NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

OLIVIER LACOMBE • *Sur l'idée de catholicité* 161

P. EMONET, O. P. • *La notion de liberté chez Jean-Paul Sartre* 168

LUCIEN MÉROZ • *Gabriel Marcel et le spiritisme* 185

NOTES ET CHRONIQUES

Du judaïsme au catholicisme, • « Le Pilier de Feu », de Karl Stern 203

LOUIS VAN DEN BOSSCHE • *Huit dessins de Servaes pour un livre de Ramuz* 223

CHARLES JOURNET • *Note sur l'origine et la transmission du pouvoir politique* . . . 233

BIBLIOGRAPHIES • Charles Moeller, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien* • Edmond Beaujon, *Acte et passion du héros : essai sur l'actualité d'Homère.*

XXVII^E ANNÉE - N° 3 - JUILLET-SEPTEMBRE 1952

Sur l'idée de catholicité

Nous avons eu le privilège d'entendre M. Olivier Lacombe parler des transformations qu'a subies, depuis quelques siècles, l'idée de catholicité et analyser l'aboutissement actuel de cette évolution. Il a bien voulu consentir à ce que nous publiions, à l'intention des lecteurs de Nova et Vetera, *les notes que nous avions prises. Nous espérons que, malgré l'appauvrissement forcé de cette transcription, nos lecteurs saisiront l'intérêt puissant et suggestif des lignes qui suivent.*

Jean de la Croix KAELIN, O. P.

Plusieurs courants de la pensée contemporaine se trouvent converger vers un renversement de la notion de catholicité. Les réflexions suivantes représentent une tentative pour saisir les racines et le sens d'un tel mouvement, où est mise en cause une double catholicité, celle de la foi et celle de la raison ou de l'humain.

1. M. Etienne Gilson, dans le Premier cahier de *Vigile* (1931), montrait que l'idée médiévale de catholicité intégrait tout ensemble la catholicité de la *foi* et la catholicité de la *nature humaine*, entraînant celle de la *raison*. On les trouvait réunies dans l'édifice de la chrétienté médiévale, ainsi que le note ce texte tiré de la *Chronique* de Jourdain : « Par ces trois organes, à savoir le Sacerdoce, l'Empire et l'Etude (c'est-à-dire l'Université de Paris), comme par trois vertus, l'une de nature, l'autre de vie, la troisième de science, l'Eglise catholique est spirituellement vivifiée, accrue, régie. Ils représentent respectivement le fondement, les murs, le toit de l'édifice matériel de l'Eglise. » Les organes majeurs de l'Eglise, prise au sens très large où elle incluait même la chrétienté médiévale, formaient en effet comme la réplique institutionnelle de l'édifice de la triple sagesse chrétienne, mais sous une forme sacrale.

2. Avec la Renaissance, que va-t-il se passer ? On est en face de trois solutions possibles. *Ou bien on continue dans la même ligne,* cherchant à maintenir, malgré leurs différenciations essentielles, un harmonieux accord entre ces deux catholicités, fût-ce en abandonnant le régime sacral. C'est ce que fait l'Eglise. *Ou bien on dissocie la catholicité surnaturelle de la catholicité naturelle.* Et cette dissociation s'accomplira de deux façons. Suivant la première, *on maintiendra encore l'idée et le cadre de l'Eglise* mais en rationalisant complètement son dogme, en substituant ainsi la philosophie à la théologie comme principe d'unification. Ce sera l'œuvre surtout de la Renaissance italienne. Guillaume Postel veut charger l'Eglise romaine de constituer une religion naturelle qui, en vertu de son caractère naturel même, puisse servir de religion à tous les peuples. Campanella poursuit ce même rêve et voit dans les philosophes les témoins élus par Dieu à cette fin. Le contenu valable du surnaturel se coule et s'enferme dans les limites de la raison. De ce point de vue, l'héritier direct de la Renaissance italienne sera l'Allemand Leibniz qui aperçoit derrière la multiplicité des Eglises une Eglise catholique fondée sur l'universalisme de la raison.

En France, la dissociation entre la catholicité surnaturelle et la catholicité naturelle se fera *en rompant les liens avec l'Eglise.* La catholicité se tient tout entière du côté de la *raison.* L'Eglise, la foi — qu'on respecte encore — relèvent de la *coutume,* donc du particularisme. Les esprits qu'hante la nostalgie de l'universel s'installeront d'emblée à côté de l'Eglise, en dehors d'elle. Descartes, pourtant fidèle à l'Eglise, s'est déjà psychologiquement engagé sur cette pente. Il est, comme il dit, de la religion de son roi et de sa nourrice : voilà pour la coutume. Mais d'autre part il instaure un dogmatisme rationnel qui consacre la catholicité de la raison. Il est au principe de ce que le XVIII^e^ siècle cherchera à établir : une religion sans Eglise et sans prêtres, fondée sur la seule universalité de la loi naturelle et de la raison. La *foi-coutume,* cessant d'être fondée en raison, ne mérite plus le respect des grands esprits. On ne parle plus de coutumes, mais de *superstitions.* Voilà l'humanité de l'âge moderne, sorte de chrétienté fondée sur la *raison* comme la chrétienté médiévale l'était sur la *foi.* Auguste Comte essaiera de donner à cette religion une Eglise. Il veut tirer de la science un système dogmatique rationnel qui remplacera le dogme chrétien désormais périmé, et en confier l'enseignement à un clergé de philosophes.

3. A quoi ce mouvement aboutit-il dans l'époque contemporaine ? Le fait caractéristique, c'est que la catholicité de la raison, si hautement revendiquée par les siècles précédents, se voit maintenant attaquée à son tour. Culturellement, tout se passe comme si la raison séparée de la foi ne pouvait que déchoir. La catholicité nouvelle, car d'une façon ou d'une autre il faut bien que le désir d'unité et d'universalité inscrit en l'homme s'exprime, pourrait être appelée *catholicité de l'informe*, de l'indéterminé.

On avait dit *foi-coutume*, puis *foi-superstition :* aujourd'hui on dira *foi-formes*. On assiste en effet à une revalorisation des formes religieuses, mais en réalité *cette revalorisation est aussi nocive à la véritable notion de catholicité, que l'était l'assimilation de la foi à la coutume ou à la superstition*. En effet, l'idée profonde sous-jacente à cette perspective, c'est que les *formes* religieuses varient, évoluent, tandis que l'essentiel, le permanent, est *sans forme*, sans structure, indéterminé.

La revalorisation des coutumes, des mythes, des croyances et des cultures diverses, en un mot de toutes les formes différentielles de l'humain, ne fait que donner à la tentation toujours renaissante de l'immanentisme des aspects plus subtils et plus séducteurs. Il s'agira moins de rejeter les superstitions que de les « comprendre » et d'en préserver la sève « locale ». La prédominance que tend à prendre la philologie dans l'étude des disciplines comparatives, a en quelque sorte réveillé le nationalisme culturel tout en entraînant les esprits vers une méconnaissance de plus en plus grave des valeurs essentielles de la raison et de l'universalité qui pourrait se construire sur elles. Dans cette aventure, la philosophie est à peine moins « relativisée » que la foi. Contrairement à ce qu'admettaient les grands maîtres du rationalisme classique, la raison n'atteindra jamais, dit-on, à un universalisme adéquatement communicable par des constructions notionnelles, bien qu'elle ne puisse renoncer sans périr à l'effort de la systématisation. La communication ne peut se faire que par communion à l'élan subjectif immanent à toute pensée philosophique, élan de soi informulable, bien que nécessairement et perpétuellement générateur de systèmes.

La raison, en sa fonction conceptualisante, est donc déclarée inapte à assurer un véritable universalisme. Elle ne demeure universelle qu'au niveau de la pensée scientifique. Mais cet universalisme,

il ne faut pas s'y méprendre, ne réunit pas les esprits dans la contemplation de la *vérité* scientifique. Le fait que beaucoup ne considèrent plus la science que dans sa fonction *fabricatrice* diminue les chances que nous avons de voir les esprits communier universellement dans la vérité. Seule la raison pragmatique jouit d'une communicabilité et d'une validité objectives.

Nous voici donc en face d'une double catholicité, celle de la *praxis* — et là on rejoint les perspectives marxistes —, et celle de l'*informe*, c'est-à-dire d'une raison vouée sans doute à la production de systèmes formels mais qui, loin d'y trouver sa perfection, est toujours trahie par eux, d'une raison toujours invitée par conséquent à revenir à la source de jaillissement indéfinie, commune à tous les hommes et essentiellement sans formes.

4. Or il se trouve que *le relativisme occidental se rencontre ici avec les sagesses d'Orient, du moins en cet effort en faveur d'un universalisme de l'informe.* A. Huxley représenterait assez bien l'un de ces points de convergence où l'Orient et l'Occident se rejoignent au détriment des valeurs authentiques de la raison. On verra alors reprises certaines notions traditionnelles, par exemple celle de la *philosophia perennis*, mais maintenant complètement vidées de leur sens réel. Culturellement, cette convergence fait penser à un étau qui se resserre, acculant la véritable notion de catholicité à une terrible épreuve de force. Tandis qu'en Occident, c'est la raison philosophique elle-même qui trouve en l'informe la source de son élan et le seul lieu de la communion entre les hommes (sur le plan de la pensée), l'informe, pour l'Orient, affecte d'abord une expérience spirituelle, située au delà de toutes formes. Mais quelle que soit la subtilité, la rigueur de la scolastique indienne (que semblent totalement ignorer ceux qui prétendent que l'Orient est peu familiarisé avec l'appareil discursif et notionnel), le primat de l'informe domine néanmoins la pensée de l'Inde. Pourquoi ce refus d'un Dieu personnel (nous laissons de côté certains courants qui admettent le Dieu personnel pour nous attacher aux caractères les plus représentatifs de l'Inde), sinon parce que la personnalité impliquerait une détermination, une forme, en Dieu. A fortiori l'idée d'une Trinité ne peut-elle se concevoir, car ce serait donner réalité à des relations. Dans ce refus de toute forme, le bouddhisme, du moins à ses origines, va jusqu'au bout : on ne

saurait affirmer que Dieu soit l'Etre, car la notion d'être implique une relation au non-être ; on ne peut rien affirmer de lui. Le nirvana n'est lui aussi exprimable que par négations, car l'être, c'est toujours la transmigration, le relatif. L'*événement* n'atteindra jamais à cette réalité que lui reconnaît la culture chrétienne ; surgi un instant dans le flux de l'existence, il participe à la grande illusion de l'existence elle-même.

5. Ainsi, comme pour rétablir l'équilibre, les relativistes en quête de catholicité s'orienteront vers un humanisme universel, capable de goûter toutes les « formes » culturelles en communiant en l'unique et fluente humanité qui court à travers elles, ou bien rechercheront, au delà des formes religieuses, l'expérience spirituelle sans forme, toujours identique en sa nature profonde à travers les âges et les civilisations. Mysticité qui se voudrait *transcendante* par rapport à l'humanisme universaliste, mais qui ne saurait pourtant échapper à l'*immanentisme* de notre temps.

Immanentisme d'autant plus dangereux qu'il fait miroiter les séductions d'une fausse transcendance. Quand les swamis de l'Inde viennent en Occident, ils prétendent bien respecter les croyances religieuses les plus diverses tout en invitant les esprits à se mettre en quête de cette expérience dont l'Orient, plus que tout autre civilisation, a le secret. En dépit de leurs intentions, la seule acceptation d'une telle perspective détruit nécessairement la double catholicité, celle de la foi et celle de la raison, que l'Eglise, à des titres divers, a toujours préservée, et contrarie les données premières du christianisme. Ici, l'on touche du doigt la nécessité d'une saine philosophie de l'être et de la connaissance. Si l'intelligence ne peut affirmer l'être, s'il est impossible d'établir une différence de nature entre l'image et le concept, si l'étude de la pensée se réduit en définitive à l'étude du langage, *comment distinguer le mythe de l'événement?* Le relativisme occidental rejoint ici encore toutes les philosophies qui, comme celles de l'Inde, renvoient à l'illusion cosmique toute détermination et toute forme pour ne retenir au plan de l'absolu que le pur indéterminé, le sans forme. Quoi d'étonnant alors si l'Incarnation, au lieu d'être une, comme Dieu est un, devient multiple comme sont multiples les besoins religieux des hommes, que la condescendance divine vient satisfaire ? Quoi d'étonnant si la transcendance du *fait* chrétien est méconnue ?

6. En face d'une telle décomposition de la notion de catholicité, il importe tout d'abord, sur le plan de la pensée, de restaurer le primat de la *forme* ou du *logos*, non pas de la forme ou du logos extérieur (langage), mais de la forme ou du logos intérieur (pensée), déterminant la spécificité des êtres en leur nature propre. Sans doute devrons-nous être de plus en plus attentifs à l'existence d'un *préconscient spirituel*, mais celui-ci, dans la mesure où l'homme est appelé à faire œuvre de raison, doit normalement continuer à *déboucher dans des formes notionnelles* dans lesquelles la raison connaissante trouve son achèvement et au niveau desquelles doit se reconstruire la notion authentique de la catholicité de la raison.

Mais cela présuppose qu'on réaffirme avec force l'unité de la nature humaine, non d'une nature informe, mais d'une nature « formée », et l'existence d'une philosophie qui soit la philosophie naturelle de l'esprit humain. Il n'est pas d'autre chemin pour retrouver le véritable universalisme d'immanence. Il ne s'agira donc pas d'opposer l'universalité d'un élan humain fluide, sans forme, omnivalent, toujours doué de mouvement pour avancer, à la pluralité des formes, des systèmes, des structures successives et caduques dans lesquelles cet élan s'exprime. Seule la « matière première » est informe. Les réalités les plus dynamiques, l'humanité, la raison, ne sont-elles pas profondément structurées ? Leur progrès ne doit-il pas être homogène, c'est-à-dire fidèle à des lignes de finalité inscrites en leur essence ? Les thèmes de la nature humaine, de la *philosophia perennis* ne sont pas des mythes périmés, des illusions de l'individualisme médiéval et du rationalisme classique. Reconnaître leur validité ne peut que donner plus de prix et d'authenticité aux variations différentielles qui constituent l'autre pôle du développement humain et dont l'humanisme moderne fait à bon droit tant de cas.

Cet effort, accompli sur le plan de la *raison*, préparera l'esprit moderne à saisir à nouveau la vraie notion de la catholicité surnaturelle, celle de la *foi*, et à déceler la véritable et pure transcendance du passage de Dieu dans l'histoire. La réhabilitation du mythe et de sa richesse symbolique ne saurait oblitérer la différence entre ce que l'homme religieux rêve ou pressent et ce que Dieu, par initiative gratuite mais adressée à tous les hommes, inscrit effectivement dans le réel. L'Eglise est catholique, c'est-à-dire universelle, d'abord et plus que tout en ceci qu'en elle *seule* repose le salut de *tout* le genre

humain. L'universalité de la foi, parce qu'elle est transcendante, se marque d'abord par son exclusivisme. La vraie transcendance surnaturelle n'est pas celle que nous créons ou dévoilons en nous transcendant nous-mêmes. Il faut donc qu'elle nous déconcerte en nous comblant et que cette sagesse soit folie, son universalisme est fondé sur le privilège de lieux, de temps, et d'hommes élus pour la diffusion de la Bonne Nouvelle.

OLIVIER LACOMBE

La notion de liberté chez Jean-Paul Sartre

« Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose : encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement [1]. » Sartre ne cesse de nous redire la même chose : « L'homme est liberté. » Le thème de la liberté est le thème central de son œuvre. C'est à son développement que sont consacrées les sept cents pages de son ouvrage massif : *L'Etre et le Néant* [2]. Et à la fin du livre, Sartre nous promet une morale, où « la liberté prendra conscience d'elle-même et se découvrira dans l'angoisse comme l'unique source de la valeur et le néant par qui le monde existe [3] ».

Que la liberté soit l'être de l'homme, voilà l'intuition qui est au cœur de toute l'œuvre de Sartre. Rien d'étonnant à ce que des philosophes aussi différents que Francis Jeanson et Jacques Maritain se rencontrent dans leur jugement sur ce qui constitue l'essence de ce système nouveau. Le premier écrit : « Nous définissons *L'Etre et le Néant* comme une ontologie de la liberté : car cet ouvrage au fond n'étudie pas l'Etre — comme le ferait une métaphysique — mais la libre attitude de la réalité humaine à l'égard de tout « en soi » susceptible de fasciner sa liberté, de la tenter à s'engluer en elle-même [4]. » Et Jacques Maritain dans son très beau livre : *Court Traité de l'Existence et de l'Existant* remarque : « Si mal qu'il la conçoive, il a un sentiment authentique de la liberté, et de son essentielle transcendance à l'égard des spécifications et virtualités de l'essence [5]. »

---

[1] Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Presses universitaires de France, Paris, 1946, 22e édition, pp. 122-123.

[2] *L'Etre et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, N. R. F., Paris, 1943. Désormais nous citerons cet ouvrage par ces abréviations : E. N.

[3] E. N., p. 722.

[4] Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, 1947, p. 171.

[5] Jacques Maritain, *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, Paul Hartmann, 1947, p. 81.

Avec ce problème nous nous placerons ainsi au centre de la pensée sartrienne. Il y a dans la philosophie française d'autres philosophes de la liberté. Je pense à Maine de Biran, à Renouvier, Lequier, Secrétan. Mais avec Sartre, dans la philosophie française, où règnent l'équilibre, la finesse, le sens mesuré de l'homme, fait irruption le tragique, la profondeur et l'irrationalisme de la métaphysique allemande. La liberté se trouve chez lui promue à une dignité démiurgique. Elle dépasse les cadres d'une pensée anthropologique. Elle se charge d'un pouvoir cosmique, créateur. Elle fonde l'être, le vrai, le bien. Elle touche aux abîmes. C'est ce qui donne sans doute à l'auteur de *L'Etre et le Néant* ce vaste pouvoir de séduction.

Nous ne voulons pas simplement répéter l'auteur ; ce serait une peine inutile. Mais nous voudrions ramasser en une synthèse l'exposé de cette intuition qui se détend en de longues descriptions phénoménologiques. Voici quel a été notre propos. De même que l'on ne saurait comprendre la description que fait la philosophie thomiste de l'acte libre sans une notion approfondie de l'intelligence et de la volonté, comme de leur mutuelle involution, ainsi il est impossible de saisir la psychologie de la liberté que nous propose Sartre dans la quatrième partie de son ouvrage, si l'on en ignore les fondements qui sont exposés par lui dans la première et deuxième partie. Ainsi nous allons éclairer la dernière partie de *L'Etre et le Néant* en la rapprochant des deux premières. Il faut voir, en effet, que pour Sartre la liberté est l'être même de l'homme, parce que l'homme n'a point d'essence, parce qu'un néant essentiel le constitue. Sa liberté prend son essor sur cette carence fondamentale. Si nous arrivons à saisir l'implication de ces trois concepts : *Conscience, Néant, Liberté,* nous pourrons saisir par le dedans le mécanisme de l'acte libre. Nous confronterons alors dans un deuxième article ce mécanisme avec celui de la psychologie thomiste, ce qui orientera la critique que nous présenterons dans un dernier article.

Faire un exposé de la notion de liberté chez Sartre, c'est se condamner, bien sûr, à redire ce que d'autres ont déjà dit. Oserait-on se défendre en disant comme Pascal : « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle. » Nous ne voulons qu'apporter notre faible part à élucider un des problèmes essentiels de l'homme, que Sartre a renouvelé grâce à un vocabulaire tout neuf, qui constitue d'ailleurs la force et aussi l'équivoque du système. Nous dévoilerons les valables intuitions et les faiblesses d'une philosophie qui grandit démesurément la

taille de l'homme, et l'enjeu dramatique de ce nouvel humanisme basé tout entier sur la révélation de Zarathoustra : « Dieu est mort ». — « Je vous enseigne le surhumain [1]. »

LE FONDEMENT DE LA LIBERTÉ : LES STRUCTURES DE LA CONSCIENCE

1. Une intuition philosophique

La chute d'une pierre, la croissance d'une plante, le vol d'un oiseau, le libre choix d'un homme présentent des caractères essentiellement divers. La pierre subit ses mouvements. La plante se meut elle-même, mais en dépendance de son milieu. Par la sensation l'animal se donne le « patron » de son activité, mais les fins de son activité lui sont dictées victorieusement par des instincts inséparables de sa nature. Seul l'homme, à proprement parler, se donne son acte, parce qu'il est non seulement l'auteur de son modèle, mais encore responsable des fins de son agir.

Au regard du philosophe, des comportements si divers dévoilent des différences radicales dans l'être. C'est ce que Sartre a réalisé et avec quelle acuité ! Sartre a vu qu'aucun conditionnement matériel ne peut amortir la transcendance de l'activité humaine. Il a vu que l'être de l'homme ne saurait posséder dès lors une structure identique à celle d'une pierre ou d'un petit pois. C'est là affaire d'intuition. Et l'on doit dire que chez lui elle est forte, extraordinairement. Or selon Bergson, une authentique intuition philosophique ne peut se formuler d'abord en des concepts clairs, mais seulement se traduire en une image qui porte en elle une « puissance de négation » [2]. Sartre répétera en effet qu'il est *impossible* que l'homme ait une nature, que son être soit découpé sur l'échantillon des êtres physiques, que l'action libre ne peut fleurir que sur un vide essentiel, « un trou d'être » [3], un néant qui se trouve au cœur de l'être « comme un ver [4] ». Ce sont des images !

Avant de présenter sa nouvelle psychologie de la liberté, Sartre commence donc par nous dévoiler les structures de l'homme, du pour-soi. Ce sont ces structures qui nous retiendront surtout, et qui nous permettront de fixer le concept sartrien de liberté. Les pages où il expose ces structures

---

[1] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Traduction Geneviève Bianquis, Paris, Aubier, p. 51.

[2] *La Pensée et le Mouvant, ibid.*, p. 120.

[3] E. N., p. 121.

[4] E. N., p. 57.

sont celles qui scandalisent le plus. Au cours de ses élucidations il est amené à dénier à la conscience « la plus haute dignité de l'être [1] » ; par rapport à la pierre elle serait du moins être. Au lieu de nous choquer demandons-nous plutôt si Sartre n'a pas présenté les structures de l'homme en de tels termes parce qu'il aurait fait de la liberté une expérience unique.

Il nous invite lui-même à lui poser cette question. N'a-t-il pas écrit : « La liberté est une, mais elle se manifeste diversement selon les circonstances. A tous les philosophes qui s'en font les défenseurs il est permis de poser une question préalable : A propos de quelle *situation* privilégiée avez-vous fait l'expérience de votre liberté ? » [2] Il nous répond, sans nous faire attendre, dès les premières pages de *L'Etre et le Néant*. La liberté lui a été manifestée sur le plan d'une activité typique de la conscience : la *Négation*. La négation lui est apparue — ce sont ses expressions — comme une « invention libre », comme ce qui « nous arrache à ce mur de positivité qui nous enserre ». Voilà « l'événement original et irréductible [3] » qui a été la situation privilégiée de son expérience. C'est donc à propos de l'exercice de la pensée, de l'activité indépendante de la conscience. La liberté s'est manifestée à Sartre dans le pouvoir qu'a l'homme de nier, de dire « non » aux choses. Ce départ devait fatalement diriger Sartre dans une voie où les philosophes s'engagent rarement : la considération du néant.

Bergson écrivait dans l'*Evolution créatrice* : « Les philosophes ne se sont guère occupés de la question du néant [4]. » Après l'œuvre de Sartre, il ne pourrait formuler cette sentence ! Le néant est pour Sartre au même titre que l'être, l'objet de l'ontologie. Précisons cependant, dès le début, que le néant dont il nous entretient est le néant de l'en-soi, la négation de l'être matériel. Le néant sartrien est très précisément une *privation* dans l'être : une privation des propriétés de l'en-soi, et partant de la structure propre à ce dernier. Ce néant pourrait donc être une autre forme d'être, une forme d'être qui n'est pas celle de l'en-soi. Le terme « d'ontologie », d'autre part, ne suppose pas pour celui de *Métaphysique*, au sens traditionnel, mais se définit suivant Francis Jeanson : une « étude générale des rapports de la conscience à l'être [5] ». Mais continuons d'interroger Sartre et demandons-lui pourquoi la négation lui a-t-elle révélé la liberté de l'homme...

---

[1] E. N., p. 119.
[2] *Situations I*, Paris, N. R. F., 1947, 3e édition, p. 314.
[3] E. N., p. 46, où l'on trouve toutes ces expressions.
[4] *L'Evolution créatrice*, Paris, Alcan, 22e édition, p. 298.
[5] Francis JEANSON, *La phénoménologie*, Paris, Téqui, 1951, p. 85.

2. Pourquoi la négation manifeste-t-elle la liberté?

La liberté s'est manifestée à Sartre sous les espèces de la négation. Comme la négation est une opération de l'esprit, il s'agit donc d'une liberté dans la sphère de la conscience. La négation lui a dévoilé que la conscience n'est pas engluée dans les choses. Elle jouit à leur endroit d'une autonomie radicale. La négation, en effet, ne pourrait avoir lieu si la conscience était purement passive. Si la conscience réfléchissait les êtres à la manière d'un miroir, passivement, elle ne pourrait enregistrer que ce qui existe, mais non l'absence d'un être, son néant d'existence.

