

# NOVA<sub>ET</sub> VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

|                                                                                                                            |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| JACQUES MARITAIN • <i>Innocence et chance de Dante</i> . . . . .                                                           | 1  |
| MARIE-MARTIN COTTIER, O. P. • <i>Le néo-marxisme d'Antonio Gramsci</i> . . . . .                                           | 23 |
| LUCIEN MÉROZ • <i>Initiation et réalisation spirituelle selon René Guénon, Un maître de la pensée ésotérique</i> . . . . . | 39 |

## NOTES ET CHRONIQUES

|                                                                                                          |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| CHARLES JOURNET • <i>L'immaculée Conception dans l'écriture et dans la tradition orientale</i> . . . . . | 53 |
| CHARLES JOURNET • <i>Sur le droit de baptiser les petits enfants</i> . . . . .                           | 69 |
| MARC EIGELDINGER • <i>Sur la peinture de Pierre-Eugène Bouvier</i> . . . . .                             | 72 |
| <i>Additions et corrections au tome premier de « L'Eglise du Verbe incarné »</i> . . . . .               | 76 |

BIBLIOGRAPHIES • Oscar Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr* • Sören Kierkegaard, *Discours chrétiens* • Alexis Hackel, *Les icônes dans l'Eglise d'Orient* • Antonio Gramsci, *Letteratura e Vita Nazionale*.

XXVIII<sup>E</sup> ANNÉE - N° 1 - JANVIER - MARS 1953





## Innocence et chance de Dante<sup>1</sup>

### I

1. Quand nous méditons sur la grandeur unique de la *Comédie*, sa perspective cosmique, la manière souveraine dont s'unissent en elle la mélodie intérieure, l'action, le thème et le nombre, notre admiration s'en va, bien sûr, au génie de Dante, mais aussi à sa chance.

Un Français a dit que le génie est *une longue patience*. C'était sans doute vrai. Mais la longue patience et l'obstination forcenée au travail dépendent elles-mêmes d'une source plus profonde. Aussi complexe que puisse être l'obscurité réalité signifiée par ce mot, le génie est essentiellement affaire d'une intuition poétique qui prend forme dans les recès inaccessibles de l'âme à un exceptionnel degré de profondeur. Est-il question de désigner la qualité propre qui caractérise ces régions créatrices, nous sommes bien embarrassés de trouver un nom convenable. Le terme le moins déficient que je puis suggérer est celui d'*innocence créatrice*. L'innocence créatrice, qui fait un avec le pouvoir désentravé et la liberté de l'intuition poétique, est, me semble-t-il, l'aspect le plus profond du génie de Dante.

---

<sup>1</sup> L'étude *Dante's innocence and luck*, dont nous essayons ici une version française, a paru dans le n° 2 de *The Kenyon Review*, 1952, composé sous la direction de Francis Fergusson, et tout entier consacré à Dante. Elle appartient au dernier chapitre d'un grand ouvrage intitulé : *L'intuition créatrice dans la poésie et les arts plastiques*, où Jacques Maritain fait la synthèse magistrale de plus de trente années de recherches sur la philosophie de la création poétique et de l'œuvre d'art. Voici les titres des chapitres de cet ouvrage — écrit en anglais, comment s'en consoler ? — où sont cités dans une égale proportion les poètes français et les poètes anglais, qu'illustreront de nombreuses reproductions, et qui paraîtra en 1953 : 1. *Poésie, hommes, choses* ; 2. *L'art, vertu de l'intellect pratique* ; 3. *La vie préconsciente de l'intellect* ; 4. *L'intuition créatrice et la connaissance poétique* ; 5. *Poésie et beauté* ; 6. *Beauté et peinture moderne* ; 7. *Expérience poétique et sens poétique* ; 8. *Intériorisation de la musique* ; 9. *Les trois épiphanies de l'intuition créatrice*. Ces trois épiphanies, qui sont encore indissociées dans la *Divine Comédie*, sont le sens poétique, qui doit être aujourd'hui l'âme du Poème ; l'action ou thème, qui doit être aujourd'hui l'âme du Drame, du Théâtre ; le nombre, ou expansion harmonique, qui doit être aujourd'hui l'âme du Roman. (*N. d. l. R.*)

Le mot d'innocence connote deux choses. La première est la *naïveté*, cette espèce de simplicité totale et de confiance à regarder les choses, dont l'intelligence à son plus haut degré de vitalité ou dans son enfantine ignorance est seule capable, et qui, comme la charité dont il est parlé dans saint Paul, croit comme on respire, « croit toutes choses ».

