la boîte comme des jaunets, tressant des copeaux enroulés de ferraille. Jusqu'à la fatigue, il suit le mouvement de frappe et de va-et-vient de leurs articulations aux bras trop maigres qui happent au passage, transportent, distribuent vivement sans défaillir. Il est lui-même aspiré par le tourbillon de ces mornes pantomimes et ressent, quand tout s'arrête, l'arrêt de la mort. C'est alors qu'alentour s'aperçoivent des êtres de chair, vêtus de salopettes, dompteurs lassés de fantômes.

*

Il est admis, sauf de la gent académique, que la notion de progrès dans les beaux-arts doit être exclue : l'essence d'une œuvre d'art authentique est imperfectible [3].

---

[1] Le reliquat des impressionnistes dégénère et pourrit chez les peintres amateurs.

[2] Les harmonies imitatives de Daquin étaient plus charmantes... Mais Honegger s'est exalté en écrivant son poème sonore sur la locomotive Pacific 231. Igor Strawinsky, dit-on, se trouvant à Morges dans un magasin de denrées coloniales, fit une exclamation de plaisir à l'audition soudaine d'un moulin à café électrique.

[3] « L'esprit historique conduit à ruiner une notion aussi fâcheuse que répandue, et qui a fait beaucoup de ravages : celle du progrès en art. Certes, tout art est en même temps technique, mais il n'est technique que d'une façon bien secondaire... Il convient de dire plutôt que chaque époque, chaque courant artistique a sa perfection propre — exclusive peut-être des autres perfections — et qu'il n'existe point d'évolution continue. » Pierre du Colombier, *Histoire de l'Art*, Introduction, p. 9.

Tout au contraire, le développement des sciences et des arts mécaniques est tellement rapide qu'on pourrait le qualifier d'héroïque, si la montée en flèche aspirait l'homme à sa suite. C'est plutôt que celui-ci s'enlise. Trop confiant en ses victoires sur la matière, il s'enorgueillit et cède au Malin. Et Mammon rive les pauvres à la machine : à tour de bras, ces androïdes fabriquent, guidés par le Prince de ce monde, les richesses de l'homme nouveau, lequel préfère son image d'homme émancipé et les images interdites du deuxième commandement à celle de son Créateur. Au lieu d'être l'instrument de sa libération, la machine érigée le domine et le tente tandis qu'il l'adore. Elle l'entraîne aveuglément.

*

Or, il se trouve que dans le siècle une quantité d'artistes ont réagi moralement. Une transformation profonde des arts plastiques justifiant l'apparition des cubismes [1] correspond au prodigieux essor des arts mécaniques. Les deux révolutions se confirment l'une l'autre, et les effets sont en partie contradictoires : ceux que la machine allait parfois libérer sont les artistes ! Sollicités par Cézanne, qui tire de la nature un mode simple de transcription et qui écrit : « ... traiter la nature par le cylindre, la

[1] Le mot d'ailleurs est impropre. Il est comme celui d'Impressionnisme une étiquette mal couvrante. Le Cubisme ne concerne pas seulement une recherche de traduction des volumes. En opposition violente de l'Impressionnisme, il manifeste d'irrésistibles besoins d'évasion, et surtout la recherche de *moyens* de conquête de libertés, et plus encore de disciplines perdues. Renouer avec un passé exclut d'y retourner. La révolution des cubistes repousse l'influence séculaire de formes d'art inadaptables aux nécessités de l'ère mécanicienne.

On peut s'étonner de cette irruption volcanique sans précédent dans les arts. D'autant plus que révolutive elle correspond à une période évolutive des arts de la mécanique : un développement accéléré approche de la révolution. Ici l'accélération, sans précédent aussi, bouleverse les assises de la société. L'essor du Cubisme est l'effet d'un soubresaut de la société. L'un des pionniers du Cubisme, Albert Gleizes, envisage le mouvement dans sa profondeur. « Au lieu du peintre décrivant l'extérieur, écrit-il, le Cubisme rapportait le peintre agissant de l'intérieur de lui-même. » Gleizes voit l'homme s'expérimentant au lieu de s'observer, rappelle que les siècles médiévaux, « jusqu'au XV^e^, ignoraient heureusement l'esthétique ; ce qu'ils voulaient toujours, c'était exalter l'homme... lui permettre, grâce à l'œuvre de ses mains, de relier la complexité et la simplicité de ses natures et de conclure par la certitude de son avenir divin... Il y a quelques années, j'ai eu un jour le sentiment très net que du Cubisme allait renaître une expression religieuse... petit à petit, je devins de plus en plus persuadé que le Cubisme rapportait dans son dénouement technique tous les éléments de l'acte traditionnel religieux ». Albert GLEIZES, *La signification humaine du Cubisme*, pp. 15 à 19. Edit. Molly-Sabata.

sphère, le cône... »[1], les cubistes interrogent les formes élémentaires de la machine qu'ils rapportent à la Machine créée. Le tronc d'arbre et le piston, le volcan et le cône, la maison et le cube sont évoqués ensemble. Des plasticiens rencontrent ainsi, en les reliant sainement à la nature, des symboles oubliés qui sommeillaient dans les arts primitifs. En rajeunissant le monde, en faisant de la machine un lexique, des modernes incorporent à leur tour ses formes à l'univers. Les réussites, dans leurs tentatives multiples mais fragmentaires, laissent espérer des synthèses dignes des grands artistes du passé, celles, par exemple, des Egyptiens, des Romains, d'un Rembrandt (des *Syndics des drapiers*), d'un Velasquez (des *Ménines*).

Les cubistes affirment à nouveau qu'il suffit de se représenter des formes avec assez d'intensité pour qu'aussitôt elles deviennent obsédantes et touchantes et même hallucinatoires. Dans l'infiniment petit, dans l'infiniment grand, contenant les douleurs et les aspirations des hommes, de la montre, petite mécanique, du laminoir ou de la turbine à l'avion géant, les artistes ambitionnent, en dégageant le Signe libérateur, de contribuer à l'amélioration de l'homme, mais dans l'esprit de pauvreté. Par la sainteté de l'art, les ouvriers seraient ainsi relevés de leur dégradante condition. Et les artistes entreverraient d'autres récompenses à leur mission que celles d'enchanter des demeures bourgeoises[2].

La Chaux-de-Fonds

LUCIEN SCHWOB

---

[1] « ... le tout mis en perspective, soit que chaque côté d'un objet, d'un plan se dirige vers un point central. Les lignes parallèles à l'horizon donnent l'étendue, soit une section de la nature... Les lignes perpendiculaires à cet horizon donnent la profondeur ». Lettre de Cézanne à Emile Bernard, Aix, 15 avril 1904.

Cette formule énoncée par Cézanne deux ans avant sa mort, et l'apparition des premières œuvres picassiennes est implicite de la révolution cubiste. Cézanne en réaction contre l'Impressionnisme lui appartient pourtant. Avec van Gogh et Gauguin, il est un incitateur de ruptures. Mais en désirant faire, comme il l'a dit : « du Poussin sur nature », il ne pouvait que réduire une partie restante d'objectivité, mais non réconcilier l'objectivité et la création pure du langage du Poussin.

[2] Déjà ce travail d'artistes, fraternellement conduit, s'est inscrit dans la communauté. Dufy a déroulé son inoubliable *Histoire de l'électricité*, de l'Exposition de Paris 1937, sur une surface de six cents mètres carrés (le plus grand tableau du monde). La Fresnaye a chanté la *Conquête de l'air*, Delaunay a fait surgir des Tours Eiffel (et ses instinctives découvertes, non épuisées, ont été, même pour ses amis, déroutantes). Léger ouvre une voie neuve : il œuvre comme un mécanicien construit ses engins : avec ses outils il fond ensemble les signes particuliers et le Signe, d'anémones, de femmes, de colombes. Entre Léger et Picasso se profile Paolo Ucello...

Exposé de la phénoménologie de M. Merleau-Ponty

Dans l'*Avant-Propos* de son livre, la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty précise ce qu'il entend par « phénoménologie ». D'après son exposé, il est clair que, dans sa pensée, cette conception de la phénoménologie représente la position achevée et consciente d'une phénoménologie qui, jusqu'à maintenant, demeurait dans un « état de commencement, de problème et de vœu ». Autrement dit, la phénoménologie telle que M.-P. nous la présente est, à ses yeux, une « phénoménologie parfaite », dépouillée et purifiée de tout ce qui n'était pas proprement elle-même, intégrant et synthétisant les éléments de ses deux modalités extrêmes.

Dans ces quelques pages, nous voudrions, en premier lieu, exposer le plus brièvement possible cette phénoménologie consciente de M.-P. pour tâcher ensuite de juger de l'intérêt spécial d'une telle position, préciser sa portée et ses limites.

I. POSITION DU PROBLÈME

« Qu'est-ce que la phénoménologie ? Il peut paraître étrange qu'on ait encore à se poser cette question un demi-siècle après les premiers travaux de Husserl. Elle est pourtant loin d'être résolue [1]. » Pour se rendre compte de toutes les difficultés réelles que pose la phénoménologie, il suffit d'examiner les diverses qualités à première vue contradictoires qu'on lui reconnaît ordinairement. Voilà comment M.-P. pose intelligemment le problème.

(*Son intention.*) La phénoménologie est une étude des « essences » ; elle est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence.

---

[1] MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945. *Avant-Propos*, p. I.

N'affirme-t-elle pas que l'homme et le monde ne peuvent se comprendre que par leur « facticité » ?

Son terme. La phénoménologie est une philosophie transcendantale, elle est aussi une philosophie pour laquelle le monde est « déjà là avant la réflexion ».

Sa facture épistémologique. Elle cherche à être une « science exacte » ; elle est aussi l'essai d'une description directe de notre expérience.

Sa méthode. Elle semble ne pas s'occuper des « genèses psychologiques » et des « explications causales », et pourtant on parle de « phénoménologie génétique », de « phénoménologie constitutive ».

Comment lever ces contradictions ?

II. SOLUTIONS DU PROBLÈME

I. *Poser deux phénoménologies :* l'une de Husserl, l'autre de Heidegger ? — Cette solution est historiquement insoutenable, car la phénoménologie de *Sein und Zeit* est dépendante de celle de Husserl. « Tout *Sein und Zeit* est sorti d'une indication de Husserl et n'est, en somme, qu'une explication du *natürlicher Weltbegriff* ou du *Lebenswelt* que Husserl, à la fin de sa vie, donnait pour thème premier à la phénoménologie [1]. » Donc, s'il y a contradiction réelle, elle apparaît dans la philosophie de Husserl lui-même, et non dans celle de Husserl opposée à celle de Heidegger.

Poser une phénoménologie husserlienne et une autre heideggerienne n'éclaire donc pas le problème.

II. *Dire qu'il s'agit d'un mythe, d'une mode?* — C'est la solution du « lecteur pressé », prétendant qu'une philosophie incapable de se définir d'une façon claire n'est pas digne de ce nom.