Considérons une négation. Je reprends, en le résumant, l'exemple suggestif décrit par l'auteur [1]. J'ai rendez-vous avec mon ami Pierre au café. Comme je suis en retard, Pierre ne m'a pas attendu. Je regarde et je dis : « Il n'est pas là. » Ce jugement négatif est-il dû à l'intuition de la non-existence de Pierre au café, ou bien est-ce mon jugement négatif qui y fait venir l'absence de Pierre ? Le café avec ses tables, ses meubles, ses clients est un plein d'être. Je suis venu ici pour voir Pierre. Or que se passe-t-il ? Pour voir Pierre je fais évanouir tous les êtres du café, en un fond commun. Je néantise les en-soi du café. Comme ils sont en dehors de mon intérêt, aussitôt perçus je les rejette dans l'indétermination. Mais sur ce fond évanescent, au lieu du visage de Pierre qui devrait m'apparaître, c'est l'absence qui se détache et je vois « un évanouissement perpétuel, c'est Pierre s'enlevant comme néant sur le fond de néantisation du café ». La néantisation du fond appelle l'apparition de la forme et « c'est la forme-néant qui glisse comme un *rien* à la surface du fond ». Sartre conclut que c'est ce rien qui sert de fondement au jugement : « Pierre n'est pas là. » « Il y a une trans-phénoménabilité du non-être comme de l'être. »

Sartre remarque justement que la conscience, dans ce cas, n'a pas enregistré ce qui l'entourait. Elle a au contraire agi sur le donné. Pour voir Pierre elle a d'abord néantisé les en-soi du café en un fond commun. Les formes pleines qui apparaissent pendant l'enquête, elle les fait retomber dans l'indifférenciation de ce fond. Et alors la conscience a perçu ce qu'aucune puissance passive ne pouvait percevoir, l'absence de Pierre. La conscience, dans la négation, ne subit pas le donné, mais le travaille.

La négation ne saurait donc s'expliquer à la manière dont Bergson explique le néant dans l'*Evolution créatrice:* par le mécanisme d'une substitution à l'image que j'attendais et désirais (Pierre se détachant sur

[1] E. N., pp. 44-45.

le décor du café) d'une vision concrète : le simple décor du café [1]. D'où déception. Cette explication ne vaudrait strictement que pour la conscience sensible. Mais l'animal ne juge pas, à proprement parler, que : « Pierre n'est pas là. » L'opération d'une conscience intellectuelle est bien autre chose !

Sartre repousse, d'autre part, une autre explication. Pour certains philosophes, la négation « apparaîtrait seulement au niveau d'un acte judicatoire par lequel j'établirais une comparaison entre le résultat escompté et le résultat obtenu [2] ». Voici comment : « Je pense qu'il y a quinze cents francs dans mon portefeuille et je n'en trouve plus que treize cents : cela ne signifie pas, nous dira-t-on, que l'expérience m'ait découvert le non-être de quinze cents francs, mais tout simplement que j'ai compté treize billets de cent francs [3]. » Mais alors on n'aura pas expliqué la négation. Dans le cas de Pierre-au-café, je compare l'image de Pierre avec le décor du café, les êtres du café. La négation n'est pas cette comparaison — elle en est une conséquence. Ce que j'affirme, c'est l'absence, le néant de Pierre dans le café !

Sartre voit juste là encore. La négation est un refus d'existence. Quand je dis : « Pierre n'est pas là », je refuse à Pierre l'être-là. « Par elle un être (ou une manière d'être) est posé puis rejeté au néant [4]. » Cette opération n'est donc ni une substitution, ni une comparaison.

Sartre conclut alors : Pour nier, il faut que je voie, que j'intuitionne l'absence, le rien, le néant. « Ce qui est offert à l'intuition, c'est un papillotement de néant [5]. » Ici Sartre commet une erreur qui aura une répercussion immense dans la suite, et c'est pourquoi il faut la dénoncer immédiatement. Il pense que dans l'opération de négation la conscience intuitionne le néant, tout comme elle voit le plein d'être. Le néant, le rien devrait être vu. Sartre tombe ici dans ce qui, si le néant signifie le néant, serait absurde pour lui comme pour nous. J. Maritain écrivait, il y a longtemps, au sujet des difficultés de Bergson, cette phrase qui trouve ici son application parfaite : « ce qui est propre à l'idée négative, c'est le signe négatif, non le contenu qui est celui de l'idée positive [6] ». Le contenu de l'idée est l'être

---

[1] *Evolution créatrice*, pp. 228-229.
[2] E. N., p. 40.
[3] E. N., p. 40.
[4] E. N., p. 46.
[5] E. N., p. 45.
[6] *La Philosophie bergsonienne, Etudes critiques*, 3e édit., Paris, Téqui, 1948, page 36.

ou tel être. Mais l'intelligence peut construire une idée négative. Elle peut aussi penser le non-être, mais le non-être ne peut exister. Sartre, lui, voudrait que le contenu de l'idée soit négatif.

Il reste vrai cependant que concevoir le néant absolu ou le néant d'une manière d'être manifeste que l'esprit est actif, qu'il « n'est pas prisonnier de la perception [1] ». C'est là une opération originelle de la conscience intellectuelle irréductible à toute opération de la conscience sensible. La conscience intellectuelle n'est pas un en-soi sartrien : une machine à enregistrer. Elle n'est pas non plus un pour-soi sartrien ; étant active, elle n'est pas un vrai néant. Elle est un néant de l'en-soi sartrien, c'est-à-dire un pseudo-néant.

En outre, il faut ajouter que l'intelligence ne se sert pas de cette activité pour « s'arracher » aux choses, mais pour s'y conformer. Le jugement négatif n'est pas un libre produit de l'esprit, mais une activité dictée à l'intelligence par le réel, même si pour le former la conscience révèle son indépendance vis-à-vis de la perception. La liberté est-elle ce pouvoir de négation ? La liberté pour nous c'est bien autre chose. Mais n'anticipons pas. Laissons parler l'auteur.

3. Comment s'opère l'arrachement que la négation dévoile

La négation ne s'explique, dit Sartre, que si le néant est donné. Mais le néant ne peut se concevoir « en dehors de l'être, ni comme notion complémentaire et abstraite, ni comme milieu infini où l'être serait en suspens [2] ». On a reconnu ici les doctrines de Hegel et Heidegger qui, toutes deux, tentent de donner un être au néant. Sartre se défend de tenir de telles positions. Non, le néant que suppose la négation est non pas en dehors de l'être mais dans l'être. Mais d'où vient-il ? L'être-en-soi, l'être qui est pleine positivité ne saurait le produire. Aussi la question se pose avec urgence : « Si le néant ne peut être conçu ni en dehors de l'être ni à partir de l'être et si, d'autre part, étant non-être, il ne peut tirer de soi la force nécessaire pour « se néantiser », d'où vient le néant ? [3] » Il doit pourtant y avoir un être par qui le néant vient aux choses.

Essayons d'abord de dire comment devra être cet être. Vis-à-vis du néant il ne peut être passif. Notre question irait à l'infini. L'être, d'autre

---

[1] J. MARITAIN, *ibid.*, p. 38.
[2] E. N., p. 58.
[3] E. N., p. 58.

part, ne saurait produire du néant s'il est pleine positivité. « Il serait inconcevable, écrit Sartre, qu'un être qui est pleine positivité maintienne et crée hors de soi un néant d'être transcendant, car il n'y aurait rien en l'être par quoi l'être puisse se dépasser vers le non-être [1]. » En effet, selon Sartre, l'être est appelé à se dépasser vers le non-être. Il faut donc que l'être par qui le néant vient aux choses produise du néant parce que dans son être il doit être son propre néant. « L'être par qui le néant arrive dans le monde est un être en qui dans son être, il est question du néant de son être [2]. »

Quel est cet être ? Dans l'Introduction de son ouvrage, Sartre a vu l'être se scinder en deux régimes : l'être-en-soi et l'être-pour-soi. Quant à l'origine du néant, l'en-soi a été exclu. Il reste le pour-soi. Or la conscience est essentiellement rapport-au-monde. Et le néant est venu au monde, nous l'avons vu dans le cas de l'interrogation, par l'homme. Dans l'attitude interrogative, l'homme rentre en relation avec les existants. Mais pour ce faire il doit tenir l'être interrogé loin de sa vue. Normalement l'être placé devant la conscience ne devrait lui manifester que ce qui est, rien de plus. Or, quand je lui pose une question, ce qu'il est n'est pas dévoilé. Il est possible qu'il me dévoile *rien*. Pour qu'il ne soit pas déterminé par l'être qui est devant lui, celui qui interroge doit le réduire, selon l'expression de Sartre, à un *état neutre*, le tenir loin de lui. Comment produira-t-il cette distance ? En se mettant lui-même hors de l'être. Il est évident que le questionneur n'anéantit pas, même provisoirement, « la masse d'être qui est posée en face de lui [3] ». Il transforme seulement son rapport avec l'être interrogé. Donc pour le questionneur « mettre hors de circuit un existant particulier, c'est se mettre lui-même hors de circuit par rapport à cet existant [4] ». Il se retire, se cache, se réfugie derrière un néant. Il sécrète un néant, et pour employer une image, le jette entre deux. Cette sécrétion du néant, cet acte de jeter un néant entre les choses et soi-même pour pouvoir s'en détacher, voilà ce que Sartre appelle « la liberté de l'homme ». — Le néant vient donc aux choses par l'homme. — C'est là la liberté. — Et ce pouvoir de s'arracher à l'être elle l'exerce en sécrétant du néant.

Nous voici arrivés à une première conclusion où l'on voit s'impliquer le Néant et la Liberté. Mais la liberté ne nous est apparue que de l'extérieur.

---

[1] E. N., p. 59.
[2] E. N., p. 59.
[3] E. N., p. 61.
[4] E. N., p. 61.

Nous l'avons surprise sur des actes : interrogation ou négation. Il faut pousser plus avant. Il s'agit d'atteindre la liberté dans son être, dans son essence. La question que se pose Sartre maintenant est la suivante : « Que doit être la liberté humaine si le néant doit venir par elle au monde ? [1] »

Nous avons vu la conscience s'arracher à l'être et à cette fin le néantiser. Mais elle n'anéantit pas l'être qu'elle a devant elle. Elle ne fait que changer son rapport à l'être. Or, ce rapport au monde elle le change en s'arrachant à elle-même. Sartre nous dit : Si la conscience s'arrache au mur de l'être en sécrétant du néant, c'est parce qu'elle a le pouvoir de s'arracher à elle-même. « Ce que Sartre veut fonder, écrit Jean Wahl, c'est l'idée d'une coupure, d'une fissure dans la trame de la conscience — car d'après lui le néant ne peut être pensé que par une telle fissure [2]. »

La conscience n'est pas une « séquence causale indéfiniment continuée [3] ». C'est la réalité du néant qui le prouve. Si ma conscience présente était motivée par une conscience antérieure, jamais je ne pourrais expliquer que je vois l'absence de Pierre. « Ainsi quelle que soit l'explication que nous en donnons, l'absence de Pierre requiert, pour être constatée ou sentie, un moment négatif par lequel la conscience, en l'absence de toute détermination antérieure, se constitue elle-même comme négation [4]. » Il faut qu'elle opère une rupture.

Il se fait donc au sein de ma conscience un décrochage. L'état présent de ma conscience, ici la vision de l'absence de Pierre, ne peut pas être un prolongement de mon état passé : la vision du décor du café. Une coupure a été opérée entre ces deux consciences. Mais opérée par « rien ». Ainsi le néant que l'homme produit et grâce auquel il échappe à l'engluement de l'être, c'est à l'intérieur de lui-même qu'il le secrète. Mais comme ce qui sépare est « rien », « il n'y a pas eu solution de continuité dans le flux du déroulement temporel... Il n'y a pas eu non plus intercalage brusque d'un élément opaque qui aurait séparé l'antérieur du postérieur... Ni non plus d'affaiblissement de la force motivante de la conscience antérieure : elle demeure ce qu'elle est, elle ne perd rien de son urgence. Ce qui sépare l'antérieur du postérieur, c'est précisément *rien*. Et ce *rien* est absolument infranchissable, justement parce qu'il n'est rien [5] ».

---

[1] E. N., p. 61.
[2] J. WAHL, « *Deucalion* », *Essai sur le néant d'un problème*, I, 1946, p. 62.
[3] E. N., p. 62.
[4] E. N., pp. 63-64.
[5] E. N., p. 64.

Ainsi pour que je puisse nier l'existence de Pierre dans le café, il faut que je porte en moi un néant qui sépare le passé du présent. J'ai la vision des objets du café, puis à un moment donné je m'en suis détaché, j'ai fait venir l'absence de Pierre. Ces intuitions « passées » sont des pleins d'être, l'intuition présente est une « négativité ». — Il y a coupure.

Cette coupure la conscience ne la subit pas. Elle l'a fait. C'est la conscience qui se constitue elle-même par rapport à l'intuition antérieure comme séparée par un néant. Elle a conscience de cette coupure, non comme d'un phénomène qu'elle subit, mais comme d'une intrastructure consciencielle qu'elle est.

Sartre alors de définir enfin la liberté : *C'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant* [1]. Ce néant, on le voit mieux maintenant, la conscience a à l'être. Pour voir l'absence de Pierre il faut que la conscience se sépare de son passé, de la vision du décor du café. Elle s'en sépare en produisant un néant. Cette production est la condition même de cette nouvelle perception. La conscience présente a à être le néant de son propre passé.

Que faut-il penser de cette coupure opérée par la conscience ? Pour pouvoir nier l'existence de Pierre dans le café, la conscience devrait, selon Sartre, produire du néant à l'intérieur d'elle-même. Comme si cela était possible ! Que se passe-t-il donc quand je nie que Pierre est au café ? Il faut répondre, quoi qu'en pense Sartre, qu'il y a eu comparaison. J'avais d'abord une représentation : le café avec Pierre. Maintenant j'ai une perception : le café avec d'autres êtres que Pierre. C'est pourquoi la proposition énonciative que je formais simultanément à ma représentation : « Pierre est au café », je vois par expérience qu'elle est fausse. Je me vois contraint de nier l'identification du sujet et du prédicat. Je dis : « Pierre n'est pas au café. » J'ai affecté d'un signe négatif la proposition et ainsi je me suis conformé au réel. Ce jugement négatif, je ne l'ai pas formé pour me séparer de ma conscience présente : la perception du café seul, mais pour me conformer à ce qui est. Ma conscience n'a pas à être « son propre néant », mais à devenir le néant de Pierre au café.

Ainsi je n'intuitionne aucunement le non-être, l'absence de Pierre. Mais je nie le jugement : Pierre est au café. « L'intelligence, écrit saint Thomas, a le pouvoir de connaître sa propre conformité avec l'objet intelligible, mais il ne conçoit pas cette conformité par celui de ses actes qui

[1] E. N., p. 65.

appréhende telle ou telle chose ; c'est quand il porte un jugement sur ce qui est, attribuant à la chose une forme d'existence semblable à la forme appréhendée, c'est alors seulement qu'il connaît et dit le vrai. Or il fait cela en composant et divisant ; car en toute proposition où un jugement s'exprime, l'esprit attribue une certaine façon d'être, signifiée par le prédicat, à une certaine chose signifiée par le sujet, ou bien il l'*en écarte* [1]. » Dans un jugement négatif, j'écarte donc le prédicat du sujet. Ce faisant je ne produis aucun néant. Je produis un jugement et un signe qui me signifie la séparation : « le non ». Mais en tant que signe produit, c'est quelque chose. Il ne me permettra pas de voir « l'absence », mais de la dire — parce que la connaissance intellectuelle saisit le rapport entre la chose vue : « le café seul » et ce qu'elle se représentait d'abord : « Pierre au café. » Je ne puis donc, à propos du jugement négatif, dire que j'ai produit, sécrété du néant, sans équivoquer, sans confondre le plan de la logique et celui d'une description qui reste imaginative. Pour donner de la force à ses analyses, Sartre choisit habilement des situations, sur le terrain de l'action, où une intention ou un désir frustrés peuvent révéler la charge du non-être vécue dans une conscience qui manifeste un étonnement ou une déception. — Comportement qu'on pourra retrouver chez l'animal.

4. La liberté originelle

a) Le néant qui constitue la conscience

Nous comprenons maintenant cette définition : « La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant [2]. » Mais la liberté nous apparaît ici comme un acte de néantisation de la conscience. Si nous voulons atteindre la liberté en son cœur, nous dit Sartre, il faut dévoiler le fondement de toute néantisation. Nous avons découvert la liberté dans une activité typique de la conscience. Mais puisque Sartre a écrit : « La liberté coïncide en son fond avec le néant qui est au cœur de l'homme [3] », nous ne pouvons prétendre avoir une idée exhaustive de la liberté sartrienne tant que nous ne savons pas ce qu'est la conscience en elle-même. Dévoiler les structures immédiates de la conscience sera atteindre à la « liberté originelle ».

---

[1] I, qu. 16, a. 2.
[2] E. N., p. 65.
[3] E. N., p. 516.

Le chapitre consacré à l'élucidation de ces structures est incontestablement inspiré de la IIIe Méditation de Descartes, où le philosophe prouve l'existence de Dieu en partant de la conscience qu'a l'âme de son essentielle imperfection. Sartre d'ailleurs ne s'est-il pas rattaché explicitement au cartésianisme ? [1] « Lorsque je fais réflexion sur moi, écrit Descartes, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je suis... [2] » La conscience de son imperfection fait naître dans l'âme un désir incoercible de rejoindre l'Etre parfait. C'est donc sur une carence vécue, et entretenue, que s'articule, selon Descartes, l'élan fondamental de la conscience.

Seulement Sartre reproche à Descartes d'avoir été la victime d'un « phénomène évident de sublimation et de transposition [3] ». Descartes a hypostasié l'Etre parfait auquel la conscience aspire. Mais l'homme, remarque Sartre, n'aspire pas à Dieu. « L'homme est l'être qui projette d'être Dieu [4]. » « L'être vers quoi la réalité humaine se dépasse n'est pas un Dieu transcendant ; il est au cœur d'elle-même, il n'est qu'elle-même comme totalité [5]. » Du moins, ce « Dieu » qui hante le pour-soi, voilà ce qui le contraint à se dépasser sans cesse. Aucun choix, aucun projet « mondain » ne saurait amortir cette transcendance.

L'image de « dépassement » qui abonde chez Sartre a quelque profondeur. Mon acte est libre, à vrai dire, si je le dépasse. Je suis libre dans une situation si celle-ci n'enferme pas l'élan de ma conscience. En philosophie thomiste, par exemple, on explique l'acte libre par le fait que le bien concret et fini qui provoque la volonté est dépassé par la tension active de cette même faculté vers son objet adéquat : le Bien total. Infinie, l'amplitude de mon désir ne peut être comblée par rien de contingent. Dans l'instant même où je pose un acte je suis libre parce que je demeure activement tourné vers le bonheur parfait qu'aucune situation n'est capable de m'offrir. Ainsi la vision d'un manque, d'une inadéquation est essentielle à la liberté. Pour Sartre aussi, la conscience « souffre » un manque nécessaire, et c'est sur cette carence fondamentale que prend essor la liberté.

Posons une question à Sartre. Comment la conscience est-elle conscience

---

[1] *Situations*, I, N. R. F., 1947, 13e édit., pp. 314-335.
[2] *Méditations*, La Pléiade, p. 191.
[3] *Situations*, I, p. 331.
[4] E. N., p. 653.
[5] E. N., p. 133.

d'un manque ? Il répond en faisant une analyse phénoménologique du pour-soi. On peut définir la conscience comme « présence à soi [1] ». Or, toute « présence à... » implique une dualité, donc une séparation au moins virtuelle. La présence requiert que je sois séparé de l'être à qui je suis présent, soit par la distance ou par le temps, soit encore par l'individualité de la matière. Mais la présence-à-soi suppose un décollement de l'être par rapport à soi. La conscience (de) soi exige un être séparé de lui-même. Mais dans ce cas ce qui sépare ne peut être que « rien », car la dualité de la conscience ne doit aucunement détruire son unité. Or, seul le néant peut accomplir une séparation sans détruire l'unité, ou la translucidité. Le néant est donc ce qui constitue la conscience. « Le néant, conclut Sartre, est ce trou d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi, par quoi se constitue le pour-soi [2]. »

Mais de ce qui précède, il ne faudrait pas conclure que le pour-soi est un néant absolu. Non. Le pour-soi a un être. Seulement le néant qu'il porte en son cœur a permis à un en-soi du monde de s'apparaître grâce à la distance translucide qu'ouvre ce néant. Formellement la conscience est présence à soi. Cet acte suppose un être. Le pur néant ne saurait renvoyer son image. L'être seul peut s'apparaître. Mais pour accomplir ce jeu de glaces, cet être doit nourrir le néant qui mine son identité, sa massivité, opérant ainsi une « ébauche de dualité ». La conscience naît donc « de l'acte sacrificiel [3] » de l'en-soi qui se néantise.

On aura remarqué que Sartre est incapable de s'élever à une vue analogique de l'être. Son élucidation de la conscience se meut dans la sphère du quantitatif. Il parle de *décollement*, de *décompression*. Il a commencé par « bloquer » le concept d'être et celui d'être matériel, et par réduire la variété infinie des modes de l'être au seul mode physique. En conséquence, l'idéal de l'être, pour Sartre, est celui de la pierre. La densité infinie du principe d'identité ne se réalise que dans la pierre où l'on ne trouve pas cette fissure qui constitue la conscience, mais où l'on ne trouve non plus aucune action libre.

Le pour-soi, au contraire, est producteur d'actes qui sont des « inventions libres ». Dès lors, les comportements de l'en-soi n'ont aucun rapport avec les comportements du pour-soi. La conscience ne sera donc pas selon le mode de l'en-soi. Mais si l'on a fait de l'être un concept univoque, le

[1] E. N., p. 119.
[2] E. N., p. 121.
[3] E. N., p. 124.

mode d'être de la conscience ne saurait s'expliciter en termes d'être. On le définira alors en termes de néant. Ce néant doit être, bien sûr, considéré comme une *privation de l'en-soi*. Mais la porte est ouverte à l'équivoque : en fin de compte, et cela était inévitable, le terme de néant devra se prendre dans son sens absolu. Comment comprendre autrement la déclaration de Sartre : « Cette présence-à-soi, on l'a prise souvent pour une plénitude d'existence, et un préjugé fort répandu parmi les philosophes fait attribuer à la conscience la plus haute dignité de l'être. Mais ce postulat ne peut être maintenu [1]. » Parce que le pour-soi est capable de connaissance, à savoir d'être ce qu'il n'est pas, et qu'il est capable de conscience, de s'apparaître, c'est-à-dire de se « décoller », le pour-soi ne peut être qu'un néant d'être.

Pour une philosophie de l'être, au contraire, les comportements typiques de l'en-soi et du pour-soi indiquent une différence radicale de leur mode d'être. Mais dans un cas comme dans l'autre, il s'agit toujours de l'être. L'être est, en effet, une notion polyvalente. L'être peut se réaliser en des formes essentiellement variées et proportionnellement semblables. La connaissance et la conscience n'ont donc pas à émerger d'un néant d'être, mais d'une autre forme d'être.

Connaître c'est sans doute devenir ce que l'on n'est pas. Mais c'est devenir *l'autre* en restant ce que l'on est. La connaissance n'est pas une néantisation, c'est une actualisation de l'esprit qui se trouve hériter intentionnellement des perfections de toutes choses. Connaître c'est être plus, plus pleinement, c'est s'enrichir de l'être même des choses en les laissant être ce qu'elles sont. Se connaître, ce n'est pas se décoller, ni se séparer de soi-même. Et comment le néant pourrait-il opérer une fissure, si le néant est le néant ? La présence-à-soi est le fait d'une connaissance de soi par soi, acte que l'on appelle « réflexion », par lequel le pour-soi peut se saisir lui-même et exister son être : « réflexion parfaite, contenance de soi par soi dont tout agent matériel ou spatial est essentiellement incapable [2] ». L'être qui peut ainsi se saisir de lui-même dans une réflexion parfaite ne peut être que spirituel.

Etre capable de devenir les autres et soi-même en restant ontologiquement ce qu'on est ne peut être que le privilège d'une plus haute perfection dans l'être. Sartre a bien vu, et c'est son mérite, que les activités de

---

[1] E. N., p. 119.

[2] Jacques MARITAIN, *Raison et raisons*, L. U. F., Paris 1947, p. 119.

l'homme ne pouvaient se réduire à des processus matériels, mais son intuition ne devait pas aboutir quand elle passerait au plan de la conceptualisation. Celle-ci est contradictoire et désastreuse... Voilà pourquoi, sur ce point, l'opposition est irréductible. Nous continuerons à dire avec Pascal : « Toute notre dignité consiste donc en la pensée [1]. »

b) Le néant qui oblige la conscience à s'évader de soi

Mais revenons à notre propos. Ce néant qui constitue la conscience, c'est la liberté originelle pour Sartre, parce qu'il est à l'origine d'une transcendance. Voici comment il nous amène à cette conclusion. Il commence par se demander : « D'où vient l'existence de la conscience ? » Il répond que la conscience est l'effet d'une tentative de l'en-soi qui cherche à fonder son être. Il écrit : « L'apparition du pour-soi... correspond à une tentative de l'être pour lever la contingence de son être ; mais cette tentative aboutit à la néantisation de l'en-soi, parce que l'en-soi ne peut *se* fonder sans introduire le *soi* ou renvoi réflexif et néantisant dans l'identité absolue de son être, et par conséquent sans se dégrader en *pour-soi* [2]. » Un être autrement dit ne peut justifier son être sans avoir conscience de soi. Mais s'apparaître, on l'a vu, c'est introduire du néant dans son être. Cet en-soi, qui fait effort pour se fonder, aboutit ainsi à un échec. La conscience est donc échec en elle-même. « Le pour-soi dans son être est échec parce qu'il n'est fondement *que* de soi-même en tant que néant [3]. »

Mais un échec pour une conscience ne peut être que conscience d'échec. Cet échec n'a de sens, Sartre l'affirme, que si le pour-soi « se saisit lui-même comme échec *en présence* de l'être qu'il a échoué à être, c'est-à-dire de l'être qui serait fondement de son être et non plus seulement fondement de son néant, c'est-à-dire qui serait fondement *en tant que* coincïdence avec soi [4] ». Le néant qui constitue la conscience est ainsi vécu par elle-même comme « manque », et dans sa venue à l'existence la conscience se saisit comme un être incomplet. Cette conscience de manque devient l'origine d'un dépassement perpétuel tout comme la saisie de son imperfection par le « cogito » détermine une aspiration à quelque chose de meilleur. Sartre ne manque pas d'appeler en preuve la thèse cartésienne :

---

[1] *Pensées*, Edition Brunschvicg, nº 347.
[2] E. N., p. 127.
[3] E. N., p. 132.
[4] E. N., p. 132.