Comment pourrait-on parler, si l'on ne croit pas ? La confiance native, consubstantielle à son propre être (*la bêtise*, disait Baudelaire, qui cachait sa vraie pensée sous la révolte ironique du dandysme du XIX<sup>e</sup> siècle) avec laquelle chaque grand poète *croit toutes choses* — non seulement toutes celles que lui apporte l'expérience poétique, mais aussi tout ce qui, dans le monde et en lui, est pour lui nourriture ou soutien, et tout signe et indication que lui donnent les événements, et son propre sentiment, et son propre besoin de dire l'indicible vérité qui est en lui — est portée chez Dante à un point de certitude adamantine. Il n'a de doute sur rien. Il semble toujours exempt du doute qui trouble tant de grands poètes au sujet de leur propre œuvre.

Et le sentiment qu'a chaque grand poète — même dans la détresse de la nuit — d'une certaine blessure qui a délivré en lui la source créatrice, et qui l'a séparé des autres hommes (par les rêves et le détachement de l'enfance ou par quelque durable désespoir) est porté chez Dante à un point de conscience parfaitement lucide. Il connaît sa blessure et il croit en elle ; et il la chérit. Béatrice a fait cela. Le mieux que nous puissions faire est d'accepter son témoignage tel qu'il est donné. Les freudiens peuvent reconstituer selon leur méthode la sublimation de l'expérience qu'il a éprouvée en voyant une fillette de neuf ans quand il en avait neuf. Ce qui nous importe est le fait que ce trauma, pénétrant jusqu'au centre même des pouvoirs de l'esprit, a fait de son rapport à Béatrice la vérité personnelle inébranlable dont son intuition poétique vivra, le nid de son émotion créatrice, la *foi* fondamentale au travers de laquelle toutes les réalités du monde visible et invisible éveilleront sa subjectivité créatrice. Si, en vertu de la magie de l'imagination et du symbole, Béatrice allait pouvoir devenir, tout en restant elle-même, une constellation des suprêmes lumières spirituelles, c'est parce que toute chose révélée à Dante dans la nuit de sa connaissance poétique, lui était révélée dans et à travers son amour pour elle — qui lui était présente en imagination, mais qui lui donnait toujours le choc originel — et en



continuité avec l'intuition primordiale qui lui avait découvert obscurément la grâce féminine et qui avait éveillé son premier désir.

Aussi transformée symboliquement qu'elle puisse être, Béatrice n'est jamais pour Dante un symbole ou une allégorie. Elle *est*, à la fois, elle-même et ce qu'elle signifie. La naïveté bénie de Dante est si profonde que — au niveau préconscient de la créativité, dans les recès nocturnes les plus profonds de l'intuition poétique — il croit actuellement à cette unique et multiple identité. Sans cette foi centrale toute sa poésie l'aurait abandonné. Sa naïveté est telle qu'il croit que son amour pour Béatrice est, en soi-même comme à la face de tous les hommes, une chose aussi importante que le ciel et la terre. Cette naïveté, qui « croit toutes choses », est si hardie, si audacieuse, que rien ne lui semble plus naturel que d'exalter au paradis, parce qu'un jour sa chair a brûlé pour elle, une jeune fille qui sera comme une incarnation de la connaissance théologique — dans les yeux de laquelle se refléteront l'humanité et la divinité du Christ — ; et de la foi illuminée par les dons contemplatifs ; et du conseil inspiré guidant l'âme vers les régions de la vision béatifique. Virgile et tous les abîmes de ténèbres et de lumière ont été mobilisés, le grand voyage de l'Enfer au Ciel a été entrepris, la *Comédie* tout entière a été écrite pour glorifier cette femme. Voilà son premier stimulant foncier. « C'est pourquoi, écrit-il dans le dernier chapitre de la *Vita Nuova*, si c'est le bon plaisir de Celui par qui toutes choses vivent que ma vie continue pendant quelques années, j'espère de dire d'elle ce qui n'a jamais été dit d'aucune femme. »