Si cette solution était vraie, il faudrait encore se demander pourquoi ce « mythe » a eu un tel prestige ou d'où vient cette mode ?

III. « C'est en nous-mêmes que nous trouvons l'unité de la phénoménologie et son vrai sens [2]. » Voilà pour M.-P. la seule véritable solution. « La question n'est pas tant de compter les citations que de fixer et d'objectiver cette *phénoménologie pour nous* qui fait qu'en lisant Husserl ou Heidegger, plusieurs de nos contemporains ont eu le sentiment bien moins de reconnaître une philosophie nouvelle que de reconnaître ce qu'ils

---

[1] M.-P., *op. cit.*, p. I.
[2] M.-P., *op. cit.*, p. II.

attendaient [1]. » Une étude philologique et scientifique des textes ne pourra rien éclairer dans ce domaine. « La phénoménclogie n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique », dans la mesure exacte où elle a atteint une « entière conscience philosophique ». C'est donc, avant tout, une question d'attitude d'esprit, une manière propre d'envisager ce problème qui peut seule nous livrer l'originalité de la phénoménologie, et si l'on veut la juger avec une méthode autre que la sienne on est voué à n'y rien comprendre. Tout, en elle, semblera cahotique et contradictoire.

Nous ne pouvons nier qu'une telle position possède bien une « entière conscience philosophique » de la valeur philosophique de la phénoménologie et de l'irréductibilité de son caractère propre. Elle s'impose à nous avec tout l'absolu d'une sagesse s'éclairant et se critiquant elle-même.

III. ÉTUDE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

a) *La phénoménologie n'est pas la science, mais une pure description de ce qui est avant la science : c'est un retour aux choses mêmes. « Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer* [2] »

Voilà le premier mot d'ordre que M.-P. reçoit de Husserl et qu'il reconnaît comme le premier caractère de la phénoménologie. Celle-ci est délibérément au delà de la science, précisément parce qu'elle veut aller plus loin. Elle prétend considérer immédiatement ce que la science ne peut que supposer. Toute explication, toute analyse suppose, en effet, un existant qui ne peut s'analyser et s'expliquer. « Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu » — celui-ci relève de la seule expérience. Cette expérience du « monde », du « vrai », d' « autrui », est quelque chose d'irréductible et de premier, de fondamental. Comparativement à cette expérience, toutes les connaissances scientifiques apparaissent comme « construites » et « secondaires [3] ».

« Tout ce que je sais du monde, même par la science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire... »

La science est incapable d'atteindre ce qu'il y a de premier dans la réalité, dans les vivants et en moi, elle demeure toujours partielle, relative, extérieure. La source première qui donne à toutes ces connaissances scien-

---

[1] M.-P., *op. cit.*, p. II.
[2] M.-P., *op cit.*, p. II.
[3] M.-P., *op. cit.*, p. II.

tifiques leur sens, vers laquelle elles sont toutes relatives, c'est le monde vécu, le moi profond qui échappe comme tel à toute analyse et à toute explication :

« Je suis non pas un « être vivant » ou même un « homme » ou même une « conscience », avec tous les caractères que la zoologie, l'anatomie sociale ou la psychologie inductive reconnaissent à ces produits de la nature ou de l'histoire, je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social ; elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi). Cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais pas là pour la parcourir du regard [1]. »

Non seulement les vues scientifiques sur le monde et sur notre « moi » sont jugées par M.-P. comme « construites » et secondaires, présupposant toujours une « vue mienne », une « expérience », mais elles sont encore qualifiées de « naïves » et d' « hypocrites », puisque tout en impliquant nécessairement cette « vue première de la conscience », elles n'en parlent pas, elles ne la « mentionnent » pas. Les vues scientifiques se présentent à nous comme autonomes et indépendantes, alors qu'en réalité elles ne peuvent exister qu'à partir d'un monde qui « se dispose autour de moi et commence à exister pour moi », grâce à cette vue expérimentale (vue de la conscience).

Il est donc nécessaire pour le philosophe de dépasser l'analyse et l'explication scientifiques et de « revenir aux choses mêmes », « revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours [2] ».

b) *La phénoménologie n'est pas une analyse réflexive qui conduit à une synthèse à priori, mais une réflexion noématique*

La phénoménologie descriptive s'oppose autant à l'analyse réflexive qu'à l'explication scientifique puisque « l'analyse réflexive telle que l'envisagent Kant et Descartes se distingue de notre expérience du monde ». L'analyse réflexive se fait à partir de celle-ci vers le sujet, envisagé comme

---

[1] M.-P., *op. cit.*, p. III.

[2] M.-P., *op. cit.*, p. III. « Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrons comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète... », p. 69.

« condition même de sa possibilité ». Aussi « elle fait voir la synthèse universelle comme le sans quoi il n'y aurait pas le monde [1] ». Elle « substitue » donc à un « compte rendu une reconstruction [1] ». Voilà pourquoi Husserl oppose à l'analyse noétique — faisant reposer le monde sur l'activité synthétique du sujet — la « *réflexion noématique* qui demeure dans l'objet et en explicite l'unité primordiale au lieu de l'engendrer [1] ». « Le retour » phénoménologique « aux choses mêmes » ne doit donc pas être confondu avec le « retour idéaliste » à la conscience pure, « absolue certitude de moi pour moi » et « condition sans laquelle il n'y aurait rien du tout ». Cette position idéaliste oublie que le monde est là avant toute analyse que je puisse en faire.

c) *La phénoménologie n'est pas une réflexion sur une subjectivité invulnérable, mais une réflexion sur le réel : c'est la réflexion perceptive*

Les critiques que M.-P. fait à Kant et à Descartes, relativement à leur conception de l'analyse réflexive, il les dirige aussi sur la doctrine de « l'homme intérieur » de saint Augustin. En « cet homme intérieur », saint Augustin pensait, en effet, rejoindre un « pouvoir constituant qui a toujours été profondément lui »; une telle réflexion se situait nécessairement dans une subjectivité invulnérable, « en deçà de l'être et du temps ».

Une telle position est une « naïveté » ou une « réflexion incomplète ». La réflexion ne doit pas s'ignorer comme « événement », comme « véritable création ». Elle doit reconnaître « en deçà de ses propres opérations le monde qui est donné au sujet parce que le sujet est donné à lui-même [2] ». La réflexion phénoménologique, à la différence de toute réflexion idéaliste, ne s'arrête donc pas à une pure conscience distincte des réalités, mais elle rejoint le monde donné au sujet et le sujet donné à lui-même, en un mot, elle rejoint le « monde-sujet » : *le réel*. Celui-ci ne peut être décrit, il répugne à être construit ou à être « constitué [3] ». Le réel est ce « tissu solide », qui « n'attend pas nos jugements pour s'annexer les phénomènes les plus surprenants, ni pour rejeter nos imaginations les plus vraisemblables [4] ». Le réel est avant nos jugements et distinct de nos rêveries imaginaires. Il ne peut

---

[1] M.-P., *op. cit.*, p. IV.

[2] M.-P., *op. cit.*, p. IV. N'oublions pas que ce « parce que » n'est pas explicatif mais descriptif ou explicatif. M.-P. expose phénoménologiquement ce qu'est la phénoménologie. Il ne l'explique pas mais la décrit.

[3] M.-P., *op. cit.*, p. IV.

[4] M.-P., *op. cit.*, p. V.

être que perçu, la perception étant précisément « le fond sur lequel tous les actes se détachent [1] ».

d) *La réduction phénoménologique n'est pas le retour à une conscience transcendantale, mais une expérience de mon existence reliée à celles des autres*

Poser « le retour à une conscience transcendantale devant laquelle le monde se déploie dans une transparence absolue, animée de part en part par une série d'aperceptions que le philosophe serait chargé de reconstruire à partir de leur résultat », c'est demeurer « idéaliste au sens d'un idéalisme transcendantal » qui dépouille le monde de « son opacité et de sa transcendance ». Le monde devient ce que nous nous représentons de lui, en tant que « nous sommes tous une seule lumière et que nous participons à l'un sans le diviser [2] ».

Une telle analyse philosophique ignore non seulement la réalité propre du monde, mais aussi celle d'autrui. Pour Husserl, au contraire, il y a un « problème d'autrui ». L'*alter ego* est un « paradoxe » ; la perception du *Pour soi* (ma vue sur moi et la vue d'autrui sur lui-même) est insuffisante, il faut qu'il y ait une perspective du *Pour autrui* (ma vue sur autrui et la vue d'autrui sur moi). Ces deux perceptions doivent se compénétrer. Or, ce « paradoxe » de l'*ego* et de l'*alter* n'est possible que si l'*ego* et l'*alter* sont définis par leur situation et non pas libérés de toute inhérence [3]. C'est pourquoi la réduction phénoménologique ne peut s'achever au « moi » et être un retour à la conscience transcendantale. Cette réduction implique, au contraire, qu'au moment où « j'éprouve mon existence... je découvre en moi une sorte de faiblesse interne qui m'empêche d'être absolument individu et m'expose au regard des autres comme un homme parmi les hommes ou au moins une conscience parmi les consciences ». La découverte du « pour soi » et du « pour autrui » est donc simultanée. Donc, la *réduction* phénoménologique est bien, en définitive, une expérience immédiate, une perception de mon moi existant tourné vers les autres, de mon moi existant inachevé sans les autres, et les réclamant.

La grande erreur du *cogito* de Descartes — et celui de tous « jusqu'à présent » — est de « dévaloriser » la perception d'autrui en me manifestant

---

[1] M.-P., *op. cit.*, p. v.
[2] M.-P., *op. cit.*, p. vi.
[3] M.-P., *op. cit.*, p. vii.

un « je » qui n'est « accessible qu'à lui-même », puisque ce « je » se définit par la pensée que j'ai de moi-même et que je suis évidemment seul à avoir au moins dans ce sens ultime.

La phénoménologie doit revaloriser cette perception d'autrui et lui donner son vrai sens. Pour cela il est indispensable qu'elle considère mon existence comme ne se réduisant jamais à la « conscience qu'on peut en avoir ». Donc elle doit envisager mon incarnation dans une nature et la possibilité au moins d'une situation historique. Le *cogito* doit me découvrir en situation, et c'est à cette condition seulement que la subjectivité transcendantale pourra, comme le dit Husserl, être une « intersubjectivité [1] ». Précisons, en effet, que l'« *ego* méditant » peut distinguer le « moi pensant » du monde, des choses, de son propre corps non pensant, mais dans le *cogito* perçu le monde, les choses sont redécouverts comme « l'horizon permanent » de toutes *cogitations* et comme « une dimension » par rapport à laquelle le « moi » ne cesse de se situer.

« Le véritable *cogito*... reconnaît donc ma pensée même comme un fait inaliénable. Il élimine toute espèce d'idéalisme en me découvrant comme « être au monde », comme « étant de part en part en rapport au monde ».