« La seconde preuve cartésienne est rigoureuse : l'être imparfait se dépasse vers l'être parfait ; l'être qui n'est fondement que de son néant se dépasse vers l'être qui est le fondement de son être [1]. »

L'en-soi dégradé en pour-soi aurait voulu fonder un être qui, tout en étant conscience (de) soi, coïnciderait totalement avec soi, qui aurait l'identité infinie de l'en-soi. Son idéal est l'En-soi-Pour-soi, l'impossible synthèse, le concept contradictoire. L'En-soi-Pour-soi est « l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son être en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même [2] ». C'est cela le « Dieu » de Sartre. Ce « Dieu » qui hante la conscience qui en est son cœur, ce n'est qu'elle-même comme totalité. Mais du moins l'aspiration que provoque la conscience de ce manque va déterminer la réalité humaine à se dépasser sans cesse. — Et voilà la liberté originelle. — « La liberté, c'est précisément le néant qui est au cœur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se faire au lieu d'être [3]. »

CONCLUSION

Au terme de cette enquête, il ne sera pas inutile de reprendre les différentes définitions sartriennes de la liberté que nous avons rencontrées jusqu'ici. Elles se distribuent en trois temps.

1er moment: La liberté est la négation qui arrache la conscience au mur de positivité qui l'enserre.

2e moment: « La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant. »

3e moment: « La liberté c'est le néant qui est au cœur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se faire au lieu d'être. »

Le lecteur s'étonnera peut-être de ce que la liberté sartrienne se manifeste sur le plan de la conscience alors qu'habituellement le mot de liberté est réservé au mode humain d'agir et non pas de connaître. Mais Sartre a pris la peine de nous dire d'où lui vient cette façon de procéder. C'est encore un héritage de Descartes. « Nous autres Français, écrit-il dans *Situations* I, qui vivons depuis trois siècles sur la liberté cartésienne, nous entendons implicitement par « libre arbitre » l'exercice d'une *pensée*

---

[1] E. N., p. 133.
[2] E. N., p. 653.
[3] E. N., p. 516.

indépendante plutôt que la production d'un acte créateur, et finalement nos philosophes assimilent, comme Alain, la liberté avec l'acte de juger [1]. »

C'est dans la quatrième partie de *L'Etre et le Néant* que Sartre traitera de la liberté telle que l'entend la philosophie classique. Mais auparavant il devait dévoiler les néantisations et les structures de la conscience. Car l'action libre ne saurait s'expliquer sans elles. C'est pourquoi nous avons intitulé ce chapitre : « Le fondement de la liberté. » Mais si Sartre loue Descartes d'avoir « mis l'accent sur la liaison du libre arbitre avec la négativité », il lui reproche de n'avoir pas pu concevoir la négativité comme productrice [2]. — C'est ce qu'il entreprend de montrer dans la quatrième partie. Il faudra donc étudier la nouvelle psychologie que Sartre expose de l'action libre. Et c'est à ce propos que nous confronterons ses analyses avec celles de la philosophie thomiste.

P. EMONET, O. P.
Professeur de philosophie au Collège St-Michel

---

[1] Page 315.
[2] *Situations*, I, pp. 327-328.

Gabriel Marcel et le spiritisme

Dans une précédente chronique sur l'occultisme [1], nous avons cité le nom de M. Gabriel Marcel à propos de la contribution qu'il avait donnée à un numéro de la Revue *La Table ronde* sur les « aspects de l'occultisme ». Il nous paraît opportun de revenir plus en détail sur la position du promoteur de l' « existentialisme chrétien » à l'égard de l'occultisme, car Gabriel Marcel a lui-même insisté sur l'importance de ce côté peu connu de son œuvre et cela dans deux documents récents. Tout d'abord dans l'article que nous venons de citer et qu'il a accepté de placer en tête d'un ouvrage paru chez Plon en 1951 sous le titre *Mors et Vita*, et consacré essentiellement à l'étude des relations entre les vivants et les morts. Ensuite et surtout dans une introduction qu'il a lui-même sollicité d'écrire pour un livre de M^me^ Marcelle de Jouvenel [2] en réalité entièrement fait de communications de l'au-delà recueillies selon les méthodes spirites habituelles.

L'attitude de Gabriel Marcel se présente en premier lieu comme une réaction contre les préjugés à base scientiste hérités du XIX^e^ siècle et le rétrécissement d'horizon volontairement accepté par des philosophes désireux de devenir les émules des hommes de science et décidés à « ne pas prendre en considération » les faits préternaturels pour éviter le reproche de sombrer au niveau infantile et prélogique.

Son propre tempérament artiste, sensible et même médiumnique, poussait Gabriel Marcel à rejeter résolument des positions métaphysiques trop rationalistes et à se préoccuper au contraire des relations

---

[1] Voir *Nova et Vetera*, 1951, n° 4, pp. 309 et suiv.

[2] Marcelle de JOUVENEL, *Au diapason du ciel*, 2 t., Ed. La Colombe, Paris, 1948 et 1950.

à établir avec un monde invisible et mystérieux, sous-jacent au monde immédiatement accessible aux sens. Toutefois, ces relations, il voulut les rechercher « dans un registre tout différent de celui des philosophies traditionnelles ». C'est ainsi que par un curieux paradoxe, au moment même où il pensait briser les étouffantes limites d'une conception matérialiste (ou idéaliste) du monde, il sacrifiait aux préjugés scientistes en usant des méthodes empiriques du spiritisme pour obtenir quelques lueurs sur les réalités de l'au-delà. Il ne semblait pas remarquer que le spiritisme, né en Amérique en 1848, restait tout imprégné, dans ses procédés expérimentaux comme dans ses théories, des idées de progrès indéfini et de triomphe de la science sur la religion qui régnaient en maîtresses au moment où il commença à se répandre en Grande-Bretagne et sur le continent. Il ne semblait pas voir non plus qu'en acceptant, à la suite du spiritisme, le témoignage du « fait brut », il risquait de s'exposer aux plus graves mécomptes pour vouloir expérimenter à la façon du monde physique un monde psychique infiniment différent où certains esprits, habiles à se déguiser en anges de lumière, n'ont aucune peine à se métamorphoser aussi en « chers disparus ».

A vrai dire, cette expérimentation nouvelle se trouvait dans le cas présent dans le prolongement d'une pensée prête à l'accueillir. On en rencontre un indice dans l'idée de fidélité qui représente l'une des intuitions de base de la philosophie existentielle de Gabriel Marcel. Hanté par le problème du déchirement causé, par la séparation et la mort, entre deux êtres qui s'aiment, Gabriel Marcel élève cette protestation pathétique : « Même quand je ne puis ni te toucher ni te voir, je le sais, tu es avec moi. Ce serait te renier que de n'en être pas assuré. » Et il donne une valeur métaphysique inédite à ce mot *avec* « qui ne correspond ni à une relation d'inhérence ou d'immanence, ni à une relation d'extériorité ». Et sans doute peut-on compléter cette phrase par celle-ci, tirée du deuxième tome de communications spirites de M^me^ de Jouvenel : « Le lien n'est pas rompu entre nous. »

Notons ici que cette tragique affirmation de fidélité pourrait se situer en climat chrétien ; dans un sens, Gabriel Marcel nous autoriserait à le faire en écrivant : « Il faut ajouter que la valeur d'une telle intuition, en particulier en ce qui regarde le commerce entre les vivants et les morts, sera d'autant plus haute et plus irrécusable

que cette relation se situera plus nettement dans un monde de disponibilité spirituelle totale, c'est-à-dire de pure charité. » Malheureusement, la portée de cette déclaration se trouve gauchie par son auteur au moment où il se pose nettement la question de savoir si ce n'est pas « une entreprise sacrilège et au fond absurde de prétendre obtenir sur l'autre vie des clartés que seule (l'Eglise) peut nous dispenser ». Et il répond que cela est *essentiellement* vrai mais *existentiellement* inexact. Car l'état de choses actuel, précise-t-il, n'est satisfaisant ni du point de vue de la raison, ni du point de vue de la foi. Et cet « état de choses » n'est pas seulement le fait d'interprètes routiniers qui ne savent pas apporter, aux âmes désolées par une perte douloureuse, les « consolations » de la religion, mais c'est bien la théologie et la métaphysique « traditionnelles » qui sur ce point sont accusées d'être sclérosées et déficientes. Du moins, en ce qui concerne le problème de la mort, Gabriel Marcel n'a pas su y découvrir de réponse au « véritable », au « seul mystère qui est en dernière analyse celui-ci : quels sont les liens qui m'unissent, moi vivant, à ceux qui ont fait partie de mon univers, qui l'ont éclairé, qui lui ont conféré sa valeur unique et qui ont disparu ».

Ne faisons pas l'injure à Gabriel Marcel de lui rétorquer qu'il pose la question uniquement sur le plan sentimental, car ses ambitions sont plus hautes. Mais avouons que l'élément sentimental joue un rôle important, semblable à celui que l'on peut lui attribuer dans le succès redoublé du spiritisme aux lendemains de la guerre de 1914-1918 alors que tant de femmes désespérées cherchèrent dans les tables tournantes et les planchettes mobiles le moyen de renouer des liens subitement rompus par d'implacables et cruels événements.

C'est justement en 1917 que se situent les premières expériences de Gabriel Marcel dans ce domaine. Convaincu par des amis qu'il possédait à son insu des facultés médiumniques, il décida de « tenter sa chance au *ouija* ». Ce terme désigne, dans le jargon spirite, la planchette mobile pourvue d'une pointe qui, sous l'impulsion de la main du médium inspiré, s'arrête aux lettres de l'alphabet devant composer le message de l'au-delà.

Alors que Gabriel Marcel se trouvait avec le père d'une M^me^ R. dont le mari avait disparu le 30 août 1914 au combat de Fossé, la planchette écrivit le mot CLIO. On demanda plus tard à M^me^ R. si

elle comprenait ce que cela signifiait. Elle tressaillit et dit : « C'est parfaitement clair pour moi. Lorsque, il y a quelques années, je visitai le Musée des Thermes à Rome avec mon mari et mon frère, tous deux tombèrent en arrêt devant une statue de Clio et s'exclamèrent sur la ressemblance qu'ils découvraient entre cette statue et moi. »

L'entité s'exprimant par l'intermédiaire du médium Gabriel Marcel et de la planchette maniée par celui-ci semblait donc prouver son identité avec le lieutenant R. disparu en évoquant un souvenir qui n'était connu d'aucun des assistants au moment de l'expérience. Immédiatement après, cette même entité relata les circonstances de sa disparition au combat de Fossé, mentionnant notamment le nom d'un certain Leriche. Gabriel Marcel fit des recherches au fichier officiel des pertes de l'Ecole militaire. Quelle ne fut pas son émotion en découvrant parmi les fiches du 46e d'infanterie, régiment du lieutenant R., celle de Leriche, pourtant inconnu de Mme R. Malgré les invraisemblances dont le récit obtenu par la planchette était truffé, la preuve de l'identité du mystérieux correspondant paraissait acquise.

Empressons-nous d'ajouter que ces événements qui impressionnèrent vivement Gabriel Marcel ne firent pas de lui, cependant, un adepte pur et simple, sinon des pratiques, du moins des théories spirites. Mais ils contribuèrent à délimiter une large zone commune entre sa propre philosophie et les préoccupations, les croyances et les espoirs du spiritisme. Il nous faut toutefois noter certaines divergences. L'une d'elles, par exemple, porte sur la question de l'identification des entités qui se manifestent par le truchement des médiums. Tandis que les spirites « orthodoxes » multiplient les expériences et mettent en avant celles qui à leurs yeux sont les plus probantes, comme les *correspondances croisées* ou le cas *Léthé*, à l'appui de leur thèse selon laquelle il s'agit bien des âmes des « désincarnés », Gabriel Marcel, fidèle à sa position fondamentale, répugne à donner une valeur définitive à ces « preuves ». Il se méfie de cette connaissance objective « autant que d'une certaine ontologie qui se meut parmi les abstractions ». Seule une « pensée résolument concrète » est habilitée selon lui à fournir une réponse. « Dès lors, conclut-il, si je proclame que le lien qui m'unit à l'être disparu subsiste, cette affirmation présente une valeur proprement irréductible. » Mieux encore, au terme de

lien, il faut substituer celui d'assurance : « Je suis assuré que tu demeures présent, j'en suis aussi sûr que de ma propre existence. » Cette assurance, il est vrai, est battue en brèche par la tentation de désespérer ; aussi doit-on résister à cette tentation « par un acte de liberté qui est toujours à renouveler ». Au regard de cet acte de foi-confiance engendré par la seule volonté et se plaçant « dans une sphère inaccessible à la connaissance objective », le problème de l'identification perd beaucoup de son acuité, et Gabriel Marcel se contente d'un « haut degré de probabilité » ou, comme il le fait pour les messages recueillis par M^me^ de Jouvenel, il *parie* en faveur de leur authenticité.

De ce côté, les tenants du spiritisme ne sauraient trouver chez Gabriel Marcel de quoi satisfaire leur soif de certitude matérielle. Mais ils semblent avoir plus de chances sur le terrain psychologique. On est en effet frappé de constater une remarquable concordance entre leur propre théorie du périsprit et la distinction avancée déjà dans le *Journal métaphysique* entre le corps-instrument et le corps-médium.

Gabriel Marcel appelle *corps-instrument* notre corps matériel et physiologique en tant qu'il n'est qu'un instrument destiné à accomplir, exécuter ou prolonger nos pouvoirs intérieurs. Mais nous avons encore en nous une source de pouvoirs et d'activités que l'on discerne déjà dans le plus élémentaire acte d'attention et qui n'est pas instrumentale mais procède par médiation sympathique, et c'est ce que Gabriel Marcel appelle le *corps-médium*, d'un terme dont il ne se déclare d'ailleurs « pas entièrement satisfait ». Or, ce corps-médium n'est pas l'âme, mais une sorte de corps intérieur au corps-instrument, doué d'une sensibilité particulière que mettent bien en évidence des phénomènes tels que ceux de la télépathie. « C'est par cette voie et seulement par cette voie, précise Gabriel Marcel, qu'on peut espérer entrevoir un fondement métaphysique possible de l'astrologie, de la divination et d'autres disciplines aujourd'hui tombées en désuétude... »

Ne retrouve-t-on pas dans cette conception comme un écho de la doctrine du *corps astral* communément admise par la tradition occultiste et reprise par les spirites sous le vocable plus ou moins heureux de *périsprit?* Ce rapprochement, déjà suggéré par l'allusion à l'astrologie et le nom même de corps-médium, semblerait recevoir une confirmation sur un autre point. Car la distinction du corps-instrument et du corps-médium que Gabriel Marcel pense avoir

découverte vient bouleverser notre notion habituelle de la mort. Il est clair, en effet, nous dit Gabriel Marcel, que cette dernière n'exerce son pouvoir destructeur, tel qu'on peut l'observer, que sur notre corps-instrument, ensemble d'appareils organiques. Faut-il en conclure que notre corps-médium, lui, est plus durable et qu'il reste adhérent à l'âme soit pour un temps soit pour toujours ? Gabriel Marcel ne se prononce pas là-dessus, non plus que les spirites dont certains admettent la pérennité du périsprit et d'autres sa destruction plus ou moins lointaine qu'ils appellent par un redoutable contre-sens la seconde mort.

Sans doute, la formulation de Gabriel Marcel reste-t-elle assez prudente pour nous interdire une assimilation complète du corps-médium au périsprit. Nous dirions même pour notre compte que prise d'une autre façon et dans un contexte philosophique différent, on pourrait retenir l'essentiel de cette intuition à condition de spécifier que cette distinction de deux corps ne saurait désigner que deux aspects du même corps humain qui est effectivement doué de facultés mal reconnues de la psychologie moderne.

Avouons cependant qu'un spirite pourrait de bonne foi trouver d'amples convergences avec sa doctrine en interprétant les textes de Gabriel Marcel selon son optique particulière. Il s'y sentirait d'autant mieux autorisé que ces textes patronnent des ouvrages favorables au spiritisme dans leur ensemble. En tous cas, il n'y relèverait rien de contraire à sa thèse et en particulier à la notion de périsprit qui forme la clef de voûte de l'édifice spirite. On sait, en effet, que selon cette doctrine l'homme n'est pas simplement composé d'âme et de corps, mais entre ces deux éléments se glisse un troisième terme : un corps plus éthéré, plus subtil que le corps organique.

C'est ce corps-médium (ce mot pris cette fois dans son sens précis et littéral) qui, échappant à la destruction de la mort, reste uni à l'âme dans l'au-delà et lui permet de se manifester dans ce monde par l'intermédiaire, en particulier, d'hommes doués eux-mêmes de facultés médiumniques. Car la communication des morts avec les vivants ne s'établit pas si facilement. Le « désincarné », même encore muni d'un corps-médium, a besoin d'un support terrestre plus tangible pour reprendre contact avec la matière et ce support, il le trouve dans le corps-médium des vivants. Pour reprendre la terminologie spirite, c'est en s'unissant au périsprit des vivants que

les morts peuvent, grâce à leur propre périsprit, entrer en communication avec nous. De plus, n'importe quel vivant ne se prête pas à cette opération. D'ordinaire, en effet, le périsprit des vivants est trop étroitement imbriqué dans le corps charnel pour être sensible aux impulsions des esprits des morts. Seules quelques personnes spécialement douées et souvent éduquées et entraînées à cette fin parviennent à dégager leur périsprit de l'emprise de la matière et, sans rompre les liens avec celle-ci, à l'accorder cependant aux périsprits des défunts. Cet accord exige de la part du médium un développement de ses facultés « psychiques » qui élève son périsprit à un degré d'évolution semblable à celui des « esprits de l'espace ». Il faut que le périsprit du médium devienne pour ainsi dire l'égal du périsprit du mort désireux de communiquer avec les hommes.

Nous nous sommes contentés de ce bref rappel nécessaire à l'intelligence de ce qui va suivre et, pour les détails et les applications multiples que l'ingéniosité des spirites a su depuis un siècle tirer de cette théorie, nous renvoyons le lecteur à l'abondante littérature parue sur ce sujet.

Et maintenant, la question qui se pose est la suivante : le chrétien, et plus particulièrement le philosophe chrétien, a-t-il une réponse à donner au spiritisme doctrinal ?

Certainement oui. Cette réponse existe, et si Gabriel Marcel n'a pas su la trouver directement dans la *Somme théologique*, il aurait pu en prendre connaissance sous une forme monnayée et accessible à tout le monde, dans des ouvrages tels que celui du R. P. Mainage [1]. Il est vrai que ce modeste théologien croit encore à la valeur de « certaine ontologie qui se meut parmi les abstractions » et qu'il ne pense pas déchoir en restant dans le registre des « philosophies traditionnelles ». Malgré cela, il fait preuve d'un esprit singulièrement ouvert puisqu'il admet la réalité non du spiritisme mais des faits spirites.

Tel est en effet la première distinction qu'il convient de bien établir. Car il y a fait et fait. « Il ne semble pas, dit Gabriel Marcel, que les philosophes catholiques et même les théologiens aient suffi-

---

[1] R. P. MAINAGE, *La religion spirite*, Ed. de la Revue des Jeunes, Paris, 1921. Nous utiliserons des arguments tirés de cet ouvrage dans la suite de cette étude.

samment réfléchi sur des faits de l'ordre de ceux qui sont ici en question. Il les ont, en général, traités avec un dédain qui ne peut se justifier ni dans la perspective de la vérité spéculative, ni même dans celle de la charité. » Non pas. Mais instruits par une tradition qu'ils préfèrent ne pas dédaigner non plus, ils se montrent plus pondérés que le philosophe existentialiste, et au lieu de se lancer dans une expérimentation dangereuse, ils estiment qu'un examen critique des faits dûment authentifiés est nécessaire à l'établissement d'un jugement sain. Or, les faits spirites ne sont pas en réalité de purs faits. Ils présentent cette particularité de bloquer un phénomène (lévitation, apport, écriture automatique, etc.) et une interprétation de ce phénomène (manifestation de « désincarnés »). Mieux encore, cette interprétation est doublée à son tour d'une philosophie clandestine. Car si les phénomènes émanent des défunts, n'est-ce pas là une preuve expérimentale de la survie ? Pour des personnes dont l'intelligence répugne à se mouvoir parmi les abstractions et à qui les démonstrations traditionnelles de l'immortalité de l'âme ne disent plus rien (à plus forte raison celles de l'existence de Dieu), quelle aubaine et quelle consolation de pouvoir s'appuyer, pour y croire encore, sur des preuves expérimentales semblables à celles auxquelles leur mentalité imbue de préjugés « scientifiques » les a habituées.

C'est à ce point qu'en lisant les textes réunis dans *Mors et Vita*, on ressent l'impression très nette que les valeurs les plus sacrées et les plus précieuses de l'humanité trouveraient dans le spiritisme un ultime rempart contre le matérialisme envahissant. L'acharnement mis à défendre l'authenticité des phénomènes spirites est en raison directe de ce qui subsiste d'espoir en une vie meilleure par delà la tombe. Nous découvrons là, en dehors des mobiles sentimentaux, le ressort caché le plus puissant du spiritisme, une sorte d'instinct de conservation cherchant à substituer à la démonstration métaphysique authentique, basée sur un fait métaphysique, une démonstration quasi physique, ravalée au niveau de la constatation expérimentale propre aux sciences de la matière.

Bergson lui-même, qui fut président de la *Society for Psychical Research*, de Londres, en 1913, et encouragea vivement les recherches métapsychiques, a cédé à cette tentation de la « preuve expérimentale ». Abordant la question de savoir si l'âme survit au corps dans une conférence prononcée en 1912 et recueillie dans l'*Energie spirituelle*,

il dit : « Certes, l'immortalité elle-même ne peut pas être prouvée expérimentalement : toute expérience porte sur une durée limitée, et quand la religion parle d'immortalité, elle fait appel à la révélation. Mais ce serait quelque chose, ce serait beaucoup que de pouvoir établir, sur le terrain de l'expérience, la possibilité et même la probabilité de la survivance pour un temps : on laisserait en dehors du domaine de la philosophie la question de savoir si ce temps est ou n'est pas illimité. »

En dehors de la révélation chrétienne, qui est affaire de foi, il n'y aurait ainsi d'autre voie que celle d'une expérimentation modelée sur le patron des sciences physiques et biologiques. De fait, c'est l'expérimentation métapsychique qui devait recevoir là sa consécration.

La première démarche essentielle qu'il nous faudra faire sera donc de *débloquer* d'une part le fait spirite brut et d'autre part l'interprétation qu'il porte en lui. Cette démarche, seule raisonnable et réellement scientifique, s'oppose à la fois à celle des tenants du spiritisme et à celle de leurs adversaires rationalistes qui se croient obligés, en rejetant le spiritisme, de nier l'authenticité de tous les phénomènes que celui-ci produit à l'appui de sa thèse.

Nous admettrons donc qu'il y ait des coups frappés, que des meubles se déplacent, que des médiums écrivent des messages poussés par une force étrangère et même qu'ils émettent des ectoplasmes, mais nous rangerons l'explication spirite à sa véritable place qui est celle d'une simple hypothèse. Toutes ces manifestations sont-elles réellement attribuables aux « désincarnés » ? C'est précisément ce qui reste à démontrer. Or nous prétendons que cette démonstration, les écoles spirites ne l'ont pas fournie et ne pouvaient pas la fournir.

En effet, plaçons-nous tout d'abord au point de vue de l'hypothèse spirite. Celle-ci suppose essentiellement l'existence du périsprit. Il faut, nous l'avons vu, que le périsprit du médium se dégage de sa gangue charnelle pour se mettre en accord avec le périsprit des défunts, lesquels ne peuvent communiquer avec notre monde que s'ils trouvent à leur disposition des corps-médiums de vivants auxquels ils puissent s'associer. Mais l'accord fondamental requis entre le corps-médium du vivant et celui du mort demande par définition que le périsprit du médium soit devenu l'égal de celui du « désincarné ». Il n'est plus retenu à la chair grossière que par un lien plus

ou moins ténu. Le médium acquiert de ce fait des propriétés nouvelles identiques à celles dont jouissent les « esprits de l'espace ». Il devient capable de s'extérioriser (sous forme d'ectoplasme), de soulever des objets à distance, etc. Mieux que cela, on lui attribue la possibilité de quitter le corps, de le laisser gisant comme un cadavre et d'effectuer des voyages interplanétaires (tel est, par exemple, le cas de Mireille consigné dans les observations du colonel de Rochas). De plus, il peut, dans ces conditions, acquérir des connaissances inaccessibles pour lui à l'état normal (vues à distance, xénoglossies, etc.). Dès lors, nul besoin de faire intervenir les défunts. A lui seul, le périsprit des médiums est capable de produire tous les phénomènes spirites. Tout au moins, le périsprit du médium et celui du « désincarné » étant égaux en nature et en propriétés, nous avons deux causes égales entre elles nous interdisant de décider si les phénomènes sont attribuables à l'une ou à l'autre.