2. Je voudrais appeler *intégrité* ou incorruption, pureté originelle intouchée, la seconde connotation de l'innocence créatrice. Les régions où naissent, quand elles possèdent la plénitude de leur nature, l'expérience poétique et l'intuition poétique, sont des régions de simplicité ontologique qui sont bienheureusement protégées de toute l'agitation des intérêts psychologiques. Au centre du Soi, la recherche de soi perd toute signification. Je n'ai pas besoin d'insister ici sur le désintéressement essentiel de l'intuition poétique. Il n'y a pas de mérite à ce désintéressement. Il n'est qu'un effet de la simplicité ontologique que je viens de mentionner, et dont parfois quelque image visible nous apparaît dans la gravité d'un regard d'enfant, qui semble simplement étonné *d'être*, et condamne tous nos intérêts et leur futilité.

L'émotion créatrice des poètes mineurs prend sa source dans le faible crépuscule et dans un niveau relativement superficiel de l'âme. Les grands poètes descendent dans la nuit créatrice et touchent les eaux profondes sur lesquelles elle règne. Les poètes de génie ont leur demeure dans cette nuit et ils ne quittent jamais le rivage des eaux profondes. Ici sont les régions d'intégrité dont je parle.

De cette intégrité cachée dans la profondeur, nous n'avons d'autre signe que l'œuvre elle-même. Ou, par chance, la présence, dans les régions visibles de l'âme, de quelque pur et durable sentiment, qui est comme un reflet, sur les nuages mobiles, du soleil qui se couche sur l'horizon. « Qu'est-ce que Dieu ? » demandait Thomas d'Aquin quand il avait cinq ans. Cette question, née dans l'innocence créatrice d'un étonnement d'enfant, s'est développée dans le mouvement un et multiple de la recherche de toute sa vie. Il n'est pas téméraire de penser que quelque chose de semblable s'est produit pour Dante : non pas une première question de la raison naissante, mais une première blessure de la sensibilité naissante et, à proportion que son expérience poétique se développera dans la suite, une découverte toujours plus profonde (comme cette blessure elle-même) de ce premier drame, par l'intuition poétique — un émerveillement sans fin devant la face de l'amour dévoilant sa miraculeuse et terrible ambiguïté ; et finalement, à travers toutes les faiblesses et les défaillances d'une vie humaine, un pur et durable sentiment de fidélité spirituelle, un processus progressif et ininterrompu de connaissance et de purification de l'amour. Shelley affirme de Dante qu'« il a compris les choses secrètes de l'amour » plus qu'aucun autre poète. Et lui-même n'a-t-il pas dit :

*Tutti li miei pensier parlan d'Amore*<sup>1</sup>

Jamais il n'a idéalisé l'amour charnel, dont il a aussi compris la duperie, et il n'a jamais oublié que n'importe quel mal peut se colorer au gré des désirs de l'amour, tel le visage hagard de la Sirène<sup>2</sup>. Il a connu parfaitement la différence de nature qui distingue les

<sup>1</sup> *Vita Nuova*, ch. XIII.