Voilà certes une certitude de « sens commun », qui va de soi, mais qu'on oublie. La phénoménologie doit la réveiller et la faire apparaître.

e) *Cette réduction est « étonnement devant le paradoxe du monde ». Elle demeure toujours inachevée, même problématique*

Vue de cette manière et sous cet aspect, on comprend comment M.-P. emprunte à Eugen Fink, l'assistant de Husserl, l'expression d' « étonnement devant le monde » qu'il considère comme la meilleure formule de la réduction. La réflexion phénoménologique « prend recul pour voir jaillir les transcendances », ou si l'on veut, « elle distend les fils intentionnels qui nous relient au monde pour le faire paraître [2] ». Elle seule est conscience du monde parce qu'elle « le révèle comme étrange et paradoxal », ce qui exige de « rompre notre familiarité avec lui ». Tout le sens de cette rupture est de nous révéler « le jaillissement immotivé du monde ».

Husserl a donc raison de reprocher à Kant d'*utiliser* notre rapport au monde au lieu de s'en « *étonner* et de concevoir le sujet comme transcendance vers le monde [2] ».

[1] M.-P., *op. cit.*, p. VII.
[2] M.-P., *op. cit.*, p. VIII.

En définitive, on peut dire que le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète [1]. Celle-ci demeure essentiellement « problématique », du fait même que « nos réflexions prennent place dans le flux temporel, qu'elles cherchent à capter [2] ».

f) *La réduction phénoménologique est celle d'une philosophie existentielle*

Dans de telles conditions, il faut avouer que la philosophie (comme le philosophe) ne doit pas se tenir pour acquise. Elle est une « expérience renouvelée de son propre commencement et elle consiste tout entière à décrire le commencement... »

La réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l' « égard d'une *vie irréfléchie* qui est situation initiale, constante et finale ».

La réduction phénoménologique est celle d'une « philosophie existentielle ». « L' « In-der-Welt-Sein », de Heidegger, n'apparaît que sur le fond de la réduction phénoménologique [3]. » Pour M.-P., la philosophie existentielle n'est donc parfaitement elle-même que dans et par la réduction phénoménologique.

g) *La réduction phénoménologique est eidétique*

Affirmer que la réduction phénoménologique est celle d'une philosophie existentielle ne s'oppose-t-il pas immédiatement à l'affirmation de Husserl « toute réduction est nécessairement eidétique [4] »? Comment comprendre cette dernière affirmation pour éviter la contradiction ?

Pour résoudre ce problème, il faut préciser ce que la phénoménologie entend par « essence ».

« L'essence » pour la phénoménologie n'est pas le « but » mais un « moyen ». C'est « notre jugement effectif » dans le monde qui polarise toutes nos fixations conceptuelles. Le but à atteindre est au delà de l'essence, celle-ci ne peut pas être considérée comme *l'objet* de la philosophie, mais au contraire comme un *pur passage* conduisant, orientant vers l'existant. Toutefois, ce « pur passage » est une condition nécessaire. « Notre existence a besoin du champ de l'idéalité pour connaître et conquérir sa facticité. »

« Les essences de Husserl doivent ramener avec elles tous les rapports

---

[1] M.-P., *op. cit.*, p. VIII.
[2] M.-P., *op. cit.*, p. IX.
[3] M.-P., *op. cit.*, p. IX.
[4] M.-P., *op. cit.*, p. IX.

vivants de l'expérience, comme le filet ramène du fond de la mer les poissons et les algues palpitants [1] ».

Il ne s'agit pas par la réduction phénoménologique de séparer « l'essence de l'existence », mais de retrouver, dans l'expérience, dans le silence de la conscience, ce qu'est la chose « en fait avant toute systématisation ». Par exemple, chercher l'essence de la conscience revient à « retrouver cette présence effective de moi à moi, le fait de ma conscience qui est ce que veulent dire finalement le mot et le concept de conscience [2] ».

Voilà comment cette philosophie phénoménologique se situe entre le « sensualisme » qui réduit tout à des états subjectifs — « états de nous-mêmes » — et « l'idéalisme transcendantal » qui ramène tout à la pensée pure et à un simple correlatif de notre connaissance. Elle prétend faire apparaître « le monde tel qu'il est avant tout retour sur nous-mêmes [3] ».

Son intention est d'expliciter notre savoir primordial du réel, de « décrire la perception du monde comme ce qui fonde pour toujours notre idée de vérité [4] ».

Cette philosophie phénoménologique ne doit pas se confondre avec une critique qui se demande « si nos évidences sont bien des vérités » et si oui ou non nous sommes dans l'illusion ; mais elle a pour fonction propre de percevoir ce qu'il y a d'évident en fait, c'est-à-dire de nous donner « l'expérience de la vérité ».

Contrairement à l'idéalisme, cette philosophie cherche non ce qui rend « possible » l'expérience du monde, mais ce qu'*est* celle-ci. De même, cette philosophie n'est pas une philosophie de la pensée. Pour elle, « le monde est non ce que je pense, mais ce que je vis. « Je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède pas, il est inépuisable [5] ».

En un mot : « La méthode eidétique est celle d'un positivisme phénoménologique qui fonde le possible sur le réel ».

h) *Phénoménologie — intentionnalité*

« Husserl, selon M.-P., reprend *la critique du jugement* quand il parle d'une téléologie de la conscience [5] », en ce sens que la conscience est elle-

[1] M.-P., *op. cit.*, p. x.
[2] M.-P., *op. cit.*, p. x.
[3] M.-P., *op. cit.*, p. xi.
[4] M.-P., *op. cit.*, p. xi.
[5] M.-P., *op. cit.*, p. xii.

même « projet du monde, destinée à un monde... vers lequel elle ne cesse de se diriger, et le monde est comme cet individu pré-objectif dont l'unité impérieuse prescrit à la connaissance son but [1] ».

C'est pourquoi Husserl distingue : *l'intentionnalité d'acte* (celle de nos jugements, de nos prises de position volontaires, la seule dont la critique de la raison ait parlé) et *l'intentionnalité opérante* (celle qui fait l'unité naturelle du monde et de notre vie). Cette dernière « fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact ». Elle apparaît plus clairement dans nos « désirs », « notre paysage », que « dans nos connaissances objectives ». Voilà proprement l'intentionnalité de la réduction phénoménologique.

Une telle intentionnalité nous montre bien la différence qui existe entre la « compréhension phénoménologique » et « l'intellection classique », limitée aux « vraies et immuables natures ». La phénoménologie peut devenir une phénoménologie de la genèse, puisque, pour elle, « comprendre », c'est ressaisir « l'intention totale », en ce sens qu'il ne s'agit pas de saisir seulement ce que telle chose perçue est pour « la représentation », quelles sont ses propriétés, mais de comprendre l'unique manière d'exister qui s'exprime dans les propriétés.

Nous sommes en présence d'une connaissance qui ne veut rien abstraire, qui veut tout retenir, qui veut comprendre de « toutes les façons à la fois », car « tout a un sens », on retrouve « la même structure d'être sous tous les rapports [2] ».

Toutes les vues qu'on peut envisager pour considérer tel ou tel fait sont « vraies, du moment qu'on ne les isole pas, qu'on aille jusqu'au fond de l'histoire et qu'on rejoigne le noyau de signification existentielle qui s'explicite dans chaque perspective [3] ». Tout doit être replongé dans une « structure d'existence », et en dernière analyse « une genèse du sens » nous livre seule « ce que la doctrine veut dire [4] », puisque toute notre existence et celle du monde sont dans l'histoire. Celle-ci est invisible dans le présent et dans la succession. Nous ne voyons que ses manifestations (périodes historiques).

---

[1] M.-P., *op. cit.*, p. XIII.
[2] M.-P., *op. cit.*, p. XIV.
[3] M.-P., *op. cit.*, p. XIV.
[4] M.-P., *op. cit.*, p. XIV.

i) *Extrême subjectivisme — extrême objectivisme*

« La plus importante acquisition de la phénoménologie est sans doute d'avoir joint l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme dans sa notion du monde » ou de la rationalité [1], déclare en dernier lieu M.-P. La conception qu'on se fait du monde et de la rationalité vont de pair. La position phénoménologique veut dominer le « pur intellectualisme » qui érige « la rationalité » en Esprit absolu — en l'isolant et la séparant — et l'empirisme positif qui érige le monde donné en Absolu. Une telle position reconnaît la rationalité, mais « mesurée aux expériences dans lesquelles elle se révèle [1] ». La fonction propre de la rationalité est de donner un sens à nos perspectives et à nos perceptions. Une telle position reconnaît l'irréductibilité du monde. « Ce monde phénoménologique, c'est non pas de l'être pur, mais le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres ; il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne... Ce monde phénoménologique n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être [2] ».

Voilà où se situe cette philosophie phénoménologique, ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet, ni du côté du moi-conscience, ni du côté de l'autre en tant qu'autre, ni au delà de l'une ou l'autre alternative, mais à l'intersection même de leurs rencontres, en comprenant du reste que cette intersection n'est pas un résultat abstrait et un effet séparable des réalités et des opérations dont elle dépend. Elle les implique toutes, tout en étant quelque chose de plus que leur simple somme. Elle est ce « sens » qui jaillit de leur intersection et ce fond dernier de l'être. Aussi M.-P. peut affirmer : « le philosophe essaye de penser le monde, autrui et soi-même, et de concevoir leur rapport [2] » ; précisons : concevoir « leur rapport » dans le sens de percevoir en exercice les existences reliées entre elles. « La philosophie elle-même n'est pas le rapport d'une vérité préalable, mais, comme l'art, la réalisation d'une vérité ». Car c'est elle qui fait passer à l' « existence manifeste le monde » — le seul logos qui, selon M.-P., préexiste — ; du reste elle est « actuelle ou réelle comme le monde, dont elle fait partie, et aucune hypothèse explicative n'est plus claire que l'acte

[1] M.-P., *op. cit.*, p. xv.
[2] M.-P., *op. cit.*, p. xv.

même par lequel nous reprenons le monde inachevé pour essayer de le totaliser et de le penser [1] ». Le philosophe, en philosophant, totalise le monde inachevé. Il vit alors avec le monde et dans le monde, relié au monde et le reliant avec autrui et vers lui, relié à lui et le reliant. Voilà comment il réalise la vérité comme un pur artiste, puisque c'est vraiment grâce à lui que le monde existe relié actuellement à la conscience.

« Nous assistons à chaque instant à ce prodige de la connexion des expériences : la rationalité, et personne ne sait mieux que nous comment il se fait puisque nous sommes ce nœud de relations [2]. »

« Le monde et la raison ne font pas problème... » ; certes « ils sont mystérieux, mais ce mystère les définit ». Ne cherchons pas à élucider leur mystère en donnant des solutions. Ils se trouvent « en deçà des solutions ». Il n'y a rien en dehors d'eux.