Cependant, cela n'est qu'un argument préliminaire qui nous met sur la voie d'une remarque beaucoup plus importante.

L'hypothèse du périsprit nous laisse dans le doute sur la réalité d'interventions de l'au-delà, étant donné le « double emploi » que nous venons de signaler ; mais elle a par ailleurs une portée philosophique que les spirites ne soupçonnent pas. Elle implique, en effet, comme corollaire logique que l'âme toute nue, dépouillée de toute enveloppe corporelle, aussi éthérée, aussi subtile qu'on voudra bien l'imaginer, n'a plus d'action possible sur la matière et se trouve du même coup dépouillée de tout moyen sensible d'entrer en communication avec notre monde. Entre le monde des âmes séparées et le nôtre se creuse un abîme naturellement, humainement infranchissable. C'est là la raison profonde qui oblige les docteurs du spiritisme doctrinal à proclamer l'existence d'un corps de surcroît, de nature intermédiaire, semi-matériel, semi-spirituel, capable de survivre à la destruction du corps charnel, pour doter l'âme appelée — mal à propos — « désincarnée » d'un ersatz de ce qu'elle a perdu. Sans périsprit, c'est-à-dire sans la persistance, malgré la mort, d'une sorte de corps donnant à l'âme l'instrument matériel (ou semi-matériel) indispensable pour qu'elle puisse s'exprimer, plus de spiritisme. L'âme réduite à la condition d'esprit pur est en même temps (si l'on ne regarde qu'à ses possibilités naturelles) réduite à l'impuissance vis-à-vis du monde de la matière.

Par une curieuse rencontre, ce point se trouve précisément en parfait accord avec l'enseignement de la philosophie thomiste et par ce singulier détour, la doctrine spirite rend hommage — bien involontairement — au saint Docteur du XIII^e siècle. Ce dernier, en effet, pose la question en propres termes dans la *Somme théologique*, I, qu. 117, art. 4 :

« L'âme humaine, séparée de son corps, peut-elle mouvoir les corps ? »

Et voici la réponse :

« Par sa propre vertu, l'âme séparée ne peut mouvoir aucun corps. Ce pouvoir, elle ne le possède qu'autant qu'elle est unie au corps par une union *vitale*. Aussi voyons-nous qu'un membre, séparé de l'âme, n'obéit plus à la puissance de celle-ci. C'est donc que, par nature, l'âme séparée ne saurait plus mouvoir les corps. »

Cette réponse n'a pas besoin de longs développements. Elle est conforme à une vision philosophique vraie et, plus encore, à une notion chrétienne de l'homme que Gabriel Marcel lui-même ne voudrait sans doute pas contester. Elle consiste à voir dans le composé humain non pas plusieurs parties hétérogènes, mais un être complet où l'âme, de soi spirituelle, est unie vitalement au corps qu'elle anime. Supposons que, par accident, un homme perde un de ses membres, celui-ci échappe désormais à l'emprise de l'âme. Cet homme est-il atteint dans un organe vital, c'est son corps tout entier qui se dérobe à la puissance de l'âme. Il n'a plus, dès lors, la possibilité d'agir sur le plan physique et sensible.

Voilà un point bien établi et implicitement admis par les spirites eux-mêmes.

Reste à discuter l'existence du périsprit, dernière ressource de ceux qui voudraient que des rapports suivis puissent être entretenus entre les vivants et les morts.

A cette question encore, six siècles avant l'apparition du mouvement spirite, saint Thomas a donné la réponse dans cette même Prima Pars, qu. 76, art. 7 :

« L'âme est-elle unie au corps charnel par l'intermédiaire d'un autre corps ? »

On ne saurait poser en termes plus clairs le problème qui nous occupe.

Parmi ceux qui admettaient des intermédiaires corporels entre l'âme et le corps, saint Thomas cite l'opinion de certains platoniciens qui affirmaient que l'âme intellectuelle possède un corps incorruptible, lui restant naturellement uni, dont elle ne se sépare jamais et au moyen duquel elle est unie au corps humain corruptible. Selon d'autres, cette union se ferait par un « esprit » corporel. Selon d'autres encore, l'âme serait unie au corps par une sorte de lumière astrale.

Dans ces diverses opinions, on reconnaît bien et jusque dans leurs divergences les traits principaux employés pour nous dépeindre le « corps astral » des occultistes et le périsprit des spirites.

Et qu'en pense saint Thomas ? Il nous livre son jugement en termes énergiques, tels qu'il lui arrive rarement d'en user : « Tout cela est imaginaire et ridicule, *quod fictitium et derisibile apparet.* » Pure fiction, satisfaisante peut-être pour des imaginations qui se complaisent à évoquer des « doubles » et des fantômes à la façon des peuples primitifs, mais sans consistance au regard de l'intelligence métaphysique. En effet, l'unité est toujours fonction de l'être. Or « l'âme est unie au corps comme une forme, et la forme donne par elle-même l'être en acte à une réalité puisqu'elle est par essence un acte : elle ne donne pas l'être par intermédiaire. D'où, l'unité d'un composé de matière et de forme est causée par la forme elle-même qui, de soi, est unie à la matière en qualité d'acte. Et il n'y a pas d'autre cause d'unité que le principe actif qui donne à la matière d'être en acte ».

Cela corrobore et achève l'article cité précédemment : l'homme est un être complet dont l'âme, de soi spirituelle, est substantiellement et vitalement unie au corps qu'elle anime. C'est une forme subsistante qui actue le corps jouant le rôle de la matière. Comme dans toute nature créée, l'unité de l'être s'effectue par l'union directe de l'acte et la puissance. Un intermédiaire entre ces deux termes est impensable. Il n'y a donc pas de corps intermédiaire possible. Pour reprendre la comparaison d'Aristote que saint Thomas cite dans le *sed contra ;* « L'unité de l'âme et du corps n'est pas moins douteuse que celle de la cire et de son empreinte. Or l'empreinte est unie à la cire sans intermédiaire. Il en va donc de même pour l'âme et le corps. »

Rien de plus concret, remarquons-le, rien de plus existentiel, au vrai sens du mot, que la psychologie thomiste. Elle affirme et elle démontre avec la même force non seulement l'immatérialité mais la

spiritualité de l'âme et en même temps son étroite solidarité avec le corps. Comme le résume le R. P. Gardeil : « Créée la dernière des substances spirituelles, esprit donc trop dilué, encore que subsistante par soi, pour pouvoir mener par soi seule, dans toute sa plénitude, la vie spirituelle pure — l'âme humaine a été unie par Dieu à un corps organisé et sensible afin qu'elle retrouvât, grâce à la collaboration des énergies du corps, suprême aboutissement de l'univers matériel, la netteté, le relief, le plein de ses conceptions spirituelles en même temps que la vigueur de volonté que possèdent les purs esprits. » [1]

Cette conception est synthétique et s'oppose à la fois à ceux qui voudraient réduire l'homme à son corps et à ceux qui, au contraire, ne voient dans le corps qu'une prison matérielle entravant le libre essor d'une âme aspirant à retrouver la condition d'un pur esprit. L'âme humaine a été créée pour être unie à un corps et c'est dans cette union seulement qu'elle jouit de la plénitude de son exercice naturel. Si quelque chose lui fait obstacle, ce n'est certes pas la présence de la matière, qui en soi est à son service, mais celle du péché qui a rompu l'équilibre de l'âme et du corps, de la raison et des passions. Et la mort elle-même, qui d'ailleurs est le salaire du péché, n'est pas désirée par les mystiques chrétiens comme une délivrance parce qu'elle les privera de leur corps, mais parce qu'en raison même de cette privation, elle consommera leur union mystique au Christ, et précisément dans l'attente d'une résurrection glorieuse.

Un philosophe chrétien ne saurait, à notre avis, s'écarter de cette façon de voir sans errer. Comment Gabriel Marcel a-t-il pu ne pas voir que la communication naturelle entre morts et vivants est métaphysiquement impossible ? Nous disons bien communication naturelle, car nous réservons expressément le cas où Dieu déciderait de passer outre, franchissant ainsi les limites de la nature pure. Saint Thomas, après avoir déclaré que l'âme séparée ne saurait plus mouvoir les corps, ajoute : « Elle n'en redeviendrait capable que par l'adjonction d'une vertu qui lui serait spécialement conférée par

[1] Le Concile de Vienne, en 1311-1312 définit que « l'âme raisonnable ou intellective est la forme du corps humain, par soi et essentiellement », c'est-à-dire que le corps auquel elle s'unit immédiatement pour le vivifier est notre corps humain, qui meurt et qui ressuscitera. Il n'est guère possible d'errer en ces matières sans compromettre en même temps l'enseignement de l'Eglise sur la Résurrection et sur l'Incarnation.

Dieu. » Mais il s'agirait alors proprement d'un miracle qui ne saurait se produire selon les caprices des médiums [1].

Nous avons conclu qu'une philosophie chrétienne, fidèle aux directives de l'Eglise, établissait l'inanité absolue de l'hypothèse spirite. Cependant nous n'avons pas nié pour autant la réalité des phénomènes spirites. Si donc nous rejetons la thèse spirite, il nous reste à expliquer d'une autre façon les faits qu'elle produit en sa faveur. Non que cela soit rigoureusement nécessaire. Même si nous n'avions aucune théorie meilleure à lui substituer, celle du spiritisme n'en resterait pas moins fausse et illusoire. De plus, dans un domaine aussi trouble où les faits authentiques, souvent mal constatés dans des milieux imbus de préjugés, se mêlent inextricablement à des fraudes avérées, il est difficile de se reconnaître, et l'on peut, dans une certaine mesure, excuser ceux qui préfèrent tout nier, plutôt que tomber dans le ridicule d'expliquer ce qui n'existe point.

Si nous admettons volontiers l'existence de certains faits, c'est que le succès du spiritisme ne saurait se fonder uniquement sur des supercheries. Il nous faut donc faire place, pour employer l'expression paradoxale du R. P. Mainage, à un « spiritisme sans esprits ». Partant des cas les plus simples de la télépathie et allant jusqu'aux plus complexes en introduisant peu à peu des éléments nouveaux tels que la suggestibilité et la formation par le « subliminal » de personnalités secondes, cet auteur a montré fort clairement qu'une élucidation rationnelle de la phénoménologie spirite peut être poussée très loin. De son côté, un René Sudre a adopté le même type d'explication [2]. Il est bien certain que c'est dans ce sens qu'on aura avantage à continuer les recherches en toute indépendance à l'égard de l'interprétation *a priori* que les spirites ont tenté d'imposer.

Est-ce à dire qu'une analyse suffisamment élaborée du psychisme humain paranormal nous fournira la clé définitive permettant d'expliquer *tous* les phénomènes spirites ?

---

[1] Saint Thomas dit ailleurs : « Que les morts apparaissent aux vivants de façon ou d'autre, cela peut arriver par une disposition spéciale de Dieu qui veut que les âmes des morts interviennent dans les affaires des vivants : et cela doit être compté parmi les miracles divins » I, qu. 89, art. 8.

[2] René SUDRE, *Introduction à la métapsychique humaine*, Payot, Paris, 1926 ; *Personnages d'Au-delà*, Denoël, Paris, 1946.

René Sudre le croit, mais quant à nous, nous nous garderons de l'affirmer. Aussi loin que l'on aille dans ce sens, nous resterons en présence d'un résidu de faits qui, par leur nature même, sembleront échapper à notre effort.

Nous pensons en particulier à tous les faits d'identification par lesquels, malgré son désintéressement apparent, Gabriel Marcel lui-même a été si vivement impressionné. Lorsque le mot Clio avait été tracé par la planchette, on pouvait penser, en suivant la théorie de la métagnomie-prosopopèse de Sudre, que l'incident vécu auquel se rapportait ce mot avait été puisé par Gabriel Marcel, en vertu d'une mystérieuse lecture de pensée, dans la mémoire subconsciente de M^me^ R. ; mais que conclure lorsque l'entité qui tendait à se faire reconnaître comme le lieutenant R. disparu mentionna le nom de Leriche qui, lui, n'était dans la mémoire de personne. Ainsi que le dit Gabriel Marcel, « en admettant même qu'il me fût possible d'entrer en communication avec le subconscient de M^me^ R., il n'y avait absolument aucun sens à imaginer que je puisse prendre contact mentalement avec un fichier, c'est-à-dire avec quelque chose qui ne possède aucune réalité vivante. Encore aujourd'hui, ce fait reste pour moi hautement significatif ».

Pour nous aussi, ce fait est hautement significatif, mais pas du tout dans le sens imaginé par Gabriel Marcel. Car s'il reconnaît comme en passant que le spiritisme est un mal, que les multiples communications que l'on obtient par ce moyen constituent « parfois un invraisemblable fatras », que celles qu'il a lui-même transcrites sont pleines d'absurdités et de mensonges, il a, malgré tout, le profond désir d'y trouver une « lumière à laquelle nous n'avons pas le droit de nous refuser ». Il croit que le spiritisme pourrait faire office d'un remède contre le désespoir, à la condition seulement d'en référer préalablement à un directeur de conscience. « C'est à celui-ci — et à lui seul — qu'il appartient de décider si une expérience de cet ordre peut être tentée sans danger, si, malgré les risques qu'elle comporte indéniablement, elle ne peut être regardée comme un moindre mal, en présence de la tentation à laquelle un être, privé de ce qu'il aime le plus, risque de succomber — celle de renier sa foi et de sombrer dans un pessimisme sans recours ». Il ne voit pas que le recours à ce « moindre mal » est le plus sûr moyen, pour un catholique, de renier sa foi. Il ignore ou méconnaît les raisons profondes qui sont à la base

du décret du Saint-Office du 24 avril 1917 interdisant catégoriquement « d'assister à des entretiens ou à des manifestations spirites quelles qu'elles soient, avec médium, comme l'on dit, ou sans médium, en y ajoutant ou non l'hypnotisme, même lorsque ces réunions ont des dehors d'honnêteté et de piété, soit en interrogeant les âmes et les esprits, soit en écoutant les réponses, soit seulement en regardant, même si l'on proteste expressément ou tacitement qu'on ne veut aucunement entrer en communication avec les esprits mauvais ».

Voilà le mot lâché. Nous avons la certitude métaphysique que les âmes des morts ne peuvent par elles-mêmes, se manifester à nous. Mais la théologie nous enseigne par ailleurs que l'au-delà n'est pas, comme se le représentent les spirites, uniquement peuplé d'âmes séparées. Le monde invisible recèle encore d'innombrables esprits purs, bien supérieurs par nature, qui eux peuvent agir directement dans le monde matériel. Si les « entités » qui se font « reconnaître » ne sauraient être en réalité les « désincarnés » — ni, bien sûr, les saints anges —, il nous reste à admettre l'intervention que nous avons laissé pressentir dès le début de cette étude, de ces puissants esprits de mensonge, dispensateurs de fausses lumières, contre lesquels l'Eglise nous met sans cesse en garde.

Aussi bien, serait-il assez aisé de comparer les récits que nous offrent nos modernes spirites avec ceux que l'on classait tout bonnement, au moyen âge, dans les cas de possession. Les « raps », les déplacements d'objets, les disparitions et apports, jusqu'à certaines divinations, tous ces phénomènes souvent grotesques, parfois effrayants, ressemblent étrangement à ceux que l'on trouve rapportés sous la plume des démonologues. On ne voyait peut-être pas, au XV^e^ siècle, dans quelle mesure la pathologie était mêlée au satanisme. Aujourd'hui, tout au contraire, on ne discerne plus le satanisme mêlé à la pathologie, ou sous-jacent à certains mouvements d'envergure.

Dans le cas du spiritisme, on ne saurait trop souligner le fait que les phénomènes qui ont accompagné sa propagation n'avaient rien de neuf. Ce qui était nouveau, c'était la façon dont ils faisaient soudain irruption dans le monde. Il nous semble assister à une sorte de pédagogie satanique singeant la pédagogie de la grâce. Nous sommes en 1848, à une époque où l'esprit scientifique, le culte du fait pur commencent à s'implanter. La philosophie a fait faillite

et va bientôt s'incliner bien bas devant la science. La déchristianisation s'accentue et laisse sans nourriture solide une religiosité vague et sentimentale. Quel meilleur moyen de capter ce qui survit d'énergies spirituelles que de susciter une espèce de révélation prétendant résoudre les problèmes de l'au-delà en restant pourtant dans le domaine de l'expérimentation scientifique ? Voilà nos hommes de science et nos philosophes pris à leur propre piège et cette énorme escroquerie réussissant au delà de toute prévision. Qui donc, en effet, aurait l'audace de répudier « l'éloquence des faits » : si des coups frappés prétendent émaner des « désincarnés », c'est qu'effectivement ceux-ci en sont la cause, à moins — pense-t-on — de révoquer en doute la réalité des coups frappés. Ce n'est certes pas le subjectivisme de Gabriel Marcel et sa méfiance de la spéculation abstraite qui pouvaient faire sauter ce cercle vicieux.

Nous devons d'ailleurs constater que son goût des voies inhabituelles a, dans le cas particulier, fait naître chez Gabriel Marcel de singulières indulgences à l'égard de « révélations » où saint Jean de la Croix verrait sans nul doute quelque « voie de l'esprit égaré ». Nous respectons trop profondément le deuil d'une mère, il porte en lui quelque chose de trop sacré, pour que nous osions y toucher. Nous nous interdisons pareillement tout jugement porté sur le mystère d'une âme particulière. Il est question ici d'autre chose : d'un écrit livré au public, et qu'on ne peut pas ne pas juger. Parlant du livre de M^me^ de Jouvenel, Gabriel Marcel déclare : « Ce qui lui donne peut-être à mes yeux la valeur la plus positive, c'est le fait que, bien loin de tendre vers on ne sait quelle conception théosophique, ces communications sont orientées dans le sens d'un catholicisme parfaitement orthodoxe... » Qu'on en juge d'après le passage suivant, relevé presque au hasard :

« L'éther doit être l'objet d'une grande attention, car l'atmosphère climatique fait partie du monde des plans. La météréologie amène avec elle des courants qui influent sur le corps astral. »

On le voit, le mot y est. On croirait lire du Papus. Mais poursuivons :

« L'âme, cet embryon du divin que chacun possède en soi-même, doit être traitée avec autant de soins que le serait un nouveau-né ou une plante. L'âme est la graine céleste que Dieu enfouit dans chaque homme ; libre à lui de la cultiver ou de la laisser pourrir. L'âme

en éveil, pareille à un oiseau, picore constamment sa nourriture. Dans le monde invisible, les sources d'aliments sont innombrables : il suffit de savoir regarder avec les yeux de l'âme, et l'âme trouve sa pâture. »

Et ailleurs :

« Je suis devenu ange et Dieu te permet de m'aimer... »

« La vie intérieure est un travail minutieux, et pour vivre de la vie des anges il faut être sensibilisé célestement. »

« Peut-être seras-tu bientôt débarrassée de ta chair, l'écorce va mourir ; c'est merveilleux d'être libéré. »

« Nous sommes tellement en communication avec ceux qui ne nous oublient pas que, si leurs pensées n'arrivent plus vers nous d'une manière aussi constante, nous sentons des trous d'air dans les brassées de fluides qui remontent de la terre. Nous avons besoin de ces piliers de vibration ; ils étayent notre confort spirituel. »

« Je me suis encore élevé et j'ai plus de mal à t'apercevoir... je ne sais si je resterai encore très longtemps dans ce plan ; il ne m'est plus possible de rien te dépeindre de mes paysages. »

Le corps astral, les plans, les fluides, l'évolution, une espèce d'angélisme à la Schuré, tout y est, masqué il est vrai par des traits plus purs et servi par un réel talent littéraire. C'est ce livre que Gabriel Marcel prend aujourd'hui sur lui, en toute bonne foi, de recommander à ses contemporains, « convaincu qu'il se transmettra de l'un à l'autre comme un dépôt, comme un secret, comme une flamme ».

LUCIEN MÉROZ

Du judaïsme au catholicisme

« Le Pilier de Feu » de Karl Stern

Sous le titre : The Pillar of fire, Le Pilier de feu, *le docteur Karl Stern, médecin-psychiâtre, né dans la Bavière du sud, de famille juive établie de longue date en Allemagne, nous fait le récit de sa vie et de sa conversion au catholicisme. Son livre, publié en langue anglaise, chez Harcourt Brace, à New-York, en 1951, retrace les étapes mouvementées d'une jeunesse studieuse mais inquiète, marquée par l'atmosphère surexcitée et douloureuse qui — après la défaite allemande — devait aboutir au national-socialisme. Karl Stern, étudiant en médecine, voit les meilleurs d'entre ses amis passer à des solutions extrêmes, devenant des communistes ardents ou des nazis convaincus. La « crise » se traduit chez lui par une période de ferveur religieuse et de stricte observance judaïque, entièrement désapprouvée par les siens. Sa famille, de souche ancienne et qui comptait plusieurs Rabbins, avait abandonné la pratique du judaïsme sous l'influence des idées libérales. Pendant ses années d'études scientifiques, de recherches médicales, de repos en sanatorium et bientôt de persécution et d'exil, Karl Stern voua une recherche passionnée à la vérité : « Car s'il existe des certitudes, écrit-il, on doit pouvoir les découvrir. » Le témoignage de vie des chrétiens allemands, les paroles lucides et courageuses du cardinal Faulhaber, à Munich, les souffrances et les humiliations de sa condition de « réfugié », en Angleterre puis au Canada, l'horreur des représailles antijuives, la peine de l'exil, de grandes amitiés chrétiennes, ont creusé dans cette âme de bonne volonté des capacités toujours plus grandes pour chercher la vérité, la reconnaître, l'accueillir et se livrer à elle. Commencée à la suite du sermon du cardinal Faulhaber pour Noël 1933, à Munich, sa recherche du vrai Dieu devait aboutir dix ans plus tard au Canada, par sa réception — aussi de sa femme et de leurs enfants — dans l'Eglise catholique, par sa première communion dans l'humble chapelle des Franciscains de Montréal (21 décembre 1943).*

Dans une lettre, adressée à son frère, membre de la petite communauté juive résolue à recréer un foyer national en Palestine, Karl Stern a résumé lui-même, en conclusion de son récit, les principales démarches de sa pensée relativement au mystère du Christ et de l'Eglise. Nous donnons en suivant : l'introduction de l'auteur, suivie de citations de son livre permettant d'apprécier les étapes de sa conversion, ainsi que de larges extraits de sa « lettre à mon frère ».

LA GRANDE QUESTION

Vue du dehors, une conversion semble souvent une histoire quelque peu aventureuse et anarchique. Nous savons ce qu'il en coûta au pauvre don Quichotte de prendre trop au sérieux son idéal. Il dût quitter sa maison et les siens, qui le traitaient de fou. Le voyage de découverte de Christophe Colomb apparut également à beaucoup de ses contemporains comme une tentative chimérique. Le Nouveau Monde existait cependant et il fut découvert. Car s'il existe des certitudes, on doit pouvoir les trouver.

Cette seule et simple question : Jésus de Nazareth était-il véritablement Dieu incarné ? me paraît de plus en plus cruciale pour les peuples dont l'histoire se déroule. Dostoievski dit quelque part que c'est là l'unique question, de la solution de laquelle dépend tout le reste dans le monde.... Est-il surprenant que ce qui est folie pour les Grecs et scandale pour les Juifs soit la Vérité ?

LE TÉMOIGNAGE DE LA FOI VIVE

Dès 1933, les nazis avaient entrepris leurs persécutions contre les chrétiens (catholiques ou protestants) ; ils essayaient par ailleurs d'intégrer un pseudo-christianisme à leur système. Karl Stern, le cœur en proie à l'inquiétude, pratiquait la médecine à Munich. Les témoignages de vie d'une assistante de laboratoire allemande et catholique, et d'un ménage de médecins japonais tous deux protestants, le surprennent, et lui font dépasser les limites étroites du judaïsme :

C'était pour moi, en cette époque d'inquiétude religieuse, comme un véritable défi. Voilà des personnes d'origine allemande et japonaise, qui partageaient mes idées et mes sentiments, dont le comportement différait absolument de celui des païens qui nous entouraient, et de celui des Juifs agnostiques ou irréligieux. Ici-même, au milieu de cet océan de trahisons, de crimes, de vilenies, à deux mille milles de la terre de Chanaann et deux mille ans après le Second Temple, voici que des Gentils possédaient les paroles d'Isaïe et de David et les portaient gravées en leur cœur. Je ressentais ce fait comme un vrai miracle, me refusant toutefois à en admettre toute la portée.

A la même époque, Stern assiste avec une foule immense au sermon de Noël prononcé par le cardinal Faulhaber, à Munich :

C'était un discours tout simple. Le cardinal réaffirma la naissance de Jésus de Nazareth, Juif selon la chair ; et l'unité organique de l'Eglise de Dieu, depuis les révélations adressées aux Patriarches jusqu'à nos jours. Il commenta le passage de l'Epître aux Romains où saint Paul traite du sort à venir des Juifs. Il cita ces paroles du cardinal Manning, adressées à un auditoire juif : *Messieurs, mais où serions-nous sans vous?*

Ce sermon, écrira plus tard K. Stern eut sur ma vie une influence profonde, irrévocable : « Je compris tout d'un coup que la prédiction des prophètes annonçant que le Messie porterait la parole jusqu'aux iles les plus éloignées, était en cours de réalisation. Voici que je me tenais dans cette église (de Munich) deux mille ans après la venue du Messie et j'entendais ceux qui n'appartenaient pas à Israël selon la chair, se faire les défenseurs du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, comme s'il s'agissait du salut de leur propre vie... Ce fut comme si ma fierté d'origine, cette certitude d'appartenir au *peuple élu*, m'était soudainement arrachée. Souvent, je me les étais répétées ces paroles : *Mais vous, que seriez-vous devenus sans nous?* Je conservais jalousement par devers moi ce sentiment d'appartenance au *judaïsme premier-né*, dont le christianisme n'était issu que plus tard, et vivant sur notre héritage, et voici que ces sentiments innés me paraissaient devoir sombrer dans une grande tempête intérieure, une violente confusion.