<sup>2</sup> *Purgatorio*, XIX, 14 :

*E lo smarrito volto  
com'amor vuol, così le colorava.*



sortes variées de l'amour, et spécialement l'amour divin de l'amour humain. Il est effrayé et honteux quand, à l'apparition de Béatrice au Paradis terrestre, avant même de l'avoir reconnue, il ressent soudainement, au contact de la vertu occulte qui émane d'elle, le réveil de l'ancien amour, *d'antico amor la gran potenza*<sup>1</sup>. Mais il a connu aussi que les plus basses formes de l'amour portent, dans les ténèbres et le désordre, la marque d'une plus haute origine, et que cet amour humain purifié peut être racheté par l'amour divin, et le servir. Parce que son amour pour Dieu, son Sauveur, pour Celui qui est le Seigneur de la courtoisie<sup>2</sup> transfigure la femme qu'il a autrefois désirée, son amour pour cette femme transfigurée est le moyen par lequel l'amour divin pénètre le centre créateur de sa poésie. La *Comédie* tout entière a été écrite pour porter témoignage de la purification de l'amour dans le cœur d'un homme. Voilà son second stimulant foncier, et il fait un avec le premier.

Mais ce long processus de purification se serait-il lui-même emparé de l'âme du poète sans l'intégrité foncière de son expérience créatrice, dans laquelle « les choses secrètes de l'amour » lui avaient été graduellement découvertes ?

3. L'innocence créatrice n'est d'aucune façon l'innocence morale. Elle est, comme je l'ai indiqué plus haut, de nature ontologique, non pas morale. Elle a affaire essentiellement avec l'intuition du poète, non avec ses amours. Et de ces deux choses, qui seules rendent la vie digne d'être vécue, l'amour est plus précieux que l'intuition, car il nous change en quelque chose de meilleur que nous ne sommes ; mais l'intuition n'est pas sujette à toutes sortes d'illusion et de souillure morale, comme l'amour : car l'intuition relève de la connaissance (la connaissance créatrice dans le cas du poète) et, en tant qu'intuition, jamais elle ne manque le but.

Dans chaque grand poète l'innocence créatrice existe à quelque degré. Elle a sa plénitude dans les plus grands. Elle existe en une région située si profondément, qu'aucune répercussion des troubles, scissions, vices ou défauts qui peuvent miner le domaine de la volonté libre, de la passion et de l'instinct, ne peut venir altérer son intégrité

<sup>1</sup> *Purgatorio*, xxx, 39.

<sup>2</sup> *Colui ch'è Sire della cortesia... Vita Nuova*, fin.

ontologique. En cette région, il n'y a ni conflit ni rupture entre les sens et la raison, car il n'y a pas de division. Toutes les puissances de l'âme sont amenées à l'unité dans un état de permanence habituelle, propre à l'expérience poétique qui n'est pas fugitive et transitoire, comme elle l'est d'ordinaire, mais durable et constante, au moins virtuellement. Cette région, dirais-je, est la seule qui n'est pas blessée par le vieux péché originel qui blesse l'humaine nature. Elle est une sorte de paradis terrestre — mais physique, non moral —, recelé en des profondeurs nocturnes, dans lequel rien assurément du divin spectacle décrit par Dante ne peut être espéré, mais où le sourire et les yeux d'une Béatrice de beauté, non de sainteté, viennent se réfléchir dans le miroir des eaux profondes.

Le monde intérieur au milieu duquel existe une telle région peut être souillé par l'impureté ; l'expérience morale d'un grand poète peut être pourrie ; sa pensée et sa passion peuvent être stimulées par des énergies d'illusion ou de perversité. Quand les choses qu'il a nourries en lui-même entrent dans le paradis terrestre de l'innocence créatrice, elles gardent leur impureté morale — si elles en ont une —, qui passera donc dans l'œuvre. Mais elles baignent dans la pureté ontologique de cette région. Dans les eaux de la connaissance poétique, elles sont déshumanisées, elles deviennent des entités minérales, elles sont transformées à travers l'émotion créatrice en formes de la révélation de l'être ; elles reçoivent une nouvelle nature, une nature poétique, un nouveau principe d'existence qui remplace en elles le principe humain, et qui fait que leur choc moral et leurs qualités morales, aussi bien que les marques et les taches sur elles des tics et des vices de l'homme, deviennent désormais accidentels et secondaires dans la sphère particulière de ce nouvel état d'existence, où seules la poésie et la beauté sont essentielles. Dans la mesure où la difformité morale implique toujours quelque déficience ontologique, quelque néant, il y aura, si les choses en question, qui font l'équipement intellectuel et moral du poète, sont corrodées par un tel néant, un manque, une déficience dans leur nouvelle nature de formes de la révélation de l'être au travers de l'émotion créatrice. Pourtant, à proportion qu'elles reçoivent cette nouvelle nature, et émergent d'une intuition poétique propre aux grandes profondeurs, ce manque ou cette déficience n'entraîne qu'une imperfection relative dans l'œuvre où elles entrent, car elles sont investies de la pureté ontologique de