La philosophie ne doit pas chercher de « solutions ». Elle doit accepter de ne rien expliquer. La fonction propre est de « rapprendre à voir le monde [2] ». Notons que M.-P. souligne que, du fait même que la fonction de la philosophie est telle, elle se rapproche de l'histoire, la distinction entre philosophie et histoire s'estompe et même disparaît : « Une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de « profondeur » qu'un traité de philosophie [2]. »

j) *Son autonomie*
« *La phénoménologie, comme révélation du monde, repose sur elle-même ou encore se fonde sur elle-même* »

Toutes les autres connaissances se fondent plus ou moins directement sur cette communication première avec le monde. La philosophie comme réflexion radicale ne peut s'appuyer sur rien, mais elle « use du monde et de la raison constituée »... Elle s'interroge indéfiniment et en ce sens elle est « un dialogue » ou « une méditation infinie ». Elle ne sait même pas où elle va, dans la mesure où elle demeure fidèle à son intention. Cet inachèvement et cette « allure inchoative » font partie de ses caractères puisque sa tâche est de « révéler » le mystère du monde et de la raison.

« Elle est laborieuse comme l'œuvre de Balzac, celle de Proust, celle de Valéry ou celle de Cézanne, par le même genre d'attention et d'éton-

---

[1] M.-P., *op. cit.*, p. XV.
[2] M.-P., *op. cit.*, p. XVI.

nement, par la même exigence de conscience, par la même volonté de saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant. Elle se confond sous ce rapport avec l'effort de la pensée moderne. »

IV. COMPLEXITÉ ET RICHESSE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Ce simple exposé auquel nous avons délibérément voulu garder un caractère descriptif, tout en tâchant de souligner les principales articulations de M.-P., nous montre immédiatement toute la complexité d'une telle position philosophique. La phénoménologie telle que nous la présente M.-P. est à la fois : *une méthode* — il s'agit d'une réflexion consciente — et *une philosophie* — il s'agit d'atteindre le réel —. Cette philosophie est réflexive, et cette réflexion est perception du monde vécu. On ne peut séparer ces deux aspects ni même formellement les distinguer sans détruire leur caractère propre et revenir à la connaissance objective, analytique ou explicative, à la connaissance empirique ou à la conscience transcendantale. Précisément, la phénoménologie ne veut pas demeurer dans ces diverses oppositions et distinctions. Elle prétend se situer au delà de celles-ci.

Une telle phénoménologie n'est ni une pure philosophie spéculative, ni une pure philosophie pratique. Elle implique, en effet, toute une attitude vitale, affective et efficiente puisque cette réflexion est décrite comme un « étonnement » devant le paradoxe du monde, comme intentionnalité opérante réalisant l'unité foncière du monde et de notre vie consciente, comme communication et tension avec le monde, et avec autrui, l'*alter ego*. Comprenons bien, du reste, que cette attitude affective et efficiente demeure philosophique, elle demeure immanente à la réflexion ; cet étonnement demeure réflexe, problématique ; ce n'est pas un étonnement d'admiration, mais un étonnement qui révèle le paradoxe du monde vécu. — De même cette intentionnalité opérante implique une recherche de l'essence, du possible, de l'idée, et réalise une compréhension qui veut être exhaustive. Enfin, cette communication avec le monde et avec autrui se réalise dans une conscience, et elle révèle au philosophe la « rationalité » du monde, ses multiples et diverses relations. C'est pourquoi tout en étant intentionnalité opérante, communication, étonnement, cette philosophie demeure réalisation d'une vérité, révélation, vision et même d'une certaine façon contemplation, dans un sens tout à fait spécial évidemment. C'est donc bien tout l'homme qui est proprement philosophe et qui est formellement engagé dans sa philosophie, et non pas seulement le sommet d'une de ses

facultés ; la vérité n'habite pas dans l'intelligence ou même dans l'homme intérieur, mais elle est vécue par l'homme tout entier « percevant » le réel, « totalisant » le monde.

Si maintenant nous tâchons de préciser le terme et le contenu propre d'une telle philosophie, nous nous apercevons vite du caractère extrêmement complexe de ce terme et de ce contenu : c'est « le réel », le monde phénoménologique, c'est-à-dire le monde vécu avant la connaissance objective et scientifique, la « fondation de l'être », le moi en tant qu'ordonné au monde et relié à autrui, c'est l'histoire au delà de ses manifestations, au delà de ses périodes historiques ; en un mot, le « monde totalisé ». Mais dans ce réel « tissu solide », dans ce monde phénoménal, dans ce « moi-autrui », il y a comme un « aspect formel » que la phénoménologie met surtout en valeur, c'est, au delà de la représentation et des propriétés, « *la saisie de l'unique manière d'exister* », « *la structure d'existence* », « *la situation* », *le noyau de signification existentielle*, « le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences », « la connexion de mes expériences », l' « état naissant de l'histoire ». En dernier lieu, tout se termine au « mystère du monde et de la rationalité », à une « vie irréfléchie » et au « jaillissement immotivé et inépuisable du monde ».

Du point de vue phénoménologique, ces trois aspects que nous venons de préciser non seulement sont simultanés, inséparables, mais même formellement convertibles. Ils déterminent, en quelque sorte, la profondeur et l'extension (dans le temps et l'espace) du « milieu naturel », ou du « champ perceptif » de la philosophie. On ferait certes une erreur d'interprétation si l'on voulait y retrouver les distinctions classiques d'objets matériels et formels, puisque la phénoménologie a conscience de se situer comme au delà, ou comme en deçà de l'objet et donc de toute distinction relative à l'objet. Il ne s'agit plus, au niveau de la perception « originaire » et « effective », d'actes distincts et clairs de connaissance, mais de « fond sur lequel se détachent les actes ». Il s'agit en réalité d'un jaillissement de vie, d'existence, avec toute sa force et son indétermination. C'est pourquoi en vérité il est impossible de préciser le contenu formel de cette philosophie ainsi que son terme, puisque celle-ci étant indéterminée est infinie. Elle doit toujours recommencer sans jamais considérer quelque chose comme acquis, comme véritablement possédé. Toujours elle s'interroge en demeurant problématique. Elle n'est pas orientée et ne sait où elle se dirige.

Malgré ce manque de détermination foncière, et son recommence-

ment perpétuel, cette philosophie se présente comme un tout « autonome », se fondant sur elle-même et ne dépendant d'aucune autre connaissance ; ce n'est plus la critique ou la science qui fonde la philosophie, celle-ci se pose par elle-même. Elle est « actuelle », « réelle » comme le monde dont elle fait partie et qu'elle totalise. Voilà sa nécessité et son caractère absolu. En un mot, on peut dire que la phénoménologie s'occupe de tout le réel vécu : le monde, autrui et moi, en tant qu'existant ; elle perçoit leurs relations mutuelles et réciproques en exercice comme enveloppées et enracinées dans le mystère du jaillissement immotivé du monde, de la vie irréfléchie, du moi « source absolue ». Voilà toute la complexité de cette philosophie existentielle, radicalement et finalement irrationnelle, sans toutefois nier absolument les essences, les déterminations objectives. Celles-ci sont évidemment dépassées, elles ne demeurent que comme « condition » et comme « moyen » d'accès à l'existence [1].

M.-D. PHILIPPE, O. P.
professeur à l'Université de Fribourg

---

[1] Dans le prochain fascicule : *Réflexions sur la phénoménologie de M. Merleau-Ponty*

Chronique sur la phénoménologie existentialiste

1. Nécessité de remonter à l'intuition première de la philosophie

Il faut louer hautement l'effort par lequel le penseur cherche à remonter aux toutes premières données de l'esprit, antérieures à la science et aux élaborations scientifiques. Husserl ne songeait d'abord qu'à traiter la philosophie comme une science ; c'est à la fin seulement, nous dit-on, dans sa troisième phénoménologie où il rejoint Heidegger et l'existentialisme, qu'il se préoccupe de remonter, antérieurement aux élaborations scientifiques, à cette vue première de ma conscience par laquelle j'éprouve qu'un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi, à cette première saisie du *Lebenswelt*, dont l'existentialisme nous assure qu'elle est antérieure même à toute conceptualisation, et qu'en elle se compénètrent intimement le moi et le monde [1].

Cette remontée aux données premières représente la tâche radicale de la philosophie. C'est aussi sa tâche la plus délicate, où l'erreur est le plus catastrophique. Or l'erreur n'est jamais plus subtilement mêlée à la vérité, qui semblera la couvrir de ses prestiges, qu'à ce moment-là. Ce que saisissent Bergson dans ce qu'il appelle l'intuition de la durée, Heidegger, dans ce qu'il appelle l'expérience de l'angoisse, Gabriel Marcel, dans ce qu'il appelle, par exemple, l'expérience de la fidélité, c'est une intuition de l'être existentiel *arrêtée trop tôt, qui tourne court, et qui au lieu d'aller jusqu'au bout d'elle-même est braquée sur tel analogué concret de l'être.* Dès lors, l'expérience invoquée, authentique pour le domaine strict où elle a lieu, ne peut s'étendre à un plus vaste domaine intelligible que d'une manière arbitraire. *C'est là l'écueil de toute métaphysique qui se veut expérimentale* [2].

---

[1] Voir Alphonse DE WÆLHENS, *De la phénoménologie à l'existentialisme*, dans : *Le choix, l'existence, le monde*, Cahiers du Collège philosophique, Paris, 1948. L'auteur établit que Merleau-Ponty ne peut rattacher Heidegger et l'existentialisme français à Husserl, qu'à condition de ne tenir compte que du dernier Husserl.

[2] Jacques MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, Paris, 1932-1933, p. 60. Sur l'existence

Plus un arbre s'élève, plus ses racines s'approfondissent. Pareillement, quand l'œuvre philosophique est authentique, plus elle avance, plus elle révèle les richesses de l'intuition originelle dont elle se nourrit. « L'esprit humain n'achèvera jamais la prise de conscience de soi... Si la philosophie doit effectivement faire prendre à l'esprit humain une conscience de soi de plus en plus profonde, c'est à condition de s'être d'abord constituée elle-même et édifiée progressivement, je dis comme connaissance (directe) de l'être, permettant ainsi à la pensée de mieux prendre conscience de soi (par un processus réflexif). » Jacques Maritain, de qui sont ces lignes, voit une naïveté dans la prétention du Husserl des *Méditations cartésiennes*, suivant laquelle la philosophie devrait se constituer dès l'abord par une radicale prise de conscience de soi-même et s'édifier progressivement sur la base fondamentale d'une pleine, entière et universelle prise de conscience de soi-même. Il ajoute : « Il est absurde de prétendre faire d'un retour sur ses pas, le premier pas d'une course [1]. »

2. Quelle est l'intuition métaphysique fondamentale ?

Si on la décrit du dehors *avec sa gangue*, on dira, par exemple, que ce que je perçois alors est « comme une activité pure, une consistance, une ténacité vivace, précaire et farouche en même temps, par quoi les choses me jaillissent contre, et surmontent un désastre possible, se tiennent là, et par quoi elles ont en elles ce qu'il faut pour cela [2] ». Mais ce n'est là qu'une description du minerai, qui ne nous livre pas encore ce qu'est le métal.