Il m'apparut alors qu'il existait deux *partis* au monde, lesquels s'entendaient à maintenir une barrière raciale autour du Dieu d'Israël, et c'étaient les nazis et les Juifs... Il ne faut pas être dupes : jusqu'à présent la religion juive est fondée sur cet axiome que la Révélation est un *bien national* et que le Messie des nations n'est pas encore venu... En dépit de certaines apparences, il me semble indéniable que pour les miens la Révélation est encore contenue dans ce vase précieux qu'est la nation juive. Je n'ai pour m'en convaincre qu'à reprendre notre liturgie. La religion juive possède un caractère exclusif et racial. Mais, attention ! ce double caractère peut atteindre une forme très noble, très élevée, une forme métaphysique, pour ainsi dire. C'est un racisme exactement opposé au racisme nazi, mais c'est du racisme quand même ! C'est un racisme qui trouve la justification la plus haute, une justification divine, aussi longtemps que la *promesse* n'est pas accomplie, que l'Oint du Seigneur est encore à venir... Il m'apparut aussi que Jésus n'était pas venu comme fondateur du *christianisme*, de cette religion subordonnée ; non, il était venu vers nous en premier, et avant tout pour affirmer qu'il était le Messie, le Fils du Dieu vivant. Il fallait donc résoudre par oui ou non, en toute clarté, ce problème de savoir si Jésus était véritablement ce qu'il avait dit.

Ayant grandi jusqu'à présent dans un monde matérialiste, ayant travaillé des années durant dans des laboratoires scientifiques, dans un milieu où la profession d'agnosticisme faisait, pour ainsi dire, partie du métier, j'avais fièrement maintenu, du moins devant moi-même, l'absolue réalité des choses de l'esprit. L'audacieuse affirmation, jetée par Pascal au XVII^e siècle, que Dieu n'est pas celui des philosophes, mais le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, je l'avais faite mienne... Et voici que, peu après avoir entrepris le voyage de ma vie, je me trouvais en face de la question éternelle : *Et vous, qui dites-vous que je suis ?* et, ce qui me paraissait plus grave encore, avec le sentiment qu'il fallait donner à cette question une réponse entière, sans chercher à l'éluder. »

LE MYSTÈRE DU CHRIST

Il faut avouer que j'ai mis près de dix ans à accepter la divinité du Christ... Et cependant le Juif convaincu qui rejette vigoureusement le Christ-Dieu me semble plus proche du chrétien que cet intellectuel éclairé, qui cite avec complaisance le grand réformateur social, Jésus, plaçant l'Evangile sur son bureau, à côté des œuvres de Confucius. Car du fait de leur refus violent, les convaincus du judaïsme réaffirment avec constance la possibilité à venir du Messie véritable, et de sa divinité. Les autres, si bien intentionnés soient-ils, écartent de devant eux le Dieu d'Israël le Dieu du buisson ardent : le feu dévorant.

Les persécutions antisémites portent K. Stern à se rapprocher de ses frères, à étudier l'hébreu, à envisager un départ éventuel en Palestine. Il est frappé de trouver chez les meilleurs de ses coreligionnaires un sectarisme qui contraste avec l'ouverture d'esprit de ses amis chrétiens.

Le christianisme confirme et croit tout ce que croit le judaïsme, mais ajoute une donnée fondamentale celle de la divinité de Jésus. Or les hérésies m'apparaissent basées sur un refus. En ce sens, le christianisme n'est donc pas une hérésie issue du judaïsme. Rien d'essentiel ne se trouve être rejeté par les chrétiens mais une affirmation positive est rajoutée par eux.

Un jour, n'y tenant plus, Stern va trouver son ami, le Rabbin Martin Buber, et lui expose ses difficultés d'ordre spirituel. Il le questionne sur l'authenticité des Epîtres de saint Jean, dont la pureté doctrinale, la profondeur, l'ont bouleversé. Il dit ne pas comprendre pourquoi le Nouveau Testament est rejeté par les siens? Le Rabbin lui répond qu'il partage son enthousiasme pour les Epîtres de saint Jean, qu'elles expriment la spiritualité juive à son apogée.

Mais ce n'est pas tout, ajoute-t-il, et si vous voulez accepter le Christ et le Nouveau Testament, il vous faut aller plus avant dans vos concessions et croire à la naissance de Jésus du sein d'une Vierge, à sa résurrection d'entre les morts... et ces choses sont bien difficiles à croire... Il se mit à parler alors de la promulgation de la Loi sur le mont Sinaï, se demandant si Dieu avait véritablement dicté, lui-même, de sa voix, les dix commandements à Moïse ? Et il ajouta pensivement, comme se parlant à lui seul : le peuple a-t-il vraiment entendu Dieu ?... Ce n'est que plus tard que je compris la relation qu'il faisait entre le mystère de Dieu s'adressant à Moïse et celui de l'Incarnation. Pour Buber, il était clair que les deux choses étaient liées : s'il était possible d'entendre la voix de Dieu, l'Incarnation aussi devenait possible... Cette conversation me fut nuisible, me portant à croire que le rôle profond récemment joué dans ma vie par la lecture du Nouveau Testament, était une réaction d'ordre sentimental, émotionnelle... Car pour moi, comme pour tout Juif, la seule idée de la divinité du Christ était absolument inacceptable, incompréhensible, de

l'ordre du blasphème : Personne ne peut voir Dieu sans mourir, et toi, un homme, tu te dis le Fils de Dieu ?

Peu de temps après la mort de son maître : le professeur Spielmeyer, en 1935, Stern décide de quitter l'Allemagne ; il finira par gagner l'Angleterre en qualité de « réfugié ». Avant son départ, devant le flot montant des persécutions raciales, il jette ces avertissements comme un dernier cri :

Ce sont les forces du mal qui ont séparé la Synagogue et l'Eglise. Il y aurait tant à gagner si les chrétiens de nos jours avaient une étincelle de la piété des Juifs ! Ce phénomène monstrueux : l'antisémitisme religieux, ne pourrait alors se reproduire. Si un mystique des Hassidim et un disciple de saint Jean de la Croix pouvaient se rencontrer dans un esprit de charité vraie, au lieu de rester séparés par les barbelés des préjugés sociaux et politiques, ils seraient stupéfaits de constater combien ils sont proches.

Si l'on croit à une conception de l'histoire non matérialiste, il faut admettre qu'un élan dynamique lui est conféré par cette opposition dialectique constante, ce déchirement, entre la Synagogue et l'Eglise... c'est comme une tension créatrice et c'est sans doute l'un des sens de l'Epître aux Romains, chapitre IX.

Sous l'indicible oppression de la persécution amisémite, je commençai à entrevoir la signification du mystère d'Israël... Je vis alors que la destinée de mon peuple était liée, intimement, à celle du Christ dans le monde, qu'il existait autour de moi des gens qui possédaient dans leur cœur le Dieu d'Israël sans être Juifs, et qui vivaient profondément, intensément, de leur foi ; les prophéties d'Isaïe me parurent accomplies. Ce fut le début d'une orientation de vie nouvelle : comme si quelque chose de vieux en moi avait cédé sous la poussée d'une vie neuve. Mais j'ignorais où tout cela me conduirait, et je ne voulais pas envisager le fait accompli...

A Londres, il lui faut s'adapter à sa condition de « réfugié » et se contenter de travaux mineurs dans un grand laboratoire. Il retrouve une amie d'enfance, Allemande, et il l'épouse bientôt, mais en secret pour éviter des représailles envers la famille « aryenne » de sa femme. Sa femme comprend son inquiétude spirituelle sans la partager toutefois. Toujours en quête de vérité, Stern, peu après son mariage, découvre un livre de Joseph Pieper, exposant la doctrine de saint Thomas sur l'espérance.

Ce fut comme une petite ouverture vers le ciel de la chrétienté. Ces trois fleuves : espérance, foi, charité, m'étaient montrés dans leur vraie perspective, non point coulant de bas en haut, mais de haut en bas...

Assis sur un banc, à Primrose Hill, d'où il découvre la « Cité » industrieuse, son livre en main, il réfléchit :

Je pensais : Si c'était vrai que Dieu s'est fait homme ? et que sa vie et sa mort ont pour chacun de nous une signification propre, particulière ? Si c'était vrai, que Dieu adresse un message personnel, unique,

à chacun de ces millions d'êtres (de la Cité), vivant dans cet univers sans issue, dans ces faubourgs de la ville, en proie à l'angoisse, à l'inimitié, à la maladie, à la mort ? Si c'était vrai ? Mais ce serait quelque chose d'immense, de bouleversant, et la vie vaudrait la peine d'être vécue. Penser qu'il existe quelqu'un, frappant à ces millions de portes obscures, afin de se donner à chaque personne de façon unique ! Mais alors le Christ serait la réponse non seulement au chaos apparent de l'histoire, mais encore à l'absurdité des existences individuelles.

Durant l'automne de 1938, le frère de Karl Stern, arrêté au cours de représailles massives dirigées contre les Juifs en Allemagne, est déporté à Buchenwald. Sous l'emprise de cette souffrance nouvelle, la recherche spirituelle de Stern s'intensifie encore. Un soir, n'y tenant plus, il commence devant quelques amis à parler du Christ et de son mystère.

J'avais gardé trop longtemps ces pensées pour moi seul, ce soir-là j'éclatai. Les chrétiens qui frappent les Juifs frappent leur frère, le Christ, et les Juifs qui rejettent le Christ rejettent leur Dieu... Aussi longtemps que le Christ ira, errant, comme un homme blessé, dans ce *no mans-land* qui sépare le front des chrétiens de celui des Juifs, aucune mesure politique ne résoudra jamais le « problème juif »...

A cette époque, pour la première fois de ma vie, je me rendis dans une église catholique pour y prier. C'était la chapelle des Dominicains de Hampstead. J'y allais chaque matin, avant de commencer mon travail. Je ne saurais dire ce qui me poussait, mais je croyais à la valeur de la prière et c'était, me semblait-il, la seul façon immédiate et efficace dont je pouvais venir en aide à mon père et à mon frère en Allemagne.

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE

En 1939, sur la proposition d'un ami, Stern et sa femme décident d'aller tenter leur chance dans le Nouveau Monde et s'embarquent pour le Canada. Stern trouvera à Montréal des possibilités de reprendre ses recherches scientifiques. Les premiers temps d'adaptation sont rudes, et il écrit:

Nous n'avions pas l'impression d'appartenir à ce Nouveau Monde. Même les Juifs les plus charitables à notre égard ne semblaient pas conscients du drame européen. La plupart d'entre eux se figuraient naïvement que le problème serait résolu par la défaite de Hitler. Les plus avancés étaient partisans d'une solution marxiste du problème posé par l'Europe. Quelques catholiques nous firent durement sentir leur antisémitisme. C'était la première fois, depuis notre départ d'Allemagne ; mais en Allemagne nous étions les victimes d'une énorme machine administrative et impersonnelle. Ici, nous avons expérimenté l'antisémitisme individuel.

Pour le nouvel arrivant, même l'Eglise paraissait pétrifiée dans cette énorme masse de « réalisations », sociales et politiques... Et j'en venais

à me demander : Etait-il vrai, réel, que tous ensemble Juifs, catholiques et protestants, nous avions cherché notre Dieu commun et crié vers lui, dans les ténèbres de la persécution ? Tous ces événements du passé me semblaient vieux déjà de plusieurs siècles ! Je commençais à douter, à penser que j'avais été victime d'une illusion. Après tout, peut-être le drame du Golgotha n'avait-il pas existé ? Le Christ, Pierre angulaire, existait-il davantage ?... Car, ici, le christianisme apparaissait comme une forme de vie sociale ; il y avait des fêtes de charité, des réunions, etc., comme si l'Ecriture même était devenue un instrument au service d'une politique ! Ce Christ que nous avions contemplé, était-il absent de ce continent ? Et soudain ceux d'entre les nôtres qui, par conviction communiste, par compassion pour la masse, avaient choisi une vie dangereuse et sacrifiée, me parurent tellement plus proches du Christ que les chrétiens d'ici ! De même ceux qui avaient quitté leur foyer et les trésors du passé pour aller s'établir dans les rochers du nord de la Palestine. Toutes ces vies-là me semblaient tellement plus réelles que la mienne ici ! Je me sentais de nouveau attiré par ceux de mon sang et je me demandais comment j'avais pu en venir à douter de ma mission de Juif... Pourtant, d'une façon lointaine et mystérieuse, je pressentais encore une autre allégeance : la fidélité envers ces chrétiens de Munich, ces prêtres dans les camps de concentration... Je savais bien que, recouvert par d'innombrables actes de brutalité, il existait un précieux trésor de sacrifices anonymes, consentis au nom de Jésus de Nazareth, de sacrifices accomplis par des hommes qui n'étaient pas de notre race... Ici, dans ce monde nouveau, qui n'avait pas souffert de ce drame digne de l'Apocalypse, dans ce monde encore intact, chacun semblait trouver une place toute faite, dans un cadre de catégories purement conventionnelles. Et seul ce cadre social et politique était visible au regard. Pourtant, il y a peu de temps encore, durant les jours passés, obscurs et tragiques, le voile de l'histoire avait paru se déchirer un instant à nos yeux, et nous avions aperçu le corps sanglant du Christ.

A cette époque, je passais plusieurs soirées à m'entretenir avec une religieuse du Sacré-Cœur. Je lui dis ouvertement que lorsque j'étudiais le Nouveau Testament, saint Thomas, saint Augustin, les *Pensées* de Pascal ou les écrits de Newman, j'y découvrais un monde qui me paraissait entièrement acceptable, à moi, comme à beaucoup d'autres Juifs. Non seulement ce monde-là je pouvais l'accepter, mais il représentait dans une pure lumière ce que je pressentais être ma véritable demeure. Mais il y avait entre lui et celui que les chrétiens incarnaient à mes yeux — de par leurs conceptions sociales et politiques — une divergence absolue, un abîme ! Tant que je ne trouverais pas de passage entre ces deux entités opposées, tant que je me heurterais à ce paradoxe, il me semblait que ma mystérieuse vocation de Juif me faisait un devoir de rester au dehors...

Un jour, je dis à cette religieuse que je m'étais promis si j'échappais d'Allemagne, de consacrer le reste de mes jours à aider les Juifs. Mais voici

que j'allais, m'enfonçant de plus en plus dans une série de contradictions intimes, à travers lesquelles je me débattais vainement et qui, rendant ma vie intérieure inextricable, paralysaient toute possibilité d'action fructueuse... La religieuse me répondit que pour aider les Juifs, en vérité, il me fallait dépasser le plan de l'efficacité naturelle ! Ce serait une aide fort limitée, que celle d'aller cultiver la terre de Palestine, ou de prendre un poste de direction dans le mouvement sioniste. Si j'étais véritablement entré dans l'univers de saint Thomas, de saint Augustin, de Newman et de Pascal, je devais admettre que peut-être les souffrances et les obscurités de ma vie présente constituaient la meilleure manière « d'aider les Juifs », bien supérieure à toute réalisation concrète ! Mais si je ne comprenais pas ce point de vue, mieux vaudrait pour moi cesser de lire saint Thomas, saint Augustin, Newman et Pascal.

Vivement frappé par cette conversation, Stern essaie d'apprendre à mieux connaître l'Eglise catholique.

L'Eglise catholique est une Eglise du peuple. Mais le nouvel arrivant qui tente de s'approcher d'elle sera tout d'abord rebuté par une épaisse couche de médiocrité... Et celui qui a connu d'expérience les effets de la charité surnaturelle à travers les persécutions en Europe, pourra fort bien être pris à partie par un prêtre antisémite ou quelque bigote, qui le feront douter du sens de l'Eglise !... Il nous fallut du temps (à ma femme et à moi) avant de découvrir l'immense trésor de sainteté anonyme caché dans l'Eglise : cette puissance spirituelle qui jaillit chaque jour de milliers d'âmes inconnues ; ce fleuve ininterrompu de sacrifices, consentis pour des motifs surnaturels, par une quantité de travailleurs, de religieux, de prêtres et de laïcs, tout ensemble !

Si l'on voulait tenter une comparaison superficielle entre la communauté juive et l'Eglise, on dirait que, pour l'une et l'autre, les méfaits de l'un de ses membres sont mieux connus que la sainteté de centaines d'autres... Peu à peu, nous rencontrâmes de jeunes prêtres qui avaient une conscience profonde du malaise social et dont le cœur était ardent. Ils avaient un sens du sacrifice qui me rappelait celui des tout premiers révolutionnaires que j'avais connu en Allemagne.

LES GRANDES AMITIÉS CHRÉTIENNES

Stern avait fait part à son hôtesse de l'attrait exercé sur lui par l'Eglise catholique ; de l'influence sur sa pensée des ouvrages de Maritain et de l'enseignement thomiste. Sa rencontre avec Maritain eut lieu chez des Canadiens de langue française.

Je lui dis rapidement mon histoire. Nous avons parlé des Juifs réformés et orthodoxes, du mouvement hassidimiste, du Grand Inquisiteur, de Dostoievski, du problème du mal apparent dans l'Eglise visible... Je lui

racontai mon expérience spirituelle de Londres, et comment depuis j'y avais repensé souvent comme à un mirage possible, comme au fruit du désir inconscient d'échapper à ma destinée de Juif... Il me supplia de ne pas laisser entamer le fruit précieux d'une expérience spirituelle authentique par des vues d'analyse psychologique, ou par des introspections, mais de croire à la vérité de ces intuitions qui se produisent à un plan tout autre que celui des motivations émotionnelles.

Il me parla des plaies sanglantes, apparaissant au corps visible de l'Eglise ; de la divinité du Christ, pierre d'achoppement pour les Juifs. Il parlait de façon brève, coupée, c'étaient des indications plutôt que des déclarations. Mais chacune de ses paroles me parut lumineuse et substantielle. Il tenait ses mains pressées, faisant des gestes comme s'il cherchait à modeler la matière de ses pensées. Sa tête était penchée attentivement, et ses yeux semblaient regarder au delà des choses. Comme je lui parlais à voix presque basse, il s'était rapproché de moi, me répondant sur le même ton.

Il me posa des questions très personnelles sur ma vie intérieure, sans l'ombre d'indiscrétion ! Dès le premier instant, je ressentis une profonde impression de droiture, qui venait sans doute de sa charité très grande et de son humilité profonde. A de tels moments, très intenses, la notion de temps historique s'évanouit ! Il me semblait que j'étais quelque catéchumène en détresse qui, dans l'ombre d'une catacombe, s'adressait tout bas à un apôtre.

A la suite de cet entretien, Stern et sa femme rencontrent le Père Couturier, au couvent des Dominicains de Notre-Dame de Grâces, à Montréal. Stern laisse sa femme au parloir du couvent, lorsqu'il revient la chercher, elle lui dit simplement: « *Je pense que je voudrais me faire catholique.* »

A cet instant, je reçus une impression étrange, je ne saurais mieux l'exprimer qu'en disant : Il me sembla que Dieu me répondait, qu'il avait relevé mon défi !... Que ces choses profondes sont donc inexprimables. Jamais le plus profond ne sera dit. Et pourtant je n'avais vu personne encore, ainsi saisi jusqu'aux racines de l'être, comme l'était ma femme à cette époque !... Un jour, elle me dit simplement, désignant la Bible du doigt : Mais de quoi avons-nous pu parler avant ! Dire que tout ce qui importe est contenu en ces pages et que je l'ignorais... Elle fut reçue dans l'Eglise catholique le dimanche de Pentecôte, avec les deux aînés de nos enfants... Mais alors même, je ne croyais pas avoir le droit, moralement, de déserter la communauté juive. Les motifs de charité surnaturelle, de générosité naturelle, de justice surnaturelle, de loyauté humaine et de trahison, me semblaient inextricablement mêlés.

De plus en plus avide de vérité, Stern continue de chercher de façon intense. Il rencontre Dorothy Day qui, communiste convertie au catholicisme, dirigeait aux Etats-Unis le mouvement des travailleurs catholiques. Son

témoignage et son accueil lui prouvent que l'on peut devenir membre de l'Eglise sans devenir « réactionnaire », ou simplement indifférent au problème social.

Auprès de Dorothy Day, ce fut la même impression que près de Maritain : *tout* pouvait être partagé. Le christianisme n'exige jamais que vous rejetiez quelque chose de valable fondamentalement et que vous avez aimé ; vous retrouverez tout dans le Christ et même bien davantage.

Vous pensiez devoir trahir votre passé, en entrant dans l'Eglise ; croyant qu'il vous faudrait laisser Gœthe, ou Tolstoï, ou Gandhi, ou le judaïsme ; mais il n'est rien d'authentique en ces choses que vous ne retrouviez dans l'Eglise. Vous le retrouverez fondu dans le Christ.

Par ailleurs, vous n'êtes pas forcé de consentir à quoi que ce soit qui vous répugne sur le plan social, en entrant dans l'Eglise. Personne ne vous demandera d'accepter un régime totalitaire, ou de souscrire aux déclarations antiraciales. Une seule chose vous est demandée : adhérer au Christ et à ses Sacrements.

Dorothy Day, elle aussi, avait eu, comme moi, ce complexe de trahison, dans les débuts de sa conversion ; mais en lui parlant, ainsi qu'à d'autres catholiques : laïcs ou religieux, j'ai compris qu'aussi longtemps que je me tiendrais sur le terrain des pensées sociales, politiques ou ethniques, ma rencontre avec le Christ ne saurait avoir lieu. Car c'est lui *seul* que je devais rencontrer, une fois dépouillé de tout cela... L'impossibilité de se représenter les choses de façon purement spéculative m'apparut également. Cela vient après. La foi, l'espérance, la charité, ce sont des « actes ». Je ne veux pas dire que ces actes ne soient pas intellectuels, ils sont beaucoup plus qu'intellectuels ; ni que ce soient des actes non émotionnels, ils sont plus qu'émotionnels... Il y a un mot allemand *durchleiden* (com-pâtir), pour lequel je ne trouve pas d'expression anglaise satisfaisante. Il s'agit de subir, de pâtir la chose, plutôt que de se la représenter. C'est la leçon que m'ont donnée Jacques Maritain et Dorothy Day.

LA CONVERSION

Cette question de la conversion ne se pose plus comme avant.

Ce n'est plus : Comment entrer dans une Eglise qui est, visiblement, utilisée par beaucoup d'entre ses membres, comme un manteau servant à couvrir leurs injustices ? Mais c'est plutôt : Comment, après la prise de conscience des problèmes sociaux contemporains et des possiblités accumulées de révolution sociale, en réserve dans l'Eglise, ne pas y entrer ?

Ce n'est pas : Comment pouvez-vous avec votre culture scientifique accepter la doctrine de l'Eglise ? C'est au contraire : Ayant constaté combien la science moderne sert à édifier un monde qui n'est plus centré sur le Christ, si vous êtes soucieux de réintégrer ces richesses de la science dans un monde christocentrique, comment ne pas devenir chrétien ?

Ce n'est plus enfin : Ainsi, avec la conscience aiguë que vous avez

prise de la question juive, vous allez quitter votre communauté en temps de persécution, pour entrer dans une autre, laquelle contient de nombreux ennemis des Juifs ? Pour un Juif, vivant à l'époque des chambres à gaz, la réponse me paraît être la suivante : Le Juif qui entre dans l'Eglise n'y entre pas *en dépit* des préjugés ou de la haine que de nombreux chrétiens, souvent par ignorance, nourrissent contre son peuple, il y entre *à cause* de cela ! Ainsi, donne-t-il une première réponse aux exigences de l'Evangile, qui se sont découvertes à lui dans tout leur absolu.

Karl Stern commença son instruction à la fin de l'automne de 1943, sous la direction d'un Père Franciscain. En décembre 1943, il entrait dans l'Eglise.

J'ai été reçu dans l'Eglise par le P. Ethelbert, en la vigile de saint Thomas, apôtre, le 21 décembre 1943. Le lendemain matin, après ma première communion, je lus dans mon missel l'Evangile de ce jour. C'était l'histoire de l'homme qui avait demandé à toucher les plaies du Christ afin de croire en sa divinité... Je n'oublierai jamais le matin de ma première communion. Apparemment, c'était une matinée de décembre, semblable à toutes les autres, et lorsque je pénétrais dans la chapelle des Franciscains de Montréal, il faisait encore nuit dehors. L'église était pleine d'une foule laborieuse : des cheminots, de petits boutiquiers, du personnel de l'hôpital voisin. Quelques-uns assistaient à la messe après une nuit de travail...

Il me sembla que nos vies : celle de ma femme, de mes amis, la mienne, avaient depuis toujours mystérieusement convergé vers ce point de rencontre, vers les vies de ces inconnus qui nous entouraient. Je sentais bien d'autres présences encore ! celles de mes parents, des amis du passé, des Juifs du Canal de la Synagogue ; celles de Jacques Maritain, de Dorothy Day, et des humbles servantes catholiques de mon enfance !

Sans aucun doute c'est vers lui que nous avions toujours marché, ou c'est à son emprise que nous avions tenté de nous soustraire ; mais, sans cesse, il avait été là, présent, au centre de toutes choses.