l'innocence créatrice, elles sont pénétrées d'une pureté qui est une pureté poétique.

Il se peut ainsi qu'un grand poète soit corrompu, sans que son intuition créatrice le soit. Une pureté demeure en lui, qui par elle-même n'est d'aucun secours pour son âme, mais qui est une bénédiction pour son œuvre et pour nous. Et s'il y a dans cette œuvre des significations humaines empoisonnées et des ferments moralement impurs, leur choc sur les esprits humains s'usera avec le temps, recouvert ou supplanté par un autre choc, plus essentiel à l'œuvre, le choc de la pureté poétique et de l'énergie poétique. Le temps, comme dit Shelley, lavera tous les péchés du poète, aux yeux de ceux qui ont reçu de lui le pur don d'une découverte plus profonde dans l'expérience de la beauté et de l'âme humaine.

4. Dante n'était pas corrompu et rien de moralement impur n'a passé de son cœur dans son œuvre. Ce n'est pas, cependant, ce fait que visent les considérations présentes. Elles concernent un autre fait, à savoir que toutes les choses qu'un poète met dans son œuvre doivent passer par la nuit créatrice de l'intuition poétique. Nulle part la leçon de Dante n'est plus claire.

Aucun poète n'a eu affaire avec un équipement et un bagage plus lourd. Sans parler de la perfection de son art, il a connu tout ce que connaissait son temps, il a pris à cœur tous les conflits, tant sociaux et politiques que religieux dans lesquels son temps était engagé. Son œuvre est une *Somme* chargée d'un monde de vérités humaines et divines, d'aspirations, de véhémence. Pour tour d'ivoire, il a la terre et le ciel. Il décrit, il raconte, il enseigne, il prêche. D'où vient une telle liberté ? Tout son immense matériel, toutes les constellations de la chrétienté étaient portés dans la nuit créatrice de son intuition poétique à un état d'impondérable existence poétique. Tout passait à travers cette nuit intuitive — en vertu de son innocence créatrice extraordinairement profonde. Mais l'innocence créatrice est le paradis de l'intuition poétique, l'état existentiel dans lequel l'intuition poétique peut atteindre son plein pouvoir et sa pleine liberté. (Et une autre qualité intéressant l'âme tout entière y concourait, mais c'est un autre point.)

Outre les stimulants poétiques fonciers, toutes sortes de desseins humains et non artistiques de leur nature ont joué librement leur

rôle dans l'effort productif de Dante. Aucun n'est entré dans son art et son œuvre comme un élément étranger, capable d'interférer avec eux ou de les infléchir. Intégrés dans l'intuition poétique, tous ces desseins étaient *en* lui dès leur origine, à chaque instant créateur dont chaque partie de l'œuvre dépendait. Comme fin ultime, il se proposait, il l'a écrit lui-même, « d'arracher ceux qui vivent en cette vie à leur état de misère, pour les conduire à l'état de félicité <sup>1</sup> ». En fait, tandis que le poète tendait à ce dessein final, la poésie était plus libre que jamais, restituée du dedans à sa liberté même, et c'était pour faire de l'œuvre, sinon le grand instrument de salut que se proposait le poète, du moins une création autonome où se reflètent les errements de l'humanité coupable à la recherche de la béatitude : simplement un poème en un mot, dans lequel une foule de lecteurs, le plus souvent sourds à sa prédication, chercheraient les enchantements de la beauté — pour ne rien dire des suprêmes enchantements qu'apportent aux savants les énigmes de l'allégorie, des tropes et de l'anagogie.