Dans sa pureté, qu'est-ce que l'intuition métaphysique fondamentale ? C'est *l'intuition de l'être existant*, saisi non seulement sous l'aspect *essence* et en tant qu'il est l'objet de la première opération de l'esprit (on ne sortirait pas du platonisme), mais sous l'aspect *existence* et en tant qu'il est l'objet du jugement (la direction profonde du thomisme s'en va non seulement aux essences mais à l'existence même : c'est une erreur capitale de limiter l'objet de la métaphysique aux essences, de couper les ponts entre la métaphysique et l'existence) [3].

---

d'expériences et d'intuitions métaphysiques authentiques, qui s'apparentent aux intuitions poétiques, et sur leur rapport à la science métaphysique, voir le même auteur, dans *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 551.

[1] *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, pp. 153 et 160.

[2] *Sept leçons...*, p. 61.

[3] *Ibid.*, pp. 27 et 45. — Cf. Encyclique *Humani generis*, 12 août 1950 : « Ils objectent aussi que la *philosophia perennis* n'est qu'une philosophie des essences immuables, alors qu'un esprit moderne doit nécessairement s'intéresser à l'existence individuelle et au flux incessant de la vie. »

Dans cette intuition, l'intelligence saisit d'une seule vue primordiale, d'une manière puissante mais encore implicite, l'opposition relative (et donc la compénétration) des diverses réalisations analogiques de l'être ; notamment l'opposition relative : 1° de l'être de l'*objet* connu et du *sujet* connaissant ; 2° de l'être *contingent* et de l'*Etre par soi*.

« L'*intuition de l'existence*, saisissant dans quelque réalité existante l'être-avec-néant, fait du même coup saisir à l'esprit la nécessité de l'Etre-sans-néant. Et nulle part il n'y a de problème impliqué, parce que le pouvoir illuminateur de cette intuition s'empare de l'esprit et l'oblige à voir ; de telle sorte qu'il procède naturellement au sein d'un primordial éclair intuitif, d'une certitude impérative à une certitude impérative [1]. »

Et l'intuition de l'être entraîne avec elle l'*intuition du moi*, non plus cette fois-ci comme objet de pensée, mais comme source de pensée ; l'intuition du moi comme subjectivité, comme centre profond, inconnu et vivant qui surabonde en connaissance et surabonde en amour, et demande à se donner : « Lorsqu'un homme a été réellement éveillé au sens de l'être ou de l'existence, et qu'il saisit intuitivement l'obscure et vivante profondeur du moi et de la subjectivité, il expérimente, en vertu du dynamisme interne de cette intuition, que l'amour n'est pas un plaisir qui passe ou une émotion plus ou moins intense, mais la tendance radicale et la raison foncière, inscrite dans son être même, pour laquelle il est en vie [2]. »

« Les philosophies *existentielles* qui sont aujourd'hui à la mode ne sont que le signe d'un certain désir profond de retrouver le sens de l'être, désir frustré par elles, car ces philosophies sont encore asservies à l'irrationalisme, et cherchent la révélation de l'existence, de l'extase ontologique, dans le brisement de la raison et l'expérience du désespoir et du néant, de l'angoisse ou de l'absurdité. Le véritable existentialisme est œuvre de raison. L'acte en vertu duquel j'existe et les choses existent transcende les concepts et les idées, c'est un mystère pour l'intelligence. Mais l'intelligence vit de ce mystère... L'acte d'exister est perçu par cette intuition intellectuelle qui est le trésor commun de toute cette mystérieuse activité par laquelle nous déclarons, ou bien *ita est*, ou bien *fiat*, à la face du monde ou au moment de prendre une décision... Quand l'intelligence passe le seuil de la philosophie, c'est en devenant consciente de cette intuition intellectuelle [3]. »

---

[1] Jacques MARITAIN, *Une nouvelle approche de Dieu*, dans *Raison et raisons*, Paris, 1946, p. 174.

[2] *Ibid.*, p. 177.

[3] *Ibid.*, p. 169.

3. Dans toute phénoménologie, même dans celle qui se dit chrétienne, l'intuition métaphysique fondamentale est mutilée et l'intelligence spéculative est conçue comme a-thée

Quelle est pour Heidegger la première saisie de l'intelligence philosophique ? C'est le *Lebenswelt*, le bain existentiel du monde, avec ses oppositions et ses compénétrations, mais tel qu'il apparaît à un homme qui, ayant aveuglé son intelligence spéculative, est désormais incapable de saisir d'emblée : soit le caractère analogique des diverses réalisations de l'être, soit la référence nécessaire de l'être contingent à l'Etre absolu, de l'être-avec-néant à l'Etre-sans-néant. C'est le monde vu par un homme dont l'intelligence spéculative est athée, mais qui a gardé quelques-uns des présupposés religieux du catholicisme de son enfance ou de Kierkegaard [1].

Quand nous regardons un buvard, nous disons : *ce buvard est*, et nous saisissons alors un objet déterminé, particularisé, mêlé de néant, contingent. Quand Sartre regarde un buvard, il dit : *l'être est*, et il ne saisit que l'être-en-soi, qu'un absolu. « Le sophisme de base de l'ontologie sartrienne consiste dans la transposition réifiante d'un en-soi conceptuellement fabriqué, *sans exploration exhaustive du phénomène de l'être* [2]. » Ici encore l'intuition fondamentale de la philosophie est manquée. Il sera navrant de lire nos preuves de l'existence de Dieu sous la plume de M. Sartre : « Il fait beau, la mer est verte... La mer aussi est un bréviaire, elle parle de Dieu. » Et suit la réponse : « Ils ne voient que la mince pellicule, c'est elle qui prouve l'existence de Dieu. Moi je vois le dessous ! les vernis fondent, les brillantes petites peaux veloutées, les petites peaux de pêche du bon Dieu pètent de partout sous mon regard... [3] »

---

[1] « Il n'y a pas de place pour Dieu, semble-t-il, dans la philosophie de Heidegger, mais quand il nous présente nous-mêmes à nous-mêmes comme délaissés, et même comme coupables, n'y a-t-il pas au moins dans l'expression un ressouvenir des idées religieuses dans lesquelles il a été élevé, et dans lesquelles il a continué quelque temps sa réflexion ? Nous pourrions même dire que quelques sentiments essentiels de sa philosophie viennent d'un certain stade de pensée que lui-même pense avoir dépassé. Peut-être, s'il était complètement délivré des présuppositions religieuses, Heidegger cesserait d'être Heidegger ?... La décision résolue par laquelle (Heidegger nous invite) à prendre sur nous notre destin est quelque chose dont nous ne voyons pas très bien la raison dans le système même de Heidegger... La morale de Heidegger reste purement formelle, peut être interprétée de différentes façons, et finalement n'est pas une morale. » Jean WAHL, *Petite histoire de l'existentialisme*, Paris, 1947, pp. 49 et 51.

[2] M. CORVEZ, O. P., *L'être-en-soi dans la philosophie de J.-P. Sartre*, dans Revue Thomiste, 1950, nº 2, p. 368. Depuis le *Court Traité* de Jacques MARITAIN, c'est la seule critique thomiste consistante que nous ayons lue de l'existentialisme.

[3] H. PAISSAC, O. P., *Le Dieu de Sartre*, Grenoble, 1950, a eu la patience d'énumérer

Dans l'acte d'intelligence par lequel je saisis une chose, dit saint Thomas, *je me connais la connaissant.* Pour nous tous, cette saisie du moi est la saisie d'un existant contingent. Pour Sartre, cette saisie du moi est la saisie d'une réalité qu'il érige en absolu et qu'il appelle le *Pour-soi.* Dès lors, l'être de la conscience ou être du pour-soi est la source de ses possibles, comme il est la source de son essence. Merveilleusement libérée de tout, la conscience ne connaît plus de motivations, de lois, de principes, elle est l'*Absolu* qui crée et soutient tout le reste. Toujours le même procédé. « Il n'est qu'une réponse de fond aux prétentions sartriennes, mais elle est de nature à dissiper les prestiges si richement orchestrés de l'*Etre et le Néant*... La méprise philosophique qui nous apparaît comme la source de tous les sophismes sartriens est la même, qu'il s'agisse de l'En-soi ou du Pour-soi. Elle consiste à détacher l'être de toute essence ou détermination. Ainsi peut-on le baptiser *absolu.* Mais l'être du monde et l'être de l'homme ne sont pas l'être pur. Leur être (*esse*) est irrémédiablement mélangé. Il comporte une structure [1]. »

Karl Jaspers admet comme indiscutable la valeur de la critique kantienne de la métaphysique. Les antinomies kantiennes établissent à ses yeux d'une manière évidente l'impuissance de la raison spéculative à s'élever au-dessus des phénomènes pour rejoindre l'Etre absolu [2]. Pour lui comme pour toute la phénoménologie, l'intelligence spéculative est athée. La « connaissance de Dieu » reste inaccessible ; il faut lui substituer la « conscience englobante que nous avons de Dieu [3] ». En d'autres mots, c'est par l'approfondissement d'une expérience morale subjective qu'il faut tenter de remonter à l'absolu « objectivement injustifiable [4] ». Cette expérience morale, qui est la donnée primitive de Jaspers, apparaît à Jean Wahl « comme une sorte de laïcisation et une généralisation de la philosophie de Kierkegaard, où nous sommes en rapport, non plus avec

---

les cinq raisons pour lesquelles M. Sartre ne croit pas en Dieu. Il comprend, lui, le sens des preuves de l'existence de Dieu. Comment donc peut-il écrire, p. 39 : « M. Sartre connaît bien les preuves traditionnelles qui mènent à cette affirmation (« Dieu est »), et les voies d'accès qui conduisent à l'existence de Dieu en passant par le monde » ? Le P. Paissac songe ici aux *Mouches,* non à la *Nausée.* Disons que M. Sartre, en raison de sa notion fabriquée de l'être-en-soi, ne pouvait *absolument rien* saisir au processus qui fait remonter l'intelligence de l'être contingent à l'Etre-en-soi.

[1] M. Corvez, O. P., *L'être de la conscience dans la philosophie de J.-P. Sartre,* Revue Thomiste, 1950, nº 3, p. 574.

[2] Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie,* traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, 1951, p. 55. La notion de l'analogie de l'être manque à Jaspers, qui croit en Dieu, aussi désespérément qu'à Sartre, qui est contre Dieu.

[3] *Ibid.,* p. 58.