EXTRAITS DE LA LETTRE DE KARL STERN A SON FRÈRE

Ce livre que je termine et cette lettre que je t'écris sont destinés non seulement à raconter ma conversion au Christ, mais à aider les chrétiens à comprendre les Juifs.

C'est une étrange contradiction que ta vie (en Palestine), apparemment fondée sur une philosophie a-religieuse, soit en accord profond avec ce que ma foi m'enseigne, tandis que celle que je mène, dons le monde occidental (celle d'une famille moyenne en Amérique du Nord) n'est peut-être pas à la hauteur du niveau de la morale judéo-chrétienne !

Ce fait que la plupart des chrétiens ne se comportent pas d'une manière authentiquement chrétienne, peut paraître affaiblir les preuves de la vérité du christianisme. Cependant le christianisme sort renforcé

de l'épreuve, car si j'avais le temps, je pourrais te démontrer que n'importe laquelle des philosophies modernes sur laquelle tu tends à conformer ton existence, est dérivée en fin de compte de l'enseignement de l'Ecriture sainte. Ainsi, tu vis sur un revenu de cet immense trésor, que constitue le judéo-christianisme.

DES RÉSISTANCES INTÉRIEURES AU MESSAGE CHRÉTIEN

Ces résistances peuvent être multiples et d'origines diverses. Je viens de souligner la médiocrité apparente de la vie de la plupart des chrétiens. Je n'ai pas de réponse véritable à te donner sur ce point. Moi-même, je rougis de ma propre vie. Il reste que nous savons l'un et l'autre, de par l'enseignement du judaïsme, que le mal est toujours davantage connu que le bien. D'autres résistances prennent leur source dans notre psychologie. A la seule évocation des termes de : « chute », « péché originel », « Saint-Esprit », tu penses à tes souvenirs de « l'Ecole du dimanche », et tu classes ces appellations dans la catégorie des « histoires pour enfants », avec celle de la cigogne qui apporte les nouveau-nés. Les termes abstraits et scientifiques du langage contemporain te semblent plus intelligents et plus sûrs. De même, les nouvelles que t'apprend ton journal du matin te paraissent exactes, en ce sens que ce sont des faits que tu peux vérifier. Mais dans quelle catégorie scientifique placer les tragédies de Shakespeare ? les romands de Tolstoï ? les œuvres de Michel-Ange ? la musique de Haydn ? Ces œuvres-là sont immortelles, précisément dans la mesure où elles touchent à des vérités éternelles concernant l'homme et le monde, des vérités bien plus réelles que les nouvelles de ton journal.

Je n'entends pas dire pour autant que le « péché originel » et le « Saint-Esprit » appartiennent au domaine de l'art. William Blake a écrit que le Christ et ses apôtres étaient des artistes. Ils n'étaient pourtant ni des artistes ni des savants, ils se situaient à un tout autre plan. Mais Blake, écrivant en pleine période de l'essor industriel en Angleterre, entendait marquer de la sorte que la notion de vérité ne peut être enclose dans l'ordre scientifique. Je te demandes donc d'oublier tes préventions contre le petit catéchisme. Le vocabulaire des physiciens ou des mathématiciens, le langage de la dialectique hégélienne te semblent plus intelligible que celui des théologiens. Cela ne signifie pas pour autant qu'il cerne de plus près la vraie nature des choses.

INFLUENCES DÉTERMINANTES DANS MA CONVERSION : LE PROFESSEUR HEIDEGGER ET BABETTE KLEBL

Babette Klebl était une pauvre servante catholique de la famille Stern. Elle communiait chaque matin à la messe de cinq heures, elle était infatigable à la tâche, et sous des dehors parfois un peu revèches d'une grande bonté et d'un dévouement sans limites.

Tandis que nous, nous nous ingénions sans cesse à fuir l'ultime réalité, notre intelligence ne servant que trop bien ce propos ! de simples gens, comme cette Babette, vivaient à nos côtés des vies toutes cachées : dans l'humilité et la charité. Un jour, je devais être âgé d'une dizaine d'années environ, la plénitude et la supériorité de la vie de Babette m'apparurent soudainement. Comme elle desservait la table un après-midi, je m'approchai d'elle et je lui dis spontanément : « Ne le répète à personne, mais je crois vraiment que Jésus-Christ est mort pour nous sur la croix. » Je ne sais pas pourquoi, je m'étais senti poussé à le lui dire ! Ma remarque la prit au dépourvu. Elle rougit et son goître trembla légèrement, signe d'émotion chez elle.

Tous ceux d'entre les nôtres, qui ont échappé à la tourmente européenne, savent de quel prix ont été pour eux ces humbles témoignages de vies tout ignorées ! Nous nous sommes trouvés trahis par grand nombre d'intellectuels : des libéraux, des catholiques, des socialistes, des fascistes. Ils nous avaient trompés. Toute chose semblait devenue très complexe. Il y avait en tout matière à opportunisme politique. Les plus savants professeurs se sont perdus dans les inextricables dédales de la dialectique. Les uns ont essayé de jeter un pont vers le fascisme, d'autres vers le stalinisme. Les uns s'indignaient devant les actes de cruauté commis en pays fascistes, mais demeuraient indifférents à ceux qui étaient accomplis en Russie. Pour d'autres, des catholiques surtout, c'était à l'opposé ! La loyauté et la fidélité des uns et des autres étaient réglées par l'évolution de la situation internationale... Avec l'avènement de Hitler, tout avait pris comme une allure de cauchemar... Mais les intellectuels ont essayé de faire face à la situation. Les sociologues se mirent à faire des distinctions d'appartenance aux groupes du dedans et aux groupes du dehors. Les marxistes se sont lancés dans de véritables acrobaties. Le professeur Heidegger, connu pour ses magnifiques leçons sur saint Augustin, chercha à trouver place dans l'univers nazi, en élaborant des théories compliquées sur Hegel et l'existentialisme.

Mais Babette Klebl, elle, ne s'y trompa pas. Elle dit simplement : Pourquoi en veulent-ils tellement aux Juifs ? Cela se terminera mal, car Notre-Seigneur lui-même était un Juif. Cette déclaration était intelligente dans sa simplicité. Berdiæv et Maritain n'en ont pas dit davantage en substance, mais ils l'ont fait d'une manière plus intéressante et nuancée. *Rien* ne m'a davantage convaincu de la divinité de l'Eglise, que cette continuité organique entre les Klebl et les Berdiæv et les Maritain. Sans l'Eglise, les Klebl ne seraient pas devenues ces nobles et sages créatures ; et l'intelligence sans l'humilité est la pire force de destruction en ce monde.

DE LA TRAHISON

Ici, Stern cite un roman de Franz Werfel, Emezzed Heaven, *à l'appui de sa thèse de la trahison des clercs. Ce roman relate l'existence toute sacrifiée d'une servante catholique, qui consacre son bien à l'éducation de son neveu, qui se destine à la prêtrise. Elle arrive à payer ses études, ses années de séminaire; et elle reçoit régulièrement de lui de bonnes nouvelles. Mais quand elle veut lui rendre visite, dans sa première paroisse, elle découvre que jamais il n'a été prêtre! Il mène une existence banale, comme photographe de banlieue. Il lui dit alors avoir été incapable « d'avaler les propos déraisonnables, les sornettes des études pour la prêtrise ». Personne d'un peu raisonnable, ajoute-t-il, ne peut prêter foi à ces mensonges, outrageux pour la raison, que sont les Evangiles et les Sacrements; non! personne d'une mentalité un peu scientifique ne peut croire de telles histoires!*

Ce roman présente des aspects très significatifs de notre époque. Le neveu méprisable représente, dirons-nous, Staline ou Hitler. Oui ! mais, en un certain sens, nous aussi ! Car nous avons également trompé la servante. L'abîme creusé entre l'intelligence et la foi et qui va s'approfondissant, ne s'est pas ouvert par simple accident, ni en dehors de l'ordre moral ! Les intellectuels ont appris à dire : non, d'une façon si préméditée et de tant de manières différentes, qu'ils en sont venus à ne plus pouvoir dire : oui.

DES ASPECTS DIVERS SOUS LESQUELS SE POSE CETTE QUESTION : « MAIS COMMENT POUVEZ-VOUS ? »

Aujourd'hui, je partage la foi de Babette. Je pense qu'il me serait difficile de partager son degré de perfection ou celui de ces autres âmes par lesquelles j'ai pris conscience de l'esprit du Christ. Mais le seul fait de partager leur foi est un bien grand don, et malgré tous les chapitres qui précèdent, je ne saurais expliquer comment cela m'est advenu.

Beaucoup de personnes me posent la même question sous des formes diverses : Mais vous, comment pouvez-vous croire ?... vous, avec votre bagage scientifique ; vous, avec votre connaissance de la médecine et de la psychiâtrie, etc...

Ici, Stern reprend une à une les principales objections qui lui ont été faites, leur donnant rapidement une réponse.

Pour la psychanalyse. On pense communément que cette science est arrivée à réduire tous les motifs de la foi, et en fait tous les motifs transcendants, à une cause naturelle. On peut, par exemple, prendre la vie de saint Augustin, l'analyser selon les principes de Freud et donner les motifs inconscients de sa conversion. On croit ainsi avoir « expliqué » comment il a trouvé le Christ et son Eglise. Mais il est possible, par ailleurs, de prendre la vie de Nietzsche, de la soumettre à la même analyse et de montrer comment il en est venu à la haine du christianisme. Je ne serais pas surpris

si l'on établissait que dans le processus du déroulement de ces deux vies des mécanismes psychologiques identiques soient intervenus. Je pourrais encore vous faire une analyse très simple de ma conversion, telle que je la raconte dans ce livre. Mais s'il est possible d'expliquer par la même méthode comment un homme est devenu chrétien et l'autre athée, deux solutions se présentent à l'esprit. Ou bien c'est simplement que la méthode psychologique est inadéquate à déceler la vérité ou non-vérité du christianisme. Ou bien c'est qu'il existe vraiment des vérités qui transcendent le plan matériel de l'existence humaine. Pour la psychanalyse, comme toute grande découverte de l'esprit humain, elle peut fournir des armes aux nihilistes, ou servir à panser les blessures de l'humanité.

De l'objection scientifique. J'ai lu dans une histoire allemande de la philosophie que la mort prématurée de Pascal étaient due à ses tortures intimes, résultant d'un incessant conflit entre le point de vue de la science et celui de la religion. Il est bien possible que Pascal ait connu des souffrances et des contradictions internes, mais nous ne possédons pas d'indication qu'elles aient été de cette nature. Je suppose que de Broglie est chrétien ? et que Plank l'était ? Pascal et Newton étaient chrétiens. Il est possible qu'ils aient été chrétiens en même temps que savants, ou parce qu'ils étaient savants, mais pourquoi supposer qu'ils étaient chrétiens *en dépit* de leur connaissance scientifique ?

DU CHRIST

Il est vrai que la plupart de ceux qui pensent que Pascal était déchiré entre ses mathématiques et sa théologie, admettent somme toute une Cause première. Ils n'ont même rien contre un Dieu abstrait, une sorte de notion euclidienne. Ce qui leur semble déraisonnable, c'est la Révélation du Dieu vivant : le Dieu du Buisson ardent, le Dieu terrible qui façonnait patiemment une petite tribu du désert, le Dieu qui finalement envoie son Fils pour sauver le monde.

Je ne suis pas d'accord avec les Rabbins que j'ai cités plus haut et qui nient que le Messie soit venu. En fait, le seul Christ compatible avec une conception juive de l'histoire est ce Christ qui a vécu, qui a été crucifié, ce Dieu incarné : poursuivi et chassé par les politiciens partisans et les impérialistes romains, et subissant enfin un supplice ignominieux. Sa Paix et sa Justice ne venaient pas transfigurer automatiquement le monde en dehors de notre volonté, mais elles venaient transfigurer secrètement les profondeurs cachées de chaque âme particulière. Lorsque le Christ parle des effets de sa première venue parmi nous, il choisit des comparaisons comme celles du « levain » ou de la « semence » ; en d'autres termes, il annonce des changements lents et cachés et disséminés. Ce qui ne signifie pas que nous ne devions pas avoir de notions chrétiennes de la société ou de la politique, mais qu'il nous faut d'abord chercher chacun le royaume de Dieu — qui n'est pas de ce monde — pour qu'ensuite tout le reste nous soit donné par surcroît.

DE LA SOUFFRANCE ET DE QUATRE ATTITUDES POSSIBLES

La souffrance des miens, de ceux qui m'étaient chers, m'a fait pénétrer dans des abîmes de mal et de douleur. Ceux qui ont vécu à travers ces visions d'horreur (de la persécution antisémite en Europe) ont assisté à des scènes qui dépassent les pires cauchemars : de petits enfants tués devant leurs mère, la tête fracassée contre les arbres du chemin ; des hommes et des femmes mis à nu, rasés et tués pour finir... Je connaissais ces gens-là, nous étions même apparentés. Ils étaient aussi bons que toi et moi, et par certains côtés ils étaient meilleurs que la plupart d'entre nous. Cependant ce que je vais t'avouer est étrange : plus je médite sur leur sort, plus je repense aux années, aux mois, aux heures atroces qu'ils ont vécus, et plus j'en viens à croire en Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant. Devant ces abominations et la souffrance de ces innocents, il ne se présente guère d'issues.

L'une serait *le désespoir*, le nihilisme, le suicide. Quelques-uns parmi les survivants ont pris cette voie. Mais je ne ressens pas de compassion devant leur suicide. Car si la vie de ces innocents se terminait à la mort, il me faudrait nier l'existence de Dieu. S'il existait un Dieu qui voulut ces choses-là, je partagerais les sentiments d'Ivan Karamazov à son égard, je ne voudrais rien avoir de commun avec lui. Si ceux d'entre les miens qui ont été torturés jusqu'à la mort sont entrés dans le néant, si l'esprit ne survit pas à la mort du corps, alors Dieu serait pire que Moloch ou Baal, ou plutôt il n'y aurait pas de Dieu.

La seconde réaction pourrait être *la vengeance :* ce serait une sorte de ferveur nationaliste juive exaspérée, qui ferait s'écrier devant des traitements identiquement aussi brutaux, appliqués aux Allemands-Sudètes par leurs vainqueurs : C'est bien fait ! Ce n'est pas davantage une solution. Je sais qu'il y a eu des Juifs qui, dans un esprit de charité, sont venus en aide aux Allemands après la chute de Hitler. Ces personnes-là ont pressenti une profonde vérité métaphysique. Si les Juifs, au temps du Christ et face à l'occupation romaine, avaient refusé la solution nationaliste, comme il l'a fait lui-même, le peuple juif serait mort en tant que nation, mais il aurait survécu dans le Christ. Parlant un jour à un prêtre respectable Canadien-Français, je lui avouai à quel point chacun d'entre nous portait profondément marquées en lui les traces de la persécution antisémite. Je lui dis aussi qu'il me paraissait impensable que le Christ puisse me demander de me joindre à ceux qui (sur un plan naturel) étaient nos persécuteurs. Tout en moi se révoltait à cette idée. Il me regarda longuement et pensivement et me répondit simplement : « Oui ! si le Christ me demandait à moi de devenir Anglais pour le suivre, ce serait là une terrible requête ! » Ce prêtre ne m'a pas donné de raison convaincante. Mais les simples mots qu'il a dits ont eu sur ma conversion une influence profonde. Il m'a été donné de comprendre alors, au plus profond de mon être, que nous étions appelés à partager entre nous la chair et le sang du Christ, sans faire

acception de personne, sans distinguer les amis des ennemis. C'est là seulement et nulle part ailleurs que se trouve le remède vrai et durable à la haine. C'est une chose terriblement dure, mais c'est aussi une de ces choses pour laquelle Jésus est mort en croix.

Une troisième solution serait de devenir *marxiste.*

Une quatrième possibilité : de donner dans une sorte d'*empirisme-rationaliste,* qui me semble gagner le monde occidental. Je veux dire : une sorte de matérialisme non marxiste, à froid. Ainsi, je pourrais déclarer : Mettons-nous objectivement à étudier les sources du racisme et de la lutte des classes, avec les instruments de la science moderne. Employons les méthodes d'investigation et de statistiques, d'économie appliquée, de sociologie, etc., toutes sciences concernant le comportement humain. Il y a assez longtemps que nous avons été régis par la foi ! Donnons-nous maintenant d'autres maîtres, tels que la science et l'utilitarisme. A mon avis, il n'existe qu'une forme de société qui soit pire que la forme totalitaire — marxiste ou fascite —, et c'est précisément une société de ce genre, basée sur un scientisme utilitaire. Loin de moi d'en vouloir à la science ! Mais je m'oppose à un tel scientisme, base d'une société humaine sans Dieu, qui conduirait à une forme de nihilisme inégalée dans l'histoire.

Un monde, sans le Christ, qu'il soit ou non « scientifique », mènerait à l'absurde, au néant. L'Allemagne et la Russie nous ont donné déjà de sérieux avertissements. Il reste néanmoins ce laïcisme et ce pragmatisme, qui nous paraissent des jeux d'enfants à côté de l'expérience soviétique, mais qui peuvent aboutir à une sorte de technocratie, à une norme de vie purement scientiste. Ce qui signifierait plus sûrement la fin de l'humanité, que n'importe laquelle des formes de destruction matérielle.

Ainsi, des quatre solutions envisagées face à l'abîme de souffrance et de détresse de notre époque, aucune ne constitue une réponse satisfaisonte. *Il n'existe qu'une réponse et c'est le Christ Jésus !* Car si c'est la souffrance des innocents qui cause notre tourment, il faut nous tourner vers lui ; et si, c'est le problème du mal — origine de cette souffrance — qui nous préoccupe, il faut nous considérer nous-mêmes. Tout le reste est vain ! Si je veux renouveler le monde, il me faut commencer dans les profondeurs de mon propre cœur. C'est bien la seule révolution authentique et durable, que je sois en mesure d'accomplir.

Il y a quelque chose d'extraordinaire dans la souffrance du Christ. Elle semble contenir toute souffrance humaine et cependant elle peut être « complétée » par la souffrance de chacun.

Un seul être réunit en lui les secrets incommunicables de chacune des souffrances humaines, il les réunit dans sa souffrance à lui et c'est Jésus-Christ. Plus vous y pensez, plus il vous apparaît clairement qu'il a porté par anticipation en son Agonie, les agonies cachées d'innombrables individus. Durant des siècles, l'Eglise a médité sur les cinq mystères douloureux du rosaire et les quatorze stations du chemin de croix. Plus ses enfants les méditent, plus l'Agonie de Notre-Seigneur est révélée, car elle a des

profondeurs sans fond, inépuisées. Newman, dans un sermon inoubliable sur Getshémani, exprime cette idée de l'Eglise vivant de ce mystère de la souffrance absolument unique de Notre-Seigneur et qui contient cependant l'immense multiplicité des souffrances de l'univers.

Comme médecins, nous sommes appelés à en découvrir les reflets sans nombre dans le miroir de chaque souffrance humaine. Tout praticien connaît bien ce stade où la souffrance de son malade atteint l'incommunicable, ce qui semble ne se produire qu'une fois, sous cette forme, dans cette vie particulière. A ce moment-là le malade paraît seul. Mais il ne l'est pas.

Nous devons prendre conscience que le Christ lui-même est présent dans chaque souffrance. Lui et sa Mère... Il assiste ces millions d'agonies ignorées : celles de la mort, celles des humiliations secrètes. Il ne s'agit pas ici de faire du sentiment, ni d'être romantique. Il s'agit d'un fait que je serais presque porté à qualifier de scientifique, tant il se situe au-dessus du plan de l'émotion et de la sensibilité.

C'est une certitude que Notre-Seigneur nous a affirmée lui-même et que l'Eglise a maintenue comme un axiome à travers les siècles. Dans ce sens, Pascal a pu dire que Jésus continuait à souffrir sur la Croix.

Quant au problème du mal, s'il nous préoccupe, il nous faut tout d'abord regarder en nous-mêmes. L'Evangile me dit que si je veux essayer de rendre ce monde présent moins cruel, je n'ai pas besoin de consulter pour autant la société des sciences sociales. Il y a assez de mal à extirper de mon propre cœur, pour que ce travail occupe ma vie entière... Il n'existe pas seulement la « communion des saints », mais encore la « communion des pécheurs ».

Bien des penseurs catholiques contemporains se sont élevés contre les méthodes de psychologie moderne, particulièrement la psychanalyse, car il arrive fréquemment que ceux qui les pratiquent soient imbus de philosophie athée. Mais la plupart de ces critiques oublient que la psychanalyse ne fait que réaffirmer ce que l'Eglise enseigne depuis des siècles : à savoir qu'il y a dans le cœur de chacun d'entre nous les germes d'un meurtrier ou d'un voleur en puissance. Que ces capacités au mal deviennent manifestes chez notre voisin et pas en nous, il ne nous appartient pas d'en juger les raisons. Le voile qui sépare la puissance virtuelle de mal en vous, du mal accompli par votre frère — ce meurtrier dont vous lisez l'histoire dans le journal —, ce voile est plus mince et plus mystérieux que vous ne le savez. Ce n'est là que reconnaître une vérité élémentaire. Car toute action humaine comporte un aspect éternel et chaque mauvaise action contient un élément qui me menace. Voilà des siècles que les catholiques — hommes, femmes et enfants — ont récité cette prière : « J'ai crucifié celui qui m'aimait, mon doux Sauveur, le Christ Jésus. »

Mais tu vas me dire sans doute que je ne réponds pas aux questions posées, que je ne suis pas réaliste : au lieu d'une solution concrète, je te propose le « lyrime de l'Evangile ». Je pense au contraire que les vérités de l'Evangile sont essentiellement pratiques. Tu n'as, pour t'en convaincre, qu'à repasser en ton esprit les nombreuses théories modernes concernant

l'homme, auxquelles nous avons cru l'un et l'autre. Qu'y trouvons-nous ? Des projets de réforme visant la société, les gouvernements dans le monde, la rééducation des peuples, mais rien qui nous concerne en propre. Tous ces projets peuvent être exécutés par d'autres que nous : des comités, des commissions, des groupes politiques, et rester en dehors de nos vies. Si tu vas au fond des choses, tu avoueras que tout cela ne nous gêne pas beaucoup et nous laisse même assez indifférents. Et si par « lyrisme », tu entends quelque « pâle abstraction », nous y sommes ! Mais l'Evangile exige de chacun de nous une action immédiate, il nous prend où nous sommes et à la place que nous occupons. Et il nous affirme que chacune de nos âmes contient avec la grâce une source d'énergie suffisante à transformer l'aspect du monde.

DE L'ÉGLISE

J'ai essayé jusqu'à présent de m'appuyer sur l'histoire, la science et l'art, afin de demeurer sur un terrain de notions que nous possédons en commun. Mais ce ne sont là que de bien pauvres analogies en regard de ce que je voudrais te faire entendre. La révélation divine et la foi sont d'un ordre tout autre, elles transcendent nos catégories intellectuelles. Et il y a toujours le danger de rester à mi-chemin, prisonnier, sur le plan de l'analogie.

L'Incarnation n'est pas simplement un fait historique passé. C'est un événement qui a marqué l'histoire de façon indélébile et qui se perpétue dans l'existence des hommes. Je crois que Bergson a écrit vers la fin de sa vie que tout le bien qui a été accompli dans le monde, depuis la venue du Christ, a été accompli à travers lui. L'Incarnation se continue : de façon spécifique par les Sacrements, en particulier la sainte Eucharistie ; et elle se prolonge par la communion des saints et par l'unité organique et visible de l'Eglise.

A Londres, j'ai entendu bien des prédicateurs non catholiques, de diverses appartenances. J'ai été frappé de plusieurs points. Jamais je ne leur ai entendu dire quelque chose de valable qui ne soit pas compatible avec la doctrine catholique. Chacun d'eux m'a paru développer avec zèle une idée que j'avais trouvée déjà dans l'enseignement de l'Eglise. Leurs seuls sujets de désaccords avec le catholicisme étaient des données négatives. Sans doute ce qui, à l'origine, leur avait semblé un élan vers plus de liberté, les avait conduit à un violent subjectivisme.

Je me rappelle t'avoir montré l'Encyclique du Pape sur le nazisme, tu en as été frappé et tu t'es écrié : Mais on dirait qu'elle a été composée au I^er^ siècle de l'Eglise. C'est bien cela ma pensée... L'Eglise réfléchit comme un miroir les multiples facettes de l'histoire. L'Evangile reste toujours le même. Mais la doctrine de vie de l'Evangile se trouve exprimée à son apogée : dans saint Augustin, durant la tourmente des IV^e^ et V^e^ siècles ; et au sommet du moyen âge, par l'œuvre de saint Thomas...

Au XIX^e siècle, alors que l'esprit humain semble avoir achevé le contrôle systématique des forces du monde matériel, l'Eglise enseigne la « Petite Voie », celle de la vie mystique, cachée, au cœur des humbles. C'était la seule réponse logique à l'orgueil d'un siècle gouverné par la science et le progrès. Le Christ a toujours la bonne réponse et il la donne par ses saints.

J'ai déjà dit comment des écrivains de génie, tels que Gœthe et Tolstoï avaient eu l'intuition de la signification mystique que représente le « petit peuple ». L'Eglise, de son côté et en toute indépendance, a affirmé ce même aspect. Comme si, pour chaque époque, elle prenait un crayon rouge pour souligner d'un trait la parole de l'Ecriture qui correspond au problème du moment. Ce faisant, elle n'invente pas, elle réaffirme simplement tel aspect de sa doctrine éternelle.