Dante a beaucoup enseigné. Chaque personnage enseigne dans la *Comédie*. Pourquoi n'éprouvons-nous jamais l'ennui de sa didactique ? Rien n'est plus ennuyeux dans un poème que la philosophie ou l'allégorie. Pourquoi ne sommes-nous jamais lassés par les discours philosophiques de Dante et tout son appareil allégorique ? Sans parler de ses inventions géographiques et de ses fictions cosmologiques ! La réponse est toujours la même. Si toutes ces choses sont libérées de leur poids naturel, si elles deviennent lumineuses et transparentes, et se sont faites elles-mêmes *innocentes*, c'est parce que, comme un résultat naturel de l'innocence créatrice du poète, elles ont été soulevées par son émotion, aussi abstraites qu'elles puissent être, et ont reçu de lui une âme ingénue et une signification indéfinie qui importe plus que celle qui leur est propre. Puis-je suggérer que Dante croit à ses énigmes et à ses châteaux de sable cosmologiques et géographiques avec le sérieux ambigu de l'imagination de l'enfance ? Pour ce qui est de l'allégorie, il la revêt d'une telle mélodie visuelle que déjà nous recevons d'elle — même d'elle ! — quelque délectation intuitive, avant même d'avoir rien compris d'elle. Comme le fait observer T. S. Eliot, il nous suffit de savoir qu'elle a une signification, sans encore savoir ce que peut être cette signification.

---

<sup>1</sup> *Épître X*, à Can grande della Scala.



Et peut-être n'est-il pas non plus nécessaire de comprendre les discours philosophiques de Dante, pour être séduit par un plaisir de raison : si pure est leur parfaite économie et la courbe intellectuelle qu'ils dessinent comme un mouvement de danse, grâce à quelque secrète musique de l'émotion. Pourtant nous n'en jouissons pleinement, bien sûr, que lorsque la merveilleuse précision de la signification intelligible nous est elle aussi révélée, ajoutant clarté à clarté. Ainsi, dans le *Purgatoire*, sommes-nous instruits de l'existence du libre arbitre par Marco Lombardo<sup>1</sup> :

*Voi che vivete ogni cagion recate  
pur suso al cielo, sì come se tutto  
movesse seco di necessitate.*

*Se così fosse, in voi fora distrutto  
libero arbitrio, e non fora giustizia  
per ben, letizia, e per male, aver lutto.*

*Lo cielo i vostri movimenti inizia;  
non dico tutti, ma posto ch'io il dica,  
lume v'è dato a bene ed a malizia*

*e libero voler, che, se fatica  
nelle prime battaglie col ciel dura,  
poi vince tutto, se ben si nutrica*

---

<sup>1</sup> *Purgatorio*, xvi, 67-81 :

Vous qui êtes vivants, vous reportez la raison de tout événement seulement là-haut, aux astres, comme si toutes choses étaient mues par eux nécessairement.

S'il en était ainsi, en vous serait détruit le libre arbitre, et il ne serait pas juste de se réjouir du bien, ni de s'affliger du mal.

Le ciel commence vos mouvements :  
je ne dis pas tout, mais même si je le disais,  
la lumière vous est donnée sur le bien et sur le mal ;

et la libre volonté, qui, si elle lutte  
fermement dans les premières batailles avec les astres,  
triomphe ensuite de tout, si bien on la nourrit.