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

Jésus, mais avec un arrière-fond de notre existence [1] ». Chaque fois que l'homme s'efforce d'atteindre cet arrière-fond, cet « englobant » qui l'attire, l'homme échoue. Nous sommes sans cesse voués à une sorte de naufrage. C'est en prenant conscience de notre échec que nous nous réalisons pleinement ; c'est dans notre non-accomplissement que nous nous accomplissons véritablement. La leçon qu'il faut retenir de Nietzsche [2], c'est qu'il faut savoir dire, par l'intelligence spéculative, à la fois, sur le même point, le oui et le non, « Dieu est » et « Dieu n'est pas », sans pour autant sombrer dans le scepticisme ou le désespoir, ni cesser de tendre moralement vers « la réalisation de l'absolu ». Ainsi donc, tout se réduit à réaliser l'absolu, tout se réduit à une attitude de grandeur morale. Et Jaspers reçoit, mais laïcisées, certaines valeurs morales qui lui viennent de Kierkegaard : sinon comment saurait-il que le crime de Raskolnikov, par exemple, n'est pas une réalisation de l'absolu ? Jaspers affirme aussi que « la certitude de la liberté implique celle de Dieu [3] ». Mais Sartre et Merleau-Ponty, qui sont sûrs de leur liberté, et qui se sont dégagés davantage de Kierkegaard, sont sûrs que Dieu n'est pas ! Notre question est la suivante : comment peut-on parler de bien moral et de mal moral, de valeurs morales [4], comment peut-on parler de liberté, sans se référer subrepticement à des valeurs métaphysiques ? Comment sais-je que c'est un crime de tuer un enfant, mais non un agneau ?

Même pour l'existentialisme qui se dit chrétien, l'intelligence spéculative reste athée. Isaïe dit que le bœuf connaît son possesseur et l'âne, l'étable de son maître, mais l'intelligence de l'homme serait incapable, par ses propres lumières, de passer de l'être contingent à l'Etre par soi. Ce ne serait pas là le sens du passage où saint Paul affirme que les réalités invisibles de Dieu « sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres, dès la création du monde » (Rom., I, 20). Dieu ne serait rejoint que grâce à un détour par les puissances d'affectivité. L'encyclique *Humani*

---

[1] *Petite histoire...*, p. 25.

[2] Karl JASPERS, *Nietzsche et le christianisme*, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, 1949. Jaspers *utilise* ici Nietzsche : en réalité, les affirmations de Nietzsche favorables au christianisme sont loin de contre-balancer ses négations.

[3] *Introduction...*, p. 56.

[4] « Le bien moral n'est pas un transcendantal, mais il reste un concept *métaphysique particularisé* à l'ordre éthique, à la ligne de l'accomplissement de l'être humain. » Jacques MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1951, p. 31.

Nous sommes heureux de voir paraître dans les « Cours et documents de philosophie » de Téqui, ce livre de tout premier ordre, et la belle traduction française des *Dons du Saint-Esprit* de Jean-de-Saint-Thomas, faite par Raïssa Maritain. Nous avons trouvé faibles les *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, de Roger VERNEAUX, parues naguère dans la même collection.

generis signale l'erreur « d'attribuer aux facultés d'appétit et d'affection un certain pouvoir d'intuition, et de vouloir que l'homme, [déclaré] incapable de discerner avec certitude par la raison la vérité qu'il doit embrasser, se tourne vers la volonté pour opter par une libre décision entre les opinions opposées, mélangeant indûment la connaissance et l'acte de volonté [1] ». On pourrait faire des reproches analogues à la philosophie de M. Maurice Blondel [2].

4. Echec fondamental de l'existentialisme chrétien

A nos yeux, le mot définitif sur l'existentialisme qui se dit chrétien, le voici : « Je sais qu'il y a d'autres formes d'existentialisme philosophique (que celui de Kierkegaard et celui des athées), et notamment un existentialisme chrétien qui s'affronte à l'existentialisme athée avec une perspicacité d'autant plus aiguë, et d'une pugnacité d'autant plus vive que leur opposition est celle de deux frères ennemis.

« *Dans l'ordre d'une phénoménologie authentique*, où l'analyse psychologique et morale est vraiment une approche des problèmes ontologiques, et où la pureté même d'un regard non prévenu permet au philosophe d'approfondir l'expérience humaine et d'en dégager les significations et les valeurs réelles, *cet existentialisme chrétien est passé maître, et nous apporte des découvertes de grand prix.*

« Cependant, *je ne crois pas qu'il puisse jamais*, non plus qu'aucune philosophie qui récuse l'intuition intellectuelle de l'être, *déboucher dans une métaphysique proprement dite*, fondée en raison, compréhensive, articulée, et capable d'exercer les fonctions de la sagesse comme celles du savoir. Et pour la même raison, *je ne crois pas que dans l'évolution de la pensée philosophique il parvienne* à occuper une place autre que latérale, et *à briser l'élan historique qui donne aujourd'hui à l'existentialisme athée*, et donnera demain à de nouveaux systèmes procédant pareillement des positions centrales de la longue tradition qui remonte à Descartes, *un éphémère mais vaste pouvoir sur les esprits.* Pour cela, il faudrait purifier les sources jusqu'en leur premier jaillissement, briser avec des habitudes acquises et des paresses critiques accumulées au cours de trois siècles, et

---

[1] On a fait remarquer « que l'espèce d'horreur sacrée qui saisit les philosophes existentialistes, chrétiens ou athées, devant ce qu'ils appellent l'univers des objets, si elle a des *résultats sérieux* (en définitive le refus des conditions d'intelligibilité de la connaissance), a une *origine futile* et provient d'un très pauvre malentendu, qui remonte, très loin dans le passé, à la théorie cartésienne des idées-tableaux ». Jacques MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, p. 27.

[2] Cf. J. DE TONQUÉDEC, S. J., *Pourquoi j'ai critiqué Maurice Blondel*, Revue Thomiste, 1949, nº 3, p. 563.

rompre avec les erreurs communes à l'irrationalisme existentialiste, à l'idéalisme empiriste et au rationalisme classique [1]. »

5. L'athéisme de l'intelligence spéculative a pour rançon une mutilation de l'intuition métaphysique

Depuis la *Critique de la raison pure,* l'intelligence spéculative est devenue a-thée. La phénoménologie a cherché, en bien des endroits, à briser le cadre kantien. Mais ici elle est restée prisonnière de Kant, même quand il s'agit de l'existentialisme qui se dit chrétien.

Sur ce point qui est essentiel, entre la doctrine catholique et la phénoménologie, élevée à l'état de sagesse philosophique primordiale, il y a, non pas accord, mais rupture. On perd son temps — et je pense aussi sa dignité — à vouloir colmater la fissure, user de demi-mesures, fusionner le oui et le non. Jamais une conciliation ne sera possible.

Mais, et c'est sur quoi nous attirons l'attention, *toutes les diverses positions phénoménologiques, du fait même qu'elles partent du présupposé d'une intelligence spéculative a-thée, ne représentent plus qu'une intuition métaphysique mutilée à son départ.* Elles pourront ouvrir de nouvelles avenues et élargir notre connaissance de l'humain : après s'être crevé les yeux, Oedipe a pu développer beaucoup ses connaissances tactiles et auditives. Mais sur l'essentiel, à savoir sur la connaissance de l'être existant, elles passent à côté du but.

6. Un enrichissement authentique provoqué par les recherches phénoménologiques

Nous avons dit que le bien *moral* est un concept *métaphysique particularisé.* Dès qu'il possède le concept de bien moral, et avant même d'avoir explicité spéculativement et conceptuellement la distinction entre Dieu et le monde, l'homme, s'il s'oriente délibérément vers le bien moral tel qu'il le connaît, atteint en réalité le vrai Dieu, d'une manière préconceptuelle et déjà salvatrice. Ce point, dont l'importance morale et théologique est incalculable, est affirmé par saint Thomas dans un article célèbre de la *Somme,* qui ne pouvait, semble-t-il, livrer toutes ses richesses qu'après l'apparition des préoccupations phénoménologiques. Il a été développé par Jacques Maritain dans une étude profonde sur : La dialectique immanente du premier acte de liberté [2].

Ainsi la *conscience,* avec son *intuition pratique du bien moral,* a sa

---

[1] Jacques MARITAIN, *Court traité...*, pp. 206-208.

[2] Dans *Raison et raisons,* Paris, 1947, pp. 131-163.

manière propre d'approcher Dieu, tout comme la *raison* a la sienne, avec son *intuition spéculative de l'existence*. Dans le premier cas, il y a connaissance pratique et préconsciente du Bien suprême existant ; dans le second cas, il y a connaissance théorique et consciente de l'existence de l'Etre suprême [1].

7. *Quelques aspects secondaires de la phénoménologie*

Relevons quelques aspects secondaires de la phénoménologie.

Qu'elle le veuille ou non, la phénoménologie aura besoin de l'intelligence spéculative pour percevoir la réalité existentielle du *Lebenswelt*, et c'est à une intelligence spéculative masquée qu'elle en appelle dans son recours husserlien à l'eidétique et à la connaissance des essences ; ou dans les distinctions heideggériennes entre l'être de l'homme, l'être de l'instrument, l'être du spectacle, etc.

Mais la connaissance spéculative étant ouvertement méconnue, c'est la connaissance pratique, affective ou fabricatrice, qui, dans la phénoménologie, occupe l'avant-scène. C'est en tant qu'elle est nécessaire pour sous-tendre la connaissance pratique, que la métaphysique est de fait subrepticement réintroduite dans la phénoménologie. La contingence y est décelée par rapport aux préoccupations du moi : angoisse, culpabilité, décision résolue, sens de l'approche de la mort, etc. Bref, la phénoménologie est d'abord une morale. Les découvertes valables qu'elle a faites et fera sont d'ordre psychologique et moral. M'est-il permis de rappeler un souvenir ? L'*Essai sur l'expérience de la mort*, de Landsberg, qu'on vient de rééditer [2], a paru, en 1936, aux « Questions disputées ». Quand j'annonçai à l'auteur que son manuscrit était accepté, que ses recherches étaient consonantes avec la doctrine de saint Thomas, et qu'elles se référaient à la partie morale d'une philosophie chrétienne, il répondit en souriant : — Oui, mais elles sont pour moi toute la philosophie chrétienne ! — Voilà, lui dis-je, tout ce qui nous sépare !

Le fait de ne disposer que d'une métaphysique mutilée rendra la tâche difficile de caractériser exactement en phénoménologie les diverses sortes d'intuitions et les diverses sortes de connaissance par connaturalité. On risquera de brouiller entre elles l'intuition originelle du métaphysicien qui vise à se saisir de l'être non pour le façonner, mais d'une manière purement désintéressée, pour s'égaler à lui ; la connaissance morale par connaturalité affective aux fins de l'agir humain ; l'émotion originelle de l'artiste qui

---

[1] *Une nouvelle approche de Dieu*, même ouvrage, p. 176.

[2] Paul-Louis LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, suivi du *Problème moral du suicide*, Editions du Seuil, Paris, 1951.

éprouve en lui les vibrations du monde pour les exprimer dans une œuvre (Merleau-Ponty ne nous renvoie-t-il pas à Proust et à Cézanne ?) ; l'expérience du vide tentée dans la mystique naturelle [1].