« Bien des pensées, dit le moine Sozima, bien des pensées nous inclinent au doute. En particulier devant les péchés des hommes nous nous posons la question : Comment en viendrons-nous à bout ? par la force ou par l'humble charité ? Il faut toujours, ajoute-t-il, se prononcer pour l'humble charité. Une fois cette décision prise vous pouvez aller à la conquête de l'univers. Car la charité humble est une force terrible, la plus grande force au monde, à laquelle rien ne saurait être comparé. » Et parlant des petits actes d'amour cachés, il disait encore : « Chaque chose est comme un océan : toujours en mouvement et toujours en contact avec les autres choses. Ainsi, vous donnez une légère impulsion à un bout du monde et vous en percevez le remous à l'autre extrémité. »

Ces mots ont été écrits par un écrivain russe du XIX^e siècle, presque au même moment où sainte Thérèse de Lisieux menait, dans son Monastère, cette vie obscure qui est la leçon de notre temps.

Il ne s'agit pas seulement de pratiquer la philantropie, ou de canoniser la vie quotidienne. Ce n'est pas mal, mais c'est un simple exercice de débutant. La vérité est tout autre : il s'agit de plonger totalement et intensément notre vie dans la vie et la Passion du Christ, afin qu'elle en soit transformée.

Tu t'en souviens, je me suis toujours senti solidaire de ces simples croyants de Munich ; finalement mon loyalisme envers eux l'a emporté sur mon appartenance au judaïsme. Il ne m'était pas possible de retourner en arrière, ni de leur dire : « Croyez-m'en, toute cette histoire de Jésus, elle ne tient pas debout. C'est une affaire privée que la Révélation, une affaire de caste, de tribu ! Oubliez donc le Messie ! » Tu le sais bien, je me serais cru du parti de nos tortionnaires, si je leur avais ainsi parlé ! Mais il y avait autre chose encore : je savais que ces gens simples vivaient ou cherchaient à vivre d'une vie mystique profonde, la seule vie qui puisse opérer le salut de l'homme.

***

Huit dessins de Servaes

pour un livre de Ramuz

Les huit dessins que le peintre Albert Servaes a composés pour illustrer la traduction flamande d'un roman de Ramuz — *Jean-Luc persécuté* — nous incitent à rechercher quelle est, dans l'art d'aujourd'hui, la signification de l'œuvre du peintre flamand. Cette étude ne saurait être ni complète, ni définitive, car trop d'œuvres, surtout récentes, échappent à notre examen, voire à notre connaissance. Depuis quelque quarante ans, Servaes a produit un nombre considérable de tableaux, de dessins, de fresques aujourd'hui disséminés, et pour formuler un jugement sur un ensemble aussi important, il conviendrait d'en voir réunies tout au moins les pièces les plus caractéristiques. Pour atteindre la pensée constante qui dirigea les diverses réalisations de l'artiste, on en sera donc réduit à la méthode des approximations. C'est à ce titre que ces pages sont écrites.

Sans même toucher le fond du sujet — je veux dire la vraie signification de l'art de Servaes —, il saute aux yeux que ces huit dessins nous placent immédiatement devant certaines questions d'ordre artistique, entre autres : celle de l'illustration et celle de la rencontre de deux pensées, de deux sensibilités de race différente. La façon dont Servaes a répondu à ces deux questions permettra peut-être de mieux cerner la pensée centrale de son art.

A s'en tenir au sens qu'un certain nombre d'artistes contemporains attachent au mot d'*illustration*, il faudrait conclure que les dessins de Servaes pour *Jean-Luc* ne répondent pas aux exigences du genre. Peut-être les tenants d'un art non figuratif (ou abstrait) ont-ils raison, tout au moins en théorie, lorsqu'ils veulent réduire l'illustration d'un livre à un simple accompagnement, une sorte d'orchestration par des arabesques, des lignes, des entrelacs. Faut-il, comme ils le disent, renoncer à toute figuration plus ou moins naturaliste, sous prétexte que l'image figurative, en fixant une situation dans le temps et l'espace, immobilise l'attention et l'empêche de suivre le rythme d'une pensée d'écrivain ? Et sans doute, le rythme linéaire absolument dépouillé possède une souplesse et une liberté que n'a

plus généralement le dessin figuratif. Il resterait à voir si, dans la pratique, cette souplesse théorique se trouve souvent réalisée et surtout si elle parvient à éviter l'écueil de la formule froidement calculée où l'art véritable fera naufrage.

La question pourrait être discutée ; mais une telle discussion nous mènerait par trop loin de notre propos. Une chose reste certaine : que Servaes ne conçoit pas l'illustration dans le sens d'un art non figuratif. Nous verrons bientôt comment il répond à la principale objection faite par les tenants d'un art abstrait, en élaborant des dessins figuratifs très « actifs » qui, loin d'immobiliser la pensée, créent un rythme parallèle à celui du roman de Ramuz.

La seconde question préalable serait celle de la rencontre de deux sensibilités de race différente. La difficulté pouvait être ici d'autant plus aiguë que Ramuz et Servaes sont l'un et l'autre très attachés à leur terre. D'une certaine façon, le Valaisan et le Flamand ont toujours fait entrer comme composante, dans leurs créations artistiques, une certaine note de régionalisme. Régionalisme qui n'a rien d'étroit, sans doute, mais dont il faut tenir compte cependant. L'œuvre de Ramuz ne se conçoit pas sans la montagne, ni celle de Servaes sans les plaines de Flandre et le pays de la Lys. Mais parce que, chez l'un comme chez l'autre, les notes particulières du type racique et de la région ne sont que des manifestations de réalités beaucoup plus fondamentales — celles de l'être humain et de la nature créée —, le peintre flamand a pu réussir, dans une manière qui lui est propre, la paraphrase parfaitement fidèle d'un roman de la montagne valaisanne. La rencontre s'est opérée au-dessus du régionalisme anecdotique et particularisant, dans le climat universel de l'humain.

* * *

Résumer le roman de Ramuz serait le trahir. Comment réduire aux proportions d'un fait-divers banal et brutal l'histoire de ce pauvre homme, rude et tendre, rongé de soupçons d'abord, puis blessé au vif par l'évidence de la trahison de sa femme ? Persécuté, Jean-Luc l'est par le malheur qui le poursuit comme une fatalité antique. Son enfant — qu'il a gardé tandis qu'il chassait sa femme — meurt bientôt. Réfugié dans une demi-folie, Jean-Luc retrouve le bonheur réel en berçant dans ses bras un enfant illusoire. Mais Christine, la femme répudiée, revient au village ; et voici que, pour Jean-Luc, sa présence chasse le fantôme avec lequel il vivait dans le bonheur. Retrouver l'enfant, retrouver le bonheur : telle devient l'obsession. Celle-ci se transforme encore pour Jean-Luc, car l'obstacle qui l'empêche de retrouver l'enfant, c'est Christine. Et Christine n'est-elle

pas l'incarnation du mal, le Péché ? Ne sera-t-il pas obligé de détruire le mal ? L'obsession devient hallucinante. Jean-Luc interroge le grand Christ crucifié au bord de la route. Obtient-il réponse ? Pour détruire le péché, Jean-Luc mettra donc le feu au fenil où il vient d'enfermer sa femme ; puis, poursuivi par quatre hommes qui cherchent à l'arrêter, il se précipitera du haut d'un sommet pour s'écraser sur le roc.

Ce récit ne serait rien, pris en soi, s'il n'y avait la vérité criante de tous ces êtres simples, très près de leur terre ; et s'il n'y avait l'atmosphère de la montagne tragique, et tendre à ses heures. Cette atmosphère joue un rôle tellement important dans le récit de Ramuz que l'on comprendrait fort bien un illustrateur illuminant la narration par de simples paysages. Servaes aurait pu le faire. Le peintre qui a si souvent exprimé dans ses paysages flamands toute la gamme des émotions aurait certes pu traduire de cette même façon l'obscur développement du drame intérieur et extérieur pour le conduire au paroxysme tragique où s'achève le roman.

Il ne l'a pas fait. Dans ces dessins, le paysage se trouve réduit à des indications extrêmement sobres, tandis que la toute première place y est tenue par la figure humaine. Ici déjà pourrait se discerner un souci d'universaliser la portée du livre. Non seulement tout caractère anecdotique et local disparaît, mais les figures elles-mêmes sont ainsi vues et conçues qu'il est impossible de les localiser dans les limites d'une contrée ou d'une race. Montagnards valaisans ou paysans flamands ? Tout simplement, des hommes et des femmes.

Ceci nous permet de dégager de l'art de Servaes une tendance que l'artiste semble avoir sans cesse poursuivie : de s'élever au-dessus du particulier et de donner aux moindres figures comme aux choses les plus humbles une portée universelle. Dans le cas des illustrations pour Ramuz, cette façon de concevoir le dessin, tout en suivant fidèlement le rythme du récit, l'enrichit d'harmoniques qui se prolongent très loin et très profond.

Mais ceci n'est pas le seul élément qui rend si « actifs » les dessins pour *Jean-Luc*. Dans le roman de Ramuz, Servaes a choisi les moments qui sont, si je puis dire, les vraies charnières du drame. Les instants les plus lourds de possibilités.

Avec une concision, qui est du très grand art, ces huit dessins évoquent toute la gamme des pensées et des sentiments qui conduiront Jean-Luc à la catastrophe finale. En même temps, ils créent une atmosphère évoluant de la paisible quiétude d'une chaumière enclosant du bonheur, au dur tragique des pics dépouillés, décor chaotique de la mort de Jean-Luc. Suivons ces dessins, rapidement, mais pas à pas.

Dans une chambre pauvre mais pleine de bonheur intime, Jean-Luc sent le doute et l'hésitation s'emparer de son cœur. La paix est dans les

choses, mais l'inquiétude et le trouble sont déjà dans les âmes. L'obscurité de l'incertitude chez l'homme, et chez la femme, rentrée tard au foyer, la peur d'une coupable, incertaine de l'accueil qui lui sera fait (*1er dessin*).

Cependant Jean-Luc, qui n'a voulu retenir que les seuls indices favorables à son bonheur, rend toute sa tendresse à Christine qui s'est dévouée à le soigner. La paix menacée règne de nouveau dans la chaumière. La douceur des lumières et des ombres, la souplesse des lignes, l'harmonieuse construction des volumes disent la tendresse retrouvée (*dessin 2*).

Même joie dans le décor de la scène suivante (*dessin 3*), mais de nouveau la menace reparaît. Jean-Luc, image déjà hallucinante du malheureux persécuté, aveuglé par le grand voile blanc dont il s'est couvert la tête par jeu, cherche en tâtonnant la femme et son complice qui s'enfuient enlacés par la porte entr'ouverte.

L'épisode suivant conduira à la certitude et à la répudiation de Christine. Mais une fois de plus Servaes a choisi le moment qui prépare, de préférence à celui qui achève. Déjà dévêtue, la femme rentrée trop tard est sommée de jurer sur le Christ qu'elle n'est pas coupable (*dessin 4*). Un jeu singulièrement éloquent de lignes qui s'attirent et se repoussent mêle, au-dessus du crucifix posé sur la table, les mains impérieuses mais cependant implorantes de Jean-Luc et celles, horrifiées et récalcitrantes, de Christine. Cette anxiété du dessin prépare et contient déjà ce qui va suivre : la certitude acquise de la trahison et la répudiation de Christine, rejetée par son mari dans la grande nuit de la Montagne.

Alors va commencer l'obsession de Jean-Luc. L'enfant mort est là, couché dans son petit cercueil ouvert. Seul dans la chambre d'où le bonheur a fui, Jean-Luc angoissé, aveugle, tend les mains au-dessus du petit cadavre paisible. Retrouver l'enfant... Commencement de l'obsession et de la folie (*dessin 5*).

Et c'est bien un halluciné qui monte dans le soir vers le grand Crucifié. Son regard, ses mains, tout son corps tendu disent l'angoisse. « Est-ce qu'il faut ? Est-ce possible ? » Faut-il détruire le mal ; faut-il tuer ? (*dessin 6*). Le dessin de Servaes prépare la fin du chapitre de Ramuz : « ... tout à coup il se leva et revint à grands pas, hochant la tête ; il disait : « Il faut ! Il faut ! »

Le fenil en feu, brasier où se consume le corps de Christine ; et les flammes qui lèchent la silhouette tragique du justicier (*dessin 7*). Cet épisode pourrait être une terminaison si toute la composition, extrêmement mouvementée et le geste de fuite fortement esquissé par la silhouette de Jean-Luc n'impliquaient un développement inéluctable de l'action. Le rythme du dessin pousse au dénouement avec une force irrésistible.

Puis c'est la chute dans l'abîme. Un corps précipité de haut en bas ;

un pied qui bat l'air, une face renversée marquée par l'épouvante. Et dans une trouée violente de lumière, là-haut, les pics aigus et noirs, sinistres et menaçants. Ce dernier panneau de la paraphrase plastique n'est pas encore — pas plus que les sept dessins qui précèdent — le moment définitif où plus rien n'est attendu. Même cette fin prépare une suite qu'elle contient sans l'exprimer et que Ramuz racontera en quelques mots saisissants : « ... Ils trouvèrent Jean-Luc sur un banc de rochers... ils dirent : sa tête s'est fendue comme une noix ; la cervelle a sauté dehors. »

* * *

Si nous nous arrêtons aux huit dessins pour *Jean-Luc* c'est parce qu'ils peuvent aider à mieux comprendre l'œuvre de Servaes. Ils accentuent, ce nous semble, les caractères les plus fondamentaux de son art. La rencontre du peintre flamand avec l'œuvre du romancier valaisan, tout en lui imposant une discipline à laquelle il s'est consciencieusement soumis, lui a cependant permis de donner libre cours à son tempérament d'homme et d'artiste et de s'exprimer totalement.

En tout premier lieu, l'illustration d'un récit très sobre lui fut une occasion de traiter une même figure sous divers aspects, de considérer son évolution intérieure et, si je puis dire, d'esquisser les étapes successives d'un drame de l'âme. Presque dès les débuts de sa carrière, Servaes a particulièrement affectionné cette méthode, en étudiant sans cesse un même type ou un même paysage, en les considérant sous des angles divers ou sous des éclairages variés. De là ses multiples dessins de paysans flamands et ses abondantes séries de couchers de soleil sur les plaines de la Lys. Types d'une humanité simple, différant très peu les uns des autres ; paysages réduits aux éléments les moins variables : simples prétextes pour tenter de pénétrer autant que possible le mystère des hommes et celui des choses.

Ces études préliminaires, qui se situent un peu avant et après 1920 et qui furent sans cesse reprises tout au long de la carrière de l'artiste, ont déterminé certaines œuvres caractéristiques où la méthode de la série est appliquée systématiquement. C'est ainsi que nous aurons la série de dessins illustrant la « Passion » de Verschaeven, les 14 Stations du Chemin de la Croix au fusain, les douze toiles de la « Vie du Paysan », le Chemin de la Croix peint du Musée d'Utrecht, un peu plus tard la première « Vie de la Vierge »...

Quel serait, chez Servaes, le sens de cette prédilection ? A notre avis, l'artiste a voulu, dès ses débuts, scruter le vrai sens de la vie, des hommes et des choses créées. Son souci constant de se choisir les types et les thèmes les plus simples, et de les dépouiller ensuite de tous accessoires superflus,

apparaît comme la manifestation d'une tendance impérieuse à découvrir et à mettre en lumière ce qui se cache sous les apparences sensibles et qui donne à celles-ci leur vraie raison d'être et d'exister.

Les vraies sources où s'alimente son inspiration resteront toujours les grandes réalités de la vie qui, dans leur essence, sont universelles et au-dessus du temps : les réalités spirituelles, les attitudes d'âme. La joie comme la douleur, dans l'œuvre du peintre, se passent de complications et de subtilités. Les sentiments sont élémentaires, parce qu'ils plongent leurs racines dans ce qu'il y a de plus permanent en chacun de nous.

Quant à sa conception, l'œuvre de Servaes dans son ensemble est le fruit d'une vision dramatique de la vie et de la destinée humaines. Jamais travail artistique ne fut pris plus au sérieux. Même dans les toiles où les couleurs sont les plus chatoyantes, où les sentiments exprimés sont les plus joyeux, où les recherches de formes cadencées et d'harmonies brillantes sont le plus poussées, il reste une gravité et si je puis dire « un silence » qui écarte toute idée de jonglerie artistique et révèle la profondeur de l'inspiration.

Cela ne signifie pas que Servaes soit insensible à la beauté propre des formes matérielles, à la saveur des matières, à la caresse des couleurs. Bien loin de là. Cette insensibilité ou ce mépris, il ne les connut certes jamais. Jusque dans ses dessins les plus austères, où presque tout fut sacrifié à la violence de l'expression, il ne serait pas si difficile de relever les signes non équivoques d'un goût sensuel de la beauté de noirs somptueux et profonds.

Mais cette sensualité, cette sensibilité à la qualité des matières, sans lesquelles il serait difficile de rien comprendre à l'art des peintres flamands depuis Van Eyck, et même avant lui, jusqu'à nos jours, se trouve placée, chez Servaes, au service d'autre chose. Ne parlons pas d'*idée*, ce qui est toujours malencontreux en matière d'art et prête trop facilement à confusion. Disons plutôt que ce goût de la matière chez l'artiste est un des éléments constitutifs de sa vision créatrice ; un élément très important mais non le premier ni le plus actif. Il sert de support à une vision spirituelle, qu'il maintient d'ailleurs dans la réalité de l'être et de l'existence en la détournant autant de la fantaisie inconsistante que de l'abstraction systématique.

Nous croyons que l'amour sensible de la matière belle d'une part, et de l'autre l'élévation d'une conception de la vie et de l'homme ont ensemble contribué à assurer à Servaes une place à part dans l'art d'aujourd'hui. Comment, en effet, situer cet artiste, aussi peu académique et figé que possible, parmi toutes les tendances et toutes les écoles qui tentent, depuis plus de cinquante ans, d'imprimer un mouvement artificiel à l'art

d'une civilisation atteinte de sclérose sénile ? On peut affirmer sans crainte que Servaes n'appartient ni n'a jamais appartenu à aucune école. Le groupe de Laethem-Saint-Martin n'a jamais été une école : on en a surtout parlé lorsqu'il était désagrégé déjà.

Quant à l'expressionnisme tel que Servaes l'a pratiqué, il ne peut pas être considéré comme une école. Le terme même est extrêmement large, si large qu'on pourrait l'appliquer de quelque façon à presque tous les grands artistes de tous les temps.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que Servaes, au contraire de tant de bons artistes contemporains qui cherchent à élaborer des techniques nouvelles, ne semble jamais avoir éprouvé ce besoin. Dès les débuts de sa carrière artistique il a voulu se faire, pour ainsi dire, un instrument à sa main. Il a formé et sans cesse perfectionné sa manière propre, sans trop se soucier des points de contact qu'elle pouvait avoir avec celle des anciens ou des modernes. C'est à ce perfectionnement technique, et dans la ligne qu'il s'était choisie, que s'est bornée l'évolution artistique de Servaes au cours des trente ou quarante dernières années. Aussi les dessins pour *Jean-Luc* peuvent-ils être considérés comme le résultat d'un long et attentif travail de perfectionnement.

En étudiant cette œuvre d'aujourd'hui, je ne puis m'empêcher de revenir aux premières grandes créations où Servaes s'est affirmé il y a trente ans : sa Vie du Paysan et surtout son Chemin de la Croix au fusain. Et c'est en se reportant à ces œuvres déjà anciennes que l'on saisit mieux la genèse et le développement d'une création artistique singulièrement homogène et puissante.

Il est incontestable qu'à l'époque de son premier Chemin de la Croix, Servaes a cherché d'abord l'expression aussi forte et même violente que possible d'un sentiment, d'une émotion, d'une attitude intérieure. Ce fut vraiment de l'intérieur que jaillirent toutes ces formes, parfois torturées, tous ces rythmes, parfois heurtés, toutes ces oppositions violentes de noirs et de blancs. L'œuvre presque entière traduit la lutte, tantôt hésitante, tantôt douloureuse et dure, d'un artiste qui veut extérioriser de la façon la plus directe une poussée intérieure qui le force à créer. A regarder ce Chemin de la Croix, à la distance qui nous sépare déjà de cette œuvre, et à le comparer aux dessins d'aujourd'hui, il me paraît qu'à cette époque il y avait encore, chez Servaes, disproportion entre la puissance de l'inspiration artistique et les moyens techniques qui devaient la traduire. Cette inadéquation a pu rendre l'œuvre plus émouvante encore et plus directe ; il n'empêche qu'elle fut une pierre d'achoppement pour tous ceux qui recherchent avant tout dans une œuvre d'art, la perfection extérieure des formes, l'adresse technique, la facilité du métier.

Que s'est-il passé dans la suite ? Il est difficile de le préciser et je n'oserais rien affirmer dans l'impossibilité où l'on se trouve aujourd'hui d'étudier dans son ensemble une production artistique aussi considérable. Mais il me paraît que, délibérément ou non, Servaes a travaillé sans cesse à faire disparaître cette disproportion entre l'inspiration et les formes extérieures qui la traduisent. D'une façon plus précise : il a commencé depuis à donner plus de soin à l'étude attentive des formes, indépendamment de ce qu'elles expriment. Peut-être alors s'est-il davantage écarté des méthodes expressionnistes pour se rapprocher des tendances d'un art fortement attiré par la beauté décorative pure.

De là des raffinements de couleurs et de lumières et surtout, pour le dessin, une façon toujours plus subtile et si je puis dire : « plus peintre » de traiter le fusain, tantôt caressant à peine le papier, tantôt écrasant le charbon, parfois aussi marquant le contour d'un cerne appuyé et définitif.

Dans les œuvres qui ont suivi le premier Chemin de la Croix, on a pu remarquer alors un souci, non pas entièrement nouveau chez Servaes, mais certainement plus poussé, de balancer harmonieusement les lignes, d'équilibrer agréablement les volumes, d'élaborer des galbes parfaits et sans bavures. A l'équilibre heurté, extrêmement mouvant du premier Chemin de la Croix, a succédé — par exemple dans le Chemin de la Croix d'Orval — une mise en page très étudiée, sans trous ni points faibles. Un paisible statisme semble avoir remplacé le dynamisme violent des débuts.

Tout ceci ne constituait pas une manière ou une technique nouvelles. Mais la manière que Servaes avait choisie dès ses premiers dessins, il travaillait, semble-t-il, à l'assouplir, à l'enrichir, à lui donner une valeur et une beauté propres, indépendantes du contenu spirituel. Comment interpréter cette évolution ?

Je ne cacherai pas qu'en voyant la première fois les dessins pour le Chemin de la Croix d'Orval, et me souvenant des émouvantes violences des fusains du premier Chemin de la Croix, j'ai eu l'impression que la force intérieure de l'inspiration avait faibli. On pouvait se demander s'il était possible de poursuivre encore dans la voie de cette perfection des formes sans aboutir à la formule d'où la vie serait absente. La beauté des dessins d'Orval était une sorte d'aboutissement, une réussite qui ne se recommence pas, en art, sans se répéter.

Avec la série *Jean-Luc*, Servaes vient de prouver que la beauté plastique poursuivie et atteinte dans ses compositions d'Orval n'était pas, pour lui, une fin suffisante, et donnant ainsi l'exemple d'une conscience artistique assez rare, il a eu la force de renoncer à cette beauté acquise et paisiblement possédée, pour répondre plus fidèlement aux exigences de l'inspiration.

En présence des dessins pour Ramuz il devient inutile de rechercher

à quels mobiles l'artiste a pu obéir lorsqu'il faisait subir à sa manière artistique une transformation qui s'est esquissée dès les premières années qui suivirent la condamnation de son premier Chemin de la Croix et qu'il a poursuivie par un labeur de quelque vingt-cinq ans. Si l'évolution a été, d'une certaine façon que l'on comprend bien, orientée par les circonstances, il est bien certain que celles-ci furent pour Servaes une occasion d'acquérir la maîtrise technique dont il peut aujourd'hui user librement « comme n'en usant pas ». Tant il est vrai que « tout ce qui arrive est adorable ».

Irrésistiblement, devant les dessins pour *Jean-Luc*, on se sent reporté au premier Chemin de la Croix et à la Vie du Paysan. Même intensité de sentiment, même véhémence d'expression, même force intérieure qui plie les lignes, les masses, aux fins de l'expression. Mais tandis que l'on sentait, dans les œuvres anciennes, le combat parfois douloureux de « la main qui tremble » sous la force qui la pousse, il n'est plus trace maintenant d'hésitations ou de ces violences heurtées qui trahissent une impuissance, si passagère soit-elle. Avec *Jean-Luc*, même les violences (et Dieu sait s'il y en a) deviennent parfaitement harmonieuses et équilibrées. Une technique sûre de ses possibilités s'est placée délibérément au service d'une force intérieure et se laisse guider par ses impératifs.

* * *

A la réflexion, ce qui étonne le plus dans les dessins pour *Jean-Luc*, c'est peut-être la qualité et la jeunesse de leur inspiration, jointes à la maturité de la manière. Aucune usure, aucune fatigue, mais aussi : aucune redite. Le recueillement du sentiment est peut-être de même qualité dans les dessins d'aujourd'hui (1er et 2e dessins surtout) et dans les tableaux de la Vie du Paysan ; le tragique y est de même intensité que dans les Stations du premier Chemin de la Croix. Cependant ce n'est pas le même recueillement ni surtout le même tragique.

Il est étonnant que Servaes, qui a toujours choisi les thèmes les plus simples et dont l'inspiration s'est alimentée aux sentiments humains et aux attitudes d'âme les moins compliqués, ait pu reprendre sans cesse ces mêmes thèmes et exprimer ces mêmes sentiments sans se répéter et sans vieillir.