8. La distinction théologique de deux ordres de connaissances, l'un naturel et l'autre surnaturel, est impossible en phénoménologie

La distinction fondamentale, déclarée par le concile du Vatican traditionnelle et scripturaire, entre deux ordres de connaissances, l'une *naturelle*, procédant de la *raison*, et portant sur l'œuvre de la *création*, l'autre *surnaturelle*, procédant de la *foi* et portant sur la *révélation* de mystères cachés en Dieu, n'est plus possible ni dans l'hégélianisme ni dans la phénoménologie : *ni l'un ni l'autre de ces systèmes ne pourra jamais être baptisé* [2]. L'impossibilité de cette distinction est à l'origine de la haine de Jaspers contre tout enseignement qui se donne comme révélé [3].

Sans doute les existentialistes chrétiens peuvent recevoir la distinction des deux ordres de connaissances, affirmée par le concile du Vatican ; mais comment pourraient-ils comprendre le fondement que le concile assigne à cette distinction [4] ? Dès lors, chez eux aussi, tout l'ordre supraphilosophique des valeurs chrétiennes, et tout le vocabulaire chrétien en même temps, risquent de s'effondrer dans leur philosophie [5].

En même temps que la possibilité d'un ordre surnaturel, disparaît la possibilité de la connaissance et de la vie mystique surnaturelle. En opposant à l'existentialisme philosophique et académique, l'existentialisme dramatique de croyants comme Kierkegaard et Chestov, on a dit de ces derniers que, s'ils se sont cruellement et assez mesquinement mépris sur les mystiques, « cependant c'est à leur expérience et à leurs nuits qu'ils aspiraient sans le savoir. Si nous cherchons à les situer à leur vraie place

---

[1] Sur les différentes connaissances par connaturalité, voir la synthèse de Jacques MARITAIN, en tête de l'étude sur l'*Expérience mystique naturelle et le vide*, dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, 1939, p. 131.

[2] Nous ne croyons pas que la tentative du P. FESSARD, S. J., d'établir par l'hégélianisme la supranationalité de l'Eglise, puisse aboutir. Cf. notre *Introduction à la théologie*, p. 291.

[3] *Introduction...*, pp. 11, 59, etc. On dirait d'ailleurs que Jaspers ne connaît que l'Eglise protestante et son mépris luthérien de l'intelligence philosophique.

[4] Cf. Encyclique *Humani generis :* « D'autres corrompent la véritable *gratuité* de l'ordre surnaturel en prétendant que Dieu ne peut pas créer des êtres doués d'intelligence sans les ordonner et les appeler à la vision béatifique. »

[5] On a fait remarquer que la philosophie de Hegel, qui refuse la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, était plus « colorée de christianisme » que celle de saint Thomas. Cf. Jacques MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, p. 59.

dans le royaume de l'esprit, ce n'est pas vers la philosophie qu'il nous faut tourner les yeux... La place vers laquelle ils cheminaient à travers les ombres est celle où portent témoignage les âmes que possède et illumine la folie de la croix [1] ». Quant à l'intuition centrale « dont vit ou meurt » l'existentialisme athée, elle est la face négative de la vision kierkegaardienne du néant de l'homme devant la transcendance divine, mais vidée désormais de la foi qui l'animait : « Je veux dire l'intuition du pur néant de la créature, désormais sans Créateur, et de l'absurdité radicale de l'existence déracinée de Dieu » ; et dans le royaume de l'esprit, la place authentique vers laquelle s'oriente cet existentialisme, c'est l'expérience de l'ennui et du mensonge infinis de la vie une fois qu'elle a refusé l'Amour ; plus précisément une sorte « d'expérience mystique de l'enfer [2] ».

9. La phénoménologie et les phénoménologues

Il faut distinguer la phénoménologie et les phénoménologues. Pour ce qui est de la phénoménologie en tant qu'elle prétend être la sagesse philosophique primordiale, toutes les tentatives de la concilier soit avec la philosophie chrétienne, soit avec la théologie nous paraissent d'avance vouées à l'échec. Ce sont ses acquisitions partielles, éventuellement rectifiées par leur référence aux lumières d'une métaphysique non mutilée ou à celles de la révélation, que nous retiendrons d'elle.

Pour ce qui est des phénoménologues, la théologie elle-même nous dit qu'il y a plus de choses au ciel et sur la terre qu'il n'y en a dans leur phénoménologie. Ceux d'entre eux qui ne cherchent point à faire les athées, qui ne se ferment pas à la vraie transcendance — nous ne parlons pas de la morne « transcendance immanente » de Hegel ou de Heidegger —, qui sont simplement attentifs à respecter, sans vouloir lui assigner de bornes, le mystère dont ils ne touchent que la frange, il n'y a pas de doute que, sans même qu'ils sachent la nommer par son nom, la grâce les tournera vers « notre Dieu Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 4).

Fribourg, 4 avril 1951

CHARLES JOURNET

---

[1] Jacques MARITAIN, *Court traité...*, p. 212. Sur le « mysticisme » de Kierkegaard, entendu non pas au sens strict, mais au sens large, voir Régis JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard*, Abbaye St-Wandrille, 1946, p. 206.

[2] Jacques MARITAIN, *Coopération philosophique et justice intellectuelle*, dans *Raison et raisons*, p. 97.

Bibliographies

MARCELLE AUCLAIR, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, ornée de 14 photos et suivie d'une chronologie, Editions du Seuil, Paris, 1951, 494 pages.

« Il n'est pas dans cet ouvrage un fait qui ne soit conforme à la stricte vérité historique. Il n'est pas un mot prêté à sainte Thérèse qu'elle n'ait effectivement prononcé ou écrit... Je ne donne que les références des passages cités, afin de permettre de les retrouver dans le texte espagnol. Ayant refait moi-même toutes les traductions, ces références sont celles des ouvrages et des lettres de sainte Thérèse dans leur langue originale. »

C'est merci qu'on veut dire avant tout à l'auteur pour avoir ainsi aimé sainte Thérèse, l'avoir comprise avec une intelligence et une connaturalité en quelque sorte divinatrices, avoir poussé le souci de vérité jusqu'à refaire l'itinéraire de ses Fondations, avoir parlé des choses et des hommes avec son esprit, et disons-le tout court avec esprit. Il fallait une femme, et une femme d'esprit, pour parler de cette femme si spirituelle, qui détestait tant la lourdeur et la pédanterie.

Aux théologiens qu'elle savait à la fois délicieusement révérer et moquer — mais ils ne lui en veulent pas — reviendra la tâche de scruter la doctrine mystique de sainte Thérèse, le secret de sa vie profonde, le sens de son dialogue avec la Trinité, l'empreinte en elle des dons de l'Esprit saint, et les péripéties du voyage auquel elle invite l'âme baptisée vers les sept demeures intérieures. Mais toute cette prodigieuse aventure s'insère dans la trame d'une existence de femme brûlée par le désir de communiquer la vie contemplative, et qui, pour installer par toute l'Espagne ses petits couvents, remue ciel et terre, se meut avec une souveraine aisance au milieu du monde, fonce sur la difficulté avec un courage qu'accroissent les résistances, brise les digues, et finit toujours par faire triompher, mais en y usant ses forces, la cause qu'elle est sûre de n'avoir entreprise que pour Dieu. Sainte Thérèse est le point où l'âme castillane assumée par l'Eglise peut unir en elle le désir des suprêmes grandeurs et le sens lucide des âpretés de la vie quotidienne. Déjà autour d'elle, et tout de suite après, la brisure éclatera ; l'idéal et le réel divorceront ; et toute l'intention secrète et émouvante du grand roman de Cervantes n'est-elle pas de tâcher de rapporter ensemble ces pièces désormais disjointes, en inclinant un peu Don Quichotte et en élevant un peu à son contact Sancho Pança ?

La carrière terrestre de sainte Thérèse, je n'imagine pas qu'on puisse la décrire d'une manière plus vivante, plus vraie, plus nuancée et plus sobre que ne le fait ce livre. C'est une merveille que le fil du récit réussisse à nous conduire à travers tous les personnages et les événements du temps sans quitter la sainte d'un pas. L'auteur, d'abord sans doute parce qu'il est de bon jugement, mais aussi peut-être parce qu'il vit dans le monde, voit beaucoup mieux le sens de la politique des « rois catholiques » qu'on ne le fait communément dans le monde pieux. Il ne craint pas d'évoquer, sans d'ailleurs jamais appuyer, la terrible activité de l'inquisition espagnole, où les Etats totalitaires d'aujourd'hui ne verraient, il est vrai, que l'enfance de leur art. Il marque le passage de l'ancienne Espagne à la nouvelle, qui vient d'Amérique, et qui par son or apporte aux pauvres la famine. Mais toujours, les convois sur les routes de Vieille et de Nouvelle Castille, les palais et les misères des nobles, les danses des villageois, la riche ville de Séville, les pauvres de l'hôpital de Burgos..., et toute l'Espagne du *Don Quichotte*, tout cela est vu avec les yeux, avec l'âme consumée du désir de Dieu, de sainte Thérèse de Jésus.

Charles Journet

VLADIMIR SOLOVIEV, *Conscience de la Russie*, Textes traduits et présentés par Jean Gauvain, Egloff-Plon, Paris, 1951, 186 pages.

Ce sont les textes les plus significatifs de Soloviev sur la vocation de la Russie dans l'humanité, pris de ses diverses œuvres, et disposés chronologiquement, afin de laisser voir le progrès de sa pensée. Chacun des chapitres : 1. Dostoïevski et la Russie. — 2. Russie, Pologne, Israël. — 3. Le problème russe. — 4. Orient et Occident. — 5. Le sens de l'histoire —, est précédé d'un bref avertissement qui permet de le lire avec le maximum de fruit. Une dense introduction de 22 pages rassemble toutes les données, les pèse et les estime avec un profond amour des choses russes (c'est à Jean Gauvain que nous devons la traduction des délicieux *Récits d'un pèlerin russe*) et un sens délicat

et affiné des exigences de la vérité. Une note finale donne la chronologie de la vie et des principaux ouvrages de Soloviev.

Tous ces textes sont traduits du russe et tous, sauf le dernier, pour la première fois. De brèves notes sont jointes aux noms propres ou aux mots qui pourraient arrêter un lecteur non familiarisé avec les choses de la Russie. Il y a, dans chacun de ces cinq chapitres, un chemin qui nous mène au cœur des choses. Dans le chapitre 3, où sont définis les principes essentiels qui doivent guider la Russie, Soloviev signale son éternelle tentation qui est de se replier sur elle-même et de s'isoler tragiquement de l'Occident. De ce point de vue, il est conduit à faire l'éloge non pas de Pierre le Grand lui-même, mais de son œuvre : « Défendre l'œuvre de Pierre le Grand, c'est défendre le sens de l'histoire de la Russie, et la véritable signification de l'Etat russe. Par son orientation générale et son sens profond, la réforme de Pierre le Grand reprenait la tradition de la Russie kiévienne, interrompue par l'invasion mongole et le labeur écrasant de l'unification nationale. » Le sens du *Récit sur l'Antéchrist*, qui forme le chapitre 5, nous est donné par une note du traducteur : si l'on rejette les idées de Tolstoï sur la non-résistance au mal, la lutte contre le mal peut être envisagée comme une défense du passé (point de vue du *général*), comme une préparation de l'avenir (point de vue du *diplomate*), et enfin d'un point de vue suprême qui est celui de Soloviev : « Parvenant, bien que d'une façon obscure, à une plus exacte idée de la distinction du spirituel et du temporel, Soloviev voit le triomphe du christianisme, non plus, comme en ses œuvres antérieures, dans l'édifice d'une société théocratique (Roi, Prêtre, Prophète), mais dans le mystère d'une catastrophe provoquée par l'invasion panmongole), où la foi chrétienne est victorieuse par ses moyens propres, pureté, simplicité, pauvreté et martyre. »

Les pages liminaires du traducteur sont d'une haute inspiration : « Défense de l'Occident, répète-t-on aujourd'hui partout. Défense de l'Occident contre qui ? Si la guerre vient, nous ne défendrons pas l'Occident, mais nos foyers, nos espoirs et cet étroit passage qui est, en chacun des hommes, le chemin de la liberté. S'il ne vient point de guerre, notre tâche, moins abrupte mais aussi haute, est de voir au delà des actes qu'imposent les nécessités politiques de chaque jour. Bloqués en Occident par le poids de l'Orient, il ne faut pas nous complaire dans ce retranchement, qui n'est pas de nous. Tout en l'aménageant pour que nos enfants y puissent vivre, il faut penser plus loin, regarder au dehors. Car les gens d'en face, ceux qui nous regardent dans les plaines, là-bas, ne sont pas des asiates, des barbares, des primitifs. Ils sont ce que nous sommes. Les idées qui les mènent, elles leur sont venues de nous. L'amour de la matière, de la science et de la raison, c'est notre cadeau... »

Charles Journet

MARCEL STRUB, *Théodore Strawinsky*, Avant-propos du R. P. Maurice Moullet, Collection L'Art religieux en Suisse romande, Editions de La Baconnière, Neuchâtel, 1950, 108 pages, 18 illustrations.

C'est le dixième volume de la collection fondée, si nous nous souvenons bien, par deux noms qui nous restent chers, celui d'Alexandre Cingria et celui d'André Secretan.

Un *Avant-propos* du R. P. Maurice Moullet, le sympathique Cordelier de Fribourg, aussi aimé aujourd'hui des artistes que le Père Girard l'était, il y a cent ans, des petits enfants, prend occasion de deux belles mosaïques de *saint Joseph* et de *sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, exécutées pour l'église d'Assy par Th. Strawinsky, pour discuter certains thèmes actuels, et pour réclamer de l'art « sacré », en raison de sa haute destination, une purification spéciale et un dépassement des exigences, non seulement de l'art, mais même de l'art simplement « religieux ». Les récents rappels du Souverain Pontife aux artistes viennent s'inscrire comme d'eux-mêmes dans le développement de cet exposé. Si les exigences du sacré barrent la route à l'art, c'est en vue d'élever son niveau et d'accroître sa puissance : en lui demandant d'être une prière, elles le délivrent de l'idolâtrie ; en lui demandant de chanter l'humanité rachetée, elles le poussent à dépasser l'expression du laid, du chaos, du désespoir ; en lui demandant d'enseigner, elles l'invitent « à doubler le cap de l'art non figuratif », quelque rôle légitime que soit appelé à jouer ce dernier dans le vitrail, la modénature, bref dans ce qui contribue à la création d'une ambiance ; en lui demandant d'être populaire, elles attendent de lui qu'il passe de l'ébauche à l'œuvre, « de l'inachevé à la perfection ».

Le texte du livre est rédigé avec intelligence et compétence par M. Marcel Strub,

qui a pu se mettre en rapports personnels avec le peintre. Dans le livre dense, décanté, constructif, où il nous introduit dans l'œuvre de son père, et nous donne le fil conducteur qui nous permet d'en suivre la progression : *Le message d'Igor Strawinsky*, Librairie Rouge, Lausanne, 1948, Théodore Strawinsky a écrit spontanément toute une esthétique, dont on sent bien qu'elle sera, avec les transpositions que réclame la peinture, la sienne. M. Strub a pu, en tête de chacun de ses chapitres, inscrire en épigraphe quelque maxime centrale de cette esthétique. Nous le félicitons d'avoir su, en outre, sans sortir du domaine de l'art religieux qui est, pour Théodore Strawinsky, comme le paradis terrestre de son désir de peintre, de verrier, de mosaïste, nous ouvrir les diverses perspectives où, depuis des années, s'exerce son talent, notamment deux d'entre elles où il réussit des choses ravissantes : l'illustration des livres et la composition de décors de théâtre. Charles Journet

FRANÇOIS JOST : *Alexandre Vinet, interprète de Pascal.* Préface de Gonzague de Reynold, Lausanne. Payot, 1950, 303 p.

Les *Etudes sur Pascal* dont M. P. Kohler a donné une 5e édition en 1936, constituent, malgré leur date (1848), une lecture encore profitable, un livre à méditer. M. F. Jost s'y est attaché dans l'intention de mieux connaître l'écrivain français et son commentateur vaudois, liés l'un à l'autre par les liens d' « une indéniable parenté d'esprit ».

Les deux premières parties sont consacrées à la personnalité de Vinet : son caractère, ses sentiments religieux, ses conceptions littéraires ; la troisième plus développée, naturellement, est consacrée à son interprétation de Pascal, interprétation dont l'intérêt certain, la réussite partielle au moins, trouvent leur raison dans l' « humanisme chrétien » de l'interprète.

Nous serions mal venu d'insister sur quelques inadvertances qui n'abuseront pas le lecteur. M. Jost fait passer au compte de Vinet (p. 29) une phrase de Mme de Stael, et à cette première citation il en ajoute une seconde, de Pascal celle-ci, en en l'arrêtant assez tôt pour en altérer le sens. Certains de ses commentaires et de ses jugements sont pour le moins hasardeux : « Vinet, écrit-il, emprunte à ses contemporains l'abondance de ses images — et par là il se montre aussi très protestant —, la fécondité de ses comparaisons, la richesse de sa sensibilité d'écrivain » (p. 102). Pas une proposition ici qui ne soit susceptible d'être revisée ! Le commentaire de la fameuse pensée no 233 (sur le pari) force quelque peu le texte ! Mais peut-être — en ce passage et en d'autres — est-ce l'expression qu'il faudrait reprendre. M. Jost écrit dans une langue qui n'est pas la sienne, et, en dépit de notre remarque, nous reconnaîtrons que pour traiter de sujets difficiles, exigeant une analyse et un vocabulaire rigoureux, il use du français avec une correction, une aisance bien enviables. Tout au long de son ouvrage, il montre une sérieuse attention, la volonté de ne rien omettre de ce qui éclaire son sujet, de n'éluder aucun des problèmes généraux qu'il pose. Sur la distinction de la foi et de son objet, sur l'Eglise et son autorité, questions mal élucidées ou mal comprises par Vinet, il présente des remarques qui nous paraissent pertinentes, comme intéressantes et valables sont ses précisions sur la piété respective de Pascal et de Vinet. A la question posée par celui-ci : l'Eglise autorité n'est-elle pas un hors-d'œuvre dans le système de Pascal ? (Edit. Kohler, p. 153), M. Jost répond par la négative, et à notre avis il a raison. « Vinet n'a pas compris que Pascal n'a été un grand chrétien que parce qu'il a été un grand catholique... » Cette relative incompréhension, relevée très franchement, n'empêche pas la louange finale, à quoi nous souscrivons également : « Cet humaniste a mis ses talents au service de la religion chrétienne. Considéré sous ce jour, Vinet nous apparaît comme une des figures les plus hautes que le christianisme ait formées. La plus grande des vertus chrétiennes, disent les *Pensées*, est l'amour de la vérité. L'existence de Vinet est toute remplie de cet amour » (p. 253).

Nous serions tenté, en revanche, de supprimer ou de modifier sensiblement les lignes ultimes de la conclusion : « En ces temps où l'Europe, aux prises avec les forces de discorde et d'anarchie, tourne ses yeux douloureux vers les régions heureuses où s'est conservé intact son glorieux patrimoine, la Suisse, consciente de sa mission culturelle et chrétienne, et aime à s'arrêter devant ceux qui incarnent ses plus pures traditions — et ce sont aussi des traditions européennes —, devant ceux qui ne séparent point la civilisation du christianisme. » Voilà qui nous semble d'un patriotisme un peu bien satisfait, — même si Vinet en doit être le principal bénéficiaire. F. B.

Celui qui veut vivre une vraie vie spirituelle doit s'inspirer constamment des plus grands génies chrétiens, tels que les présentent les

ÉDITIONS DESCLÉE DE BROUWER

dans les œuvres complètes de

Saint Augustin

LE PLUS ÉLOQUENT DES PÈRES DE L'ÉGLISE

Edition latine-française des œuvres complètes en 80 vol. environ. Dir. F. Cayré. Format in-12, papier mince, relié toile, 500 à 600 pages par volume. Les volumes sont livrables séparément. Ont paru 10 vol. : I. Introduction générale — La Morale Chrétienne ; II. Problèmes moraux ; III. L'Ascétisme chrétien ; IV-VII. Dialogues philosophiques (Problèmes fondamentaux, Dieu et l'âme, De l'âme à Dieu, La musique) ; XII. Les Revisions. — Paraîtront prochainement : VIII. La foi chrétienne et X. Mélanges doctrinaux.

Saint Jean de la Croix

LE PLUS BRULANT DES SAINTS MYSTIQUES

L'œuvre complète dans la traduction classique du Père Cyprien. Introduction de 64 pages et commentaire par le P. Lucien-Marie de St-Joseph. Edition en deux volumes brochés de 646 et 916 pages. Edition en un volume de 1562 pages, reliure parchemin linson. — Format in-12. Papier mince.

Shakespeare

LE PLUS BOULEVERSANT DES POÈTES DRAMATIQUES

Edition des œuvres complètes traduites en français et introduites par Pierre Messiaen. 3 vol. in-12, papier extra fin. I. Les Comédies avec une importante introduction, 1480 pp. ; II. Les Tragédies, 1458 pp. ; III. Les Drames historiques et les Poèmes lyriques, 1536 pp. Dans la même présentation : THÉATRE ANGLAIS (Prédécesseurs et Contemporains de Shakespeare), un vol. de 1334 pp.

En vente ds toutes les bonnes librairies. Demandez prospectus et catalogues

NOVA ET VETERA

ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE

2 Boulevard des Philosophes

Direction : Charles Journet, Fribourg (Suisse).
Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kælin, O. P., rue du Botzet 14, Fribourg.

Administration : Librairie L. Méroz, bd des Philosophes 2, Genève.
Compte de chèques postaux : Revue Nova et Vetera I 10232, Genève.

Conditions d'abonnement :

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

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

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

Autres pays : Mêmes conditions que pour la Suisse.

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