Ceci ne saurait être une simple question de technique ; et seule l'inspiration peut rendre compte de cette extraordinaire réussite. C'est ici, croyons-nous, que Servaes se détache nettement de l'art contemporain et se situe à une place absolument à part. Loin de chercher dans les subtilités de la technique un renouvellement, il semble avoir eu comme

principal souci d'intensifier la vie de son art par un contact plus étroit et plus direct aux sources de l'inspiration. Comment aurait-il pu édifier un ensemble artistique aussi considérable sur des thèmes, des types, des sentiments aussi simples, s'il n'avait pénétré ces choses élémentaires jusque dans leurs profondeurs ? Comment aurait-il, ayant réalisé la perfection plastique d'Orval, renoncé à la facilité de la recommencer, pour être plus fidèle à la force intérieure qui le poussait ?

D'autres artistes ont pu avoir comme lui une vision tragique de la destinée humaine ; aucun ne semble, plus que lui, avoir vécu sa vision, corps et âme.

Louis VAN DEN BOSSCHE

Note sur l'origine et la transmission du pouvoir politique [1]

Nous signalerons brièvement : 1° la doctrine de saint THOMAS et de ses disciples ; 2° l'enseignement des derniers papes ; 3° quelques précisions apportées récemment par des philosophes chrétiens.

1. Quand saint THOMAS demande si la raison de n'importe qui peut légiférer, I-II, qu. 90, a. 3, il répond : « La loi vise d'abord et principalement l'ordre au bien commun. Or, ordonner quelque chose au bien commun est affaire, ou de la multitude tout entière, ou de la personne qui est vicaire de toute la multitude, *vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis*. C'est pourquoi établir la loi, ou bien appartient à la multitude tout entière, ou bien appartient à la personne publique qui a charge de toute la multitude. Aussi bien, dans tous les autres domaines, ordonner à une fin est affaire de celui que cette fin concerne en propre. » Plus loin, I-II, qu. 97, a. 3, il explique que « dans une multitude libre, qui peut se donner à elle-même sa loi, le consentement de la multitude dans une observance, manifesté par la coutume, a plus de poids que l'autorité du chef, qui ne peut légiférer que dans la mesure où il personnifie la multitude, *in quantum gerit personem multitudinis* » ; au contraire, dans une multitude qui n'est pas libre de se donner à elle-même sa loi — qu'on songe à un peuple définitivement conquis —, la coutume n'obtient force de loi que dans la mesure où elle est tolérée par le législateur. Dans II-II, qu. 10, a. 10, il est dit que les diverses formes du dominium et du pouvoir politique relèvent du droit positif humain, *dominium et praelatio introducta sunt ex jure humano*. Ce qui résulte clairement de ces trois textes, c'est que, bien que la vie en société et l'autorité politique soient de droit naturel, ceux en qui réside normalement cette autorité politique sont les vicaires de la multitude.

CAJETAN a scruté ce problème avec acuité. *In* II-II, qu. 50, a. 1, il écrit : « Le choix d'une constitution n'est pas un acte de gouvernement, mais un acte antérieur à toute forme de gouvernement, *electio regiminis non est pars regiminis, sed praevium ad omnem speciem regiminis*. De droit naturel,

---

[1] Cette note est destinée à remplacer, dans la version anglaise, la note 1 de l'*Eglise du Verbe incarné*, t. I, p. 514.

c'est au peuple de choisir si la constitution sera populaire, aristocratique, royale, *ad electionem siquidem populi spectat, secundum naturale jus, an populare an optimatum an regale sit futurum regimen.* » Il faut prendre garde que « le mot peuple a deux sens : il peut désigner soit le *peuple* lui-même, soit un *régime populaire.* Le régime royal dépend de l'élection du *peuple* qui transfère sur lui ses suffrages et sa puissance, et c'est pourquoi on dit qu'il est vicaire du peuple, *regimen regium a populi quidem electione dependet, qui vota sua et potestatem in eum transtulerunt, et propterea vices populi gerere dicitur.* Mais le régime royal — tenu pour le régime par excellence — ne dépend pas du *régime populaire,* c'est l'inverse qui, selon saint Thomas, serait vrai ; et il n'en est pas le vicaire. » Ainsi le pouvoir de la multitude tout entière, c'est le pouvoir *constituant* qui fixe, par la coutume ou par le vote, le statut politique ; le pouvoir de celui qui est son gérant, son vicaire, c'est le pouvoir de *régir* qui, dans les limites prévues par le statut politique, exercera les fonctions législatives, judiciaires, coercitives. Dans son *Apologia de comparata auctoritate papae et concilii,* chap. XIV, nos 562-564, Cajetan oppose le pouvoir royal au pouvoir papal : « Les rois sont ministres de Dieu non immédiatement, mais bien en étant vicaires de la multitude. Il en est tout autrement du pape, vicaire non de la multitude, mais de Jésus-Christ. » Que le roi soit créé par le peuple selon le droit naturel comme Saül, ou donné par Dieu miraculeusement comme David, c'est le peuple et son pouvoir qu'il représente, c'est du peuple qu'il est vicaire, non de Dieu immédiatement. Quant au pape, qu'il soit désigné immédiatement par le Christ ou médiatement par l'Eglise, ce qu'il représente n'est ni le pouvoir du peuple ecclésial ni le sien propre, mais immédiatement le pouvoir du Christ, c'est du Christ seul qu'il est vicaire immédiatement. « Entre le roi et le pape, voici la différence. Le pouvoir royal en droit naturel est d'abord dans le peuple et il dérive du peuple au roi. Mais le pouvoir papal est au-dessus de la nature, et par un droit divin il réside d'abord dans une personne unique, non dans la communauté. »

La même doctrine est proposée comme traditionnelle et expliquée par saint BELLARMIN, *De membris Ecclesiae militantis,* livre III, *De laicis,* chap. VI : 1° le pouvoir politique considéré en général, et sans descendre encore à ses formes particulières : monarchie, aristocratie, démocratie, vient immédiatement de Dieu, auteur de notre nature ; il est de droit naturel : qu'ils le veuillent ou non, les hommes doivent y consentir sous peine de périr ; d'où le mot de saint Paul, Rom., XIII, 2 : *Qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre voulu de Dieu ;* 2° de par le droit naturel, ce pouvoir réside immédiatement dans la multitude ; 3° mais la multitude, ne pouvant l'exercer elle-même, est tenue en droit naturel de le transférer à un ou plusieurs sujets ; 4° les différents régimes : monarchie, aristocratie, démocratie, sont de droit des gens, non de droit naturel ; ils dépendent du consentement de la multitude, qui peut quitter l'un pour l'autre ; ils viennent de Dieu médiatement, moyennant l'œuvre de raison ; 5° voici les différences

entre le pouvoir politique et le pouvoir ecclésiastique : *a*) immédiatement le pouvoir politique réside dans la multitude, et le pouvoir ecclésiastique dans une unique personne humaine ; *b*) considéré en général, le pouvoir politique est de droit divin, considéré en particulier, il est de droit des gens ; tandis que le pouvoir ecclésiastique est de toutes façons de droit divin et vient immédiatement de Dieu. En défendant les thèses des *Controverses* dans son *Apologie* contre Jacques Ier d'Angleterre, Bellarmin rappelle encore que, lorsque le peuple s'est donné un chef légitime, il est tenu de lui obéir.

SUAREZ, dans sa *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*, livre III, chap. II et III, édit. Vivès, t. XXIV, p. 206 et suiv., oppose à son tour ces thèses traditionnelles à la théorie de Jacques Ier sur le droit divin des rois : 1° le pouvoir civil suprême est conféré par Dieu immédiatement à la seule communauté parfaite ; 2° en ce sens, c'est-à-dire en faisant abstraction des divers régimes particuliers, on peut dire que la démocratie est de droit naturel ; 3° c'est par médiation de la volonté humaine que le principat politique est conféré au monarque ; 4° dans une transmission de pouvoir la volonté humaine peut intervenir de deux manières : *a*) par simple désignation de la personne à qui le pouvoir passe tel qu'il est institué par Dieu : la succession des papes désignés par l'Eglise est ainsi de droit divin ; *b*) par libre détermination du pouvoir lui-même, *per novam donationem ultra designationem personae :* l'établissement du roi par le consentement du peuple est ainsi de droit humain ; sur la société qui est de droit naturel et les formes du *dominium* qui sont de droit humain, Suarez renvoie à saint Thomas, II-II, qu. 10, a. 10 ; 5° Jacques Ier reprochait à Bellarmin de soutenir que le peuple, lorsqu'il transfère son pouvoir au roi, le garde *in habitu*, en vue de pouvoir l'exercer en certains cas ; mais, répond Suarez, si le peuple garde le pouvoir *in habitu*, c'est pour ne l'exercer que dans la mesure où la constitution le prévoit, non arbitrairement. Le peuple ne peut restreindre le pouvoir transmis au roi, ni abroger ses lois justes. Bref, la théorie d'après laquelle les chefs doivent obéir *ad nutum* au peuple, qui commande toujours et n'obéit jamais, et qu'on a appelée récemment la théorie du « gouvernement-cocher-de-fiacre » est écartée.

C'est sur le désir du souverain pontife que Suarez, et avant lui Bellarmin, dénoncent l'erreur du roi Jacques d'Angleterre.

2. Quel est l'enseignement des derniers papes ?

PIE IX s'oppose dans le *Syllabus* à ceux qui, divinisant l'humanité, la regardent comme étant à elle-même sa propre règle : « Il n'est pas du tout requis que les lois humaines se conforment au droit naturel ou reçoivent de Dieu le pouvoir d'obliger. — Le droit consiste dans le fait matériel. — L'autorité n'est autre chose que la somme du nombre et des forces matérielles. — Il est permis de refuser l'obéissance aux chefs légitimes et de se rebeller contre eux. » Prop., 56, 59, 60, 63 ; Denz., nos 1756, 1759, 1760, 1763.

Telle est la perspective dans laquelle LÉON XIII écrit l'Encyclique

Diuturnum illud, 29 juin 1881. En attaquant l'Eglise, dit-il, on a ruiné en même temps la vraie doctrine du pouvoir politique. Il est faux que le peuple soit la source de tout pouvoir. Il est faux que l'autorité réside en lui, sans pouvoir en sortir pour exister en des chefs responsables, en sorte qu'il commanderait toujours sans obéir jamais : « Bon nombre de nos contemporains, marchant sur les traces de ceux qui, au siècle dernier, se sont décerné le titre de philosophes, prétendent que le pouvoir vient du peuple, que ceux qui l'exercent dans la cité n'en sont jamais les *détenteurs*, qu'ils ne sont que les *mandataires* du peuple, de soi révocables par la volonté de ce même peuple, *potestatem... non uti suam geri, sed ut a populo sibi mandatam.* » La vérité est que la source de toute autorité est en Dieu. C'est lui qui a voulu la nature humaine sociable, et donc l'autorité politique. Le pouvoir politique légitime, qui réside dans les chefs, dérive de Dieu même. Le peuple est tenu en conscience de leur obéir. Ceci posé, et c'est l'essentiel du message pontifical, il reste à rappeler que les peuples peuvent intervenir pour choisir soit leurs chefs, soit les régimes politiques qui leur conviennent. Ici se place un texte de Léon XIII, qui ne semble pas se référer à la doctrine des théologiens que nous avons cités, sans néanmoins la répudier. On se souvient que, selon cette doctrine, la transmission du pouvoir peut se faire de deux manières : *a*) par pure *désignation* du sujet à qui Dieu transmet immédiatement l'autorité : ainsi dans l'élection des papes ; *populus solum eligens, Deus auctoritatem immediate conferens ; b*) par libre *détermination* du pouvoir dérivé de Dieu : ainsi les peuples choisissent leurs chefs et s'organisent en monarchie, aristocratie, démocratie ; *populus eligens et determinans, Deus auctoritatem mediate conferens.* Le texte de *Diuturnum* ne paraît prévoir qu'un seul mode de transmission, qui vaudrait tant pour la société civile que pour la société ecclésiale : « Le choix de la multitude *désigne* le chef, il ne *confère* pas les droits du principat politique, *designatur princeps, non conferuntur jura principatus ;* le pouvoir n'est pas délégué, on détermine qui l'exercera, *neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum.* » Pourtant la préoccupation de Léon XIII n'est pas ici — aucun indice ne permet de le supposer, et il l'a déclaré plus tard oralement —, de réprouver la longue tradition théologique illustrée par saint Thomas et Cajetan, saint Bellarmin et Suarez, suivant laquelle le pouvoir politique dérive de Dieu au peuple et du peuple à ses chefs, en qui il réside. Elle est uniquement, tout le contexte le prouve, de prévenir l'aberration de ceux qui nient que l'autorité temporelle vienne de Dieu, et qui mettent la source du pouvoir politique, non pas en Dieu, mais dans la multitude elle-même et dans le nombre. Ce que le pape condamne, c'est une désignation populaire qui se prétendrait *créatrice* du pouvoir, mais non pas une désignation populaire qui *transmet* à ses chefs, en le *déterminant*, un pouvoir venant de Dieu et passant par le peuple.

Il faut transcrire à cet endroit un passage de la lettre de Pie X sur le *Sillon*, 25 août 1910 : « Le *Sillon* place primordialement l'autorité publique dans le peuple, de qui elle dérive ensuite aux gouvernants, de telle façon

cependant qu'elle continue à résider en lui. Or Léon XIII a formellement condamné cette doctrine. » Suit le premier texte de *Diuturnum illud* rapporté plus haut. Pie X continue : « Sans doute le *Sillon* fait descendre de Dieu cette autorité qu'il place d'abord dans le peuple, mais de telle sorte — le pape cite Marc Sangnier — *qu'elle remonte d'en bas pour aller en haut, tandis que, dans l'organisation de l'Eglise, le pouvoir descend d'en haut pour aller en bas.* Mais outre qu'il est anormal que la délégation monte, puisqu'il est de sa nature de descendre, Léon XIII a réfuté par avance cette tentative de conciliation de la doctrine catholique avec l'erreur du philosophisme.» Suit le second texte de *Diuturnum* cité plus haut. Comment entendre ces passages ? Notons d'abord que les théologiens parlent plutôt de « dérivation » et de « transmission » que de « délégation » du pouvoir : rien n'empêche que, par dérivation et transmission, le pouvoir monte du peuple à ses chefs. Disons ensuite que, si la doctrine théologique traditionnelle — qui enseigne que le pouvoir politique vient de Dieu, passe par le peuple et remonte aux chefs et aux régimes qu'il se donne —, semble touchée dans la lettre sur le *Sillon*, ce ne peut être pour *elle-même* ; c'est uniquement dans la mesure où certains ont tenté de l'amalgamer avec l' « erreur du philosophisme » et de l'*utiliser* au profit d'un mouvement, sans doute généreux dans son principe, mais dont le document pontifical signale les déviations ultérieures.

Si l'on conservait encore un doute sur la justesse de cette interprétation, il serait pleinement dissipé par le plus récent des documents pontificaux en ces matières, l'*Allocution* de Pie XII aux auditeurs de Rote, 2 octobre 1945, *Acta Apost. Sedis*, 1945, pp. 256-262 : « Si l'on a présente à l'esprit la thèse préférée de la démocratie — thèse que de grands penseurs chrétiens ont défendue en tout temps —, à savoir que le sujet du pouvoir civil qui dérive de Dieu est originairement le peuple, non certes la « masse », *vale a dire che il soggetto originario del potere civile derivante da Dio è il popolo, non già la « massa »*, la distinction entre l'Eglise et l'Etat, même démocratique, devient toujours plus nette... Le pouvoir ecclésiastique est, en effet, essentiellement différent du pouvoir civil... L'origine de l'Eglise, au contraire de celle de l'Etat, ne relève pas du droit naturel... L'Eglise dérive d'un acte positif de Dieu, par-delà et par-dessus le caractère social de l'homme, mais en parfaite harmonie avec celui-ci... Sur un point surtout cette différence fondamentale apparaît manifeste. La fondation de l'Eglise comme société s'est effectuée, contrairement à la formation de l'Etat, non de bas en haut, mais de haut en bas, *la fondazione della Chiesa come società si è effettuata, contrariamente all'origine dello Stato, non dal basso all'alto, ma dall'alto al basso.* Cela veut dire que le Christ, qui dans son Eglise a instauré sur terre le Royaume de Dieu annoncé par lui et destiné à tous les hommes de tous les temps, n'a pas confié à la communauté des fidèles la mission de maître, de prêtre et de pasteur qu'il avait reçue du Père pour le salut du genre humain, mais l'a communiquée à un collège d'apôtres ou d'envoyés choisis par lui, afin que par leur prédication leur ministère sacerdotal, leur pouvoir social respectif, ils fissent

entrer dans l'Eglise la multitude des fidèles pour les sanctifier, les illuminer et les conduire à la pleine maturité des disciples du Christ... Dans l'Eglise, à la différence de l'Etat, le sujet primordial du pouvoir, le juge suprême, l'ultime instance n'est jamais la communauté des fidèles, *nella Chiesa, altrimenti che nello Stato, il soggetto primordiale del potere... non è mai la comunità dei fideli.* Il n'y a donc pas et il ne peut pas y avoir, dans l'Eglise telle qu'elle a été fondée par le Christ, de tribunal populaire ou de pouvoir judiciaire émanant du peuple. » Ainsi la société politique s'organise juridictionnellement de bas en haut, tandis que l'Eglise s'organise juridictionnellement de haut en bas ; le sujet primordial du pouvoir est d'une part le peuple, d'autre part le vicaire du Christ. Ajoutons que « la thèse préférée de la *démocratie* » pour parler comme Pie XII, est en même temps la thèse de ceux qui, comme saint Thomas, II-II, qu. 50, a. 1, et Cajetan, tiennent la *monarchie* pour le plus parfait des régimes. Ce qu'elle ruine par la base, c'est la théorie du droit divin des rois soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament, suivant laquelle les rois seraient vicaires de Dieu, non du peuple ; et la théorie du droit divin de n'importe lequel des régimes politiques.

3. La doctrine scolastique de la transmission du pouvoir politique a été reprise et approfondie récemment aux Etats-Unis, notamment dans deux importants ouvrages de philosophie politique, l'un de Jacques Maritain, *Man and the State*, l'autre de Yves Simon, *Philosophy of democratic government*, publiés tous deux en 1951 par The University of Chicago Press, Chicago.

C'est au chapitre v de son livre, intitulé *The democratic charter*, que J. MARITAIN aborde directement le problème. Mais cette étude est éclairée par les importantes mises au point qui l'ont précédée : distinction nette entre le *corps* ou *société politique*, qui est le tout, et l'*Etat* qui n'est qu'une partie, la partie principale de ce tout ; substitution de la notion de *principat* politique à la notion moderne aberrante de *souveraineté* politique, conçue comme un droit naturel, inné, inaliénable à un pouvoir suprême qui serait séparé et au-dessus de ses sujets ; distinction entre *pouvoir*, ou force par laquelle vous pouvez obliger les autres à vous obéir, et *autorité*, ou droit de régir et d'être obéi par les autres — le pouvoir requérant l'autorité, sans laquelle il est tyrannie, etc. Sur le point précis qui nous occupe, il faut dire : 1° Quel que soit le régime politique, l'autorité dérive du consentement du peuple et de son droit à se gouverner lui-même, elle monte de la base jusqu'au sommet de la structure du corps politique, mais elle a sa source première dans l'Auteur de notre nature ; 2° l'autorité est mise par Dieu dans le peuple d'une manière non pas seulement passagère et transitoire mais *inhérente*, il la transmet à ses gouvernants en agissant non pas comme un pur instrument, mais comme une *cause seconde ;* 3° le peuple ne perd pas l'autorité ou le droit qu'il transmet à ses gouvernants, il continue de *posséder* ce droit d'une façon permanente ; ce à quoi il renonce, c'est à un

certain *exercice* ultérieur de ce droit — sauf dans les cas particuliers d'une initiative ou d'un *referendum* populaire — ; pour autant il ne commande pas à ses gouvernants, il est tenu en conscience de leur obéir ; 4° la vicariance n'appauvrit pas le sujet premier d'un droit, je peux investir un autre homme de mon droit sans en perdre la possession, si cet homme reçoit ce droit d'une manière vicaire — comme mon vicaire ; en outre, le droit d'une personne et le droit de son vicaire ne s'additionnent pas — le droit du pape ne s'additionne pas à celui du Christ —, la vicariance est une transparence.

Le chapitre III du livre d'Yves SIMON, intitulé *Sovereignty in democracy*, discute, avec grande clarté, trois théories : 1° *la théorie du gouvernement-cocher-de-fiacre* : nul homme ne peut exiger d'un autre l'obéissance. Il ne faut obéir qu'à soi-même. Le peuple, même quand il le voudrait, ne peut se dépouiller de son droit incommunicable de légiférer. Il ne communique que le pouvoir exécutif, et encore de telle sorte que « les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple mais ses officiers ». Ces paroles sont de Rousseau, *Contrat social*, livre II, chap. VII, livre III, chap. XVIII, mais la théorie dont nous parlons ne représente qu'un aspect de sa philosophie politique ; 2° *la théorie du droit divin*, ou théorie de la désignation : l'homme désigne un sujet, Dieu exclusivement, immédiatement, confère l'autorité. Ainsi l'Eglise désigne le pape. Ainsi, selon le roi Jacques en Angleterre, selon Bossuet en France qui s'applique à justifier l'absolutisme de Louis XIV, le peuple désigne le sujet du pouvoir royal ; 3° *la théorie de la transmission*, qui est celle de saint Thomas, de Cajetan, de saint Bellarmin, de Suarez, et qui vaut pour tout gouvernement politique, qu'il soit ou ne soit pas démocratique.

Fribourg, 22 juillet 1952

CHARLES JOURNET

Bibliographies

CHARLES MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, Témoignages littéraires, Casterman éd., Tournai-Paris, 1948, 378 pages.

Le message supraculturel de l'Evangile a trouvé dans la culture classique en ce qu'elle contenait d'authentiquement humain un merveilleux instrument d'expression. Mais en outre ce message devait féconder la culture qui naîtrait sous son ciel. Ainsi un double rapport s'établit : entre christianisme et monde antique, entre ce même monde et civilisation chrétienne. C'est à ce dernier plan que se situe l'ouvrage de M. Moeller. Tout réduire à un simple processus de filiation ou à l'inverse à une radicale opposition relève d'un schématisme arbitraire. C'est pourquoi excellente est la méthode ici recommandée qui fait appel à la littérature comparée. Il s'agira de déceler dans les grands chefs-d'œuvre littéraires quelles sont les influences de la vision chrétienne de l'homme, comment s'y laisse percevoir l'accent nouveau du christianisme et de se demander si l'héllenisme en aurait eu quelque obscur pressentiment.

Malheureusement, confronté à ce programme ambitieux et d'un riche dessein, le livre déçoit : un manque d'élaboration des idées, un souci didactique trop visible conduisent à de rapides simplifications peu respectueuses des nuances ; de plus des fautes de goût et je ne sais quel ton de conversation débonnaire nous ramènent sans cesse en deçà du plan où se situent les grands thèmes traités.

Trois parties, chacune en forme de dyptique, divisent l'ouvrage : le problème du mal tel que le posent Homère et les tragiques ; puis par antithèse le thème du péché chez Shakespeare, Racine, Dostoïewski. Le problème de la souffrance est ensuite abordé : paradoxe du « juste souffrant » dans la tragédie grecque, « sacre de l'homme » par la souffrance chez Shakespeare et Dostoïewski ; enfin le mystère de la mort : deux tendances antiques, exprimées dans l'Hadès homérique et l'au-delà selon Platon, Ciceron et Virgile, sont comparées avec le Paradis de Lumière tel que le décrit Dante dont on regrette que les larges citations soient empruntées à une traduction qui les défigure.

Souhaitons que ce beau sujet d'un intérêt évident pour la philosophie morale soit repris selon la méthode même que l'auteur a le mérite d'avoir préconisée.

P. Marie-Martin Cottier, O. P.

EDMOND BEAUJON, *Acte et passion du héros ;* Essai sur l'actualité d'Homère, La Baconnière éd., Boudry, 1948, 229 pp.

Nous aimons l'angle de vision de M. Beaujon, il révèle une méditation profonde sur la valeur de l'humanisme. De sa confrontation avec un chef-d'œuvre classique, notre esprit est vitalement fécondé, de sorte que le commentaire qu'il produira aura la marque d'une création — création de type artistique dans le cas d'un poète comme l'est avant tout M. Beaujon. En tant qu'elle déclenche en nous une réponse vivante, l'œuvre doit être dite actuelle, et cette actualité nous est rendue présente par un témoignage. « Un témoignage, écrit l'auteur, s'il est porté d'une façon suffisamment sincère et dépouillée, risque d'avoir une signification qui ne soit pas strictement individuelle, ou, comme on dit, subjective. De même que tout langage vise à la communication, toute forme individuelle qui présente un style tend à la signification générale » (p. 15). Nous nous trouvons donc devant une interprétation originale d'Homère ou, si l'on préfère, devant un poème au second degré, un harmonique, par lui suscité. Si nous ne souscrivons pas à toutes les affirmations de l'ouvrage, nous soulignerons le sens de la forme qui y transparaît, celui de la contemplation, restreinte, il est vrai, à la contemplation esthétique. Transcrivons cette belle formule, qui dans une langue non philosophique, décèle une riche intuition : « Connaître, c'est exister dans l'objet que l'on pénètre par l'esprit, c'est faire acte de présence commune avec lui » (p. 154).

P. Marie-Martin Cottier, O. P.

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., 2 Boulevard des Philosophes, Genève.

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.