*A maggior forza ed a miglior natura  
liberi soggiacete, e quella cria  
la mente in voi, che il ciel no ha in sua cura.*

Finalement, une question posée par T. S. Eliot peut être résolue, je pense, à la lumière de nos présentes considérations. Eliot relève que, bien que la *Divine Comédie* n'ait pas pu être écrite sans la foi religieuse de Dante, il n'est pas nécessaire de partager cette foi pour entendre le poème et consentir à sa beauté. Vous devez être instruit, sans doute, des choses que croyait Dante, mais on ne vous demande pas de les croire vous-même. En lisant le poème, dit Eliot, « vous laissez en suspens le croire et le non-croire ». Bien plus, tout en étant peut-être aussi éloigné que possible de la propre foi de Dante, vous n'éprouvez jamais cette gêne que d'autres poètes, Goethe par exemple, ne nous épargnent pas, de vous trouver en face d'un homme qui cherche à vous imposer sa propre manière de voir<sup>1</sup>. Je pense, comme Eliot, que les caractéristiques propres de la doctrine religieuse à laquelle adhérerait Dante ne sont pas étrangères à ce fait. « Un système traditionnel cohérent de dogme et de morale comme le catholique... reste indépendant, pour qui cherche même sans la foi à l'entendre et à l'admettre, de l'individu particulier qui le propose. » Plus précisément, le poète, devant le système objectif de référence d'une révélation publique transmise à tous par le témoignage d'une Eglise visible, n'a pas besoin de se mettre lui-même en avant pour parler de ce qu'il croit, pas plus que pour parler de ce que chacun voit.

J'ai hâte de le dire, néanmoins, ce n'est pas avec tous les poètes catholiques qu'un lecteur non catholique se sent lui-même protégé contre l'ingérence intrusive de la foi d'un individu. La raison du fait

---

A plus haute Force et à meilleure Nature,  
libres vous êtes soumis, et Celle-là crée  
en vous l'intelligence, que les cieux n'ont point en tutelle.

<sup>1</sup> « Sa foi privée devient quelque chose de différent en devenant poésie. Il est intéressant de hasarder la suggestion que cela est plus vrai de Dante que de tout autre poète philosophe. Avec Goethe, par exemple, j'ai souvent eu d'une manière trop aiguë cette sensation : — Voici ce que Goethe croyait comme homme, au lieu d'entrer purement dans le monde que Goethe avait créé ; avec Lucrèce, de même ; mais moins avec la *Bhagavad-Gita*, qui est, selon moi, le plus grand poème philosophique à côté de la *Divine Comédie*. . . Goethe éveille toujours en moi une forte inclination à ne pas croire en ce qu'il croit : Dante, non. Je crois que c'est parce que Dante est un plus pur poète, non parce que j'ai plus de sympathie pour Dante comme homme que pour Goethe comme homme. » T. S. ELIOT, *Dante*, dans *Selected Essays*.



mentionné par Eliot consiste dans la pureté même de la manière poétique de Dante. Elle tient au primat natif et souverain du sens poétique sur le sens intelligible — même dans une poésie qui est splendidement claire. Le moi de l'homme a disparu dans le Soi créateur du poète. La foi théologale elle-même, la croyance la plus sacrée, est entrée dans l'œuvre par l'instrumentalité de l'émotion créatrice et de la connaissance poétique, elle a passé par le lac du désintéressement de l'innocence créatrice.

## II

5. Ce n'est pas assez de parler du génie de Dante. Il faut aussi prendre en considération sa chance. L'extraordinaire chance de Dante le poète est résultée de la coïncidence d'une extraordinaire variété de bonnes fortunes. Elle tenait à la grâce de Dieu et aux vertus de Dante l'homme, à des siècles de culture, et à un unique moment du temps.

Il y a eu tout d'abord l'innocence de son cœur. La subtile naïveté de l'homme médiéval était d'autant plus grande en lui qu'elle était éclairée, mais pas encore corrompue, par les ardeurs de l'aube de la conscience moderne. Plein de violence comme il l'était, ses passions, ses colères, ses préventions, et aussi toutes les aventures de sa vie, tout cela émergeait d'un fond de candeur et d'ingénuité. La pureté de ses yeux rendait « tout son corps lucide <sup>1</sup> ». Aucune faute ne laisse de fange dans une âme qui se connaît elle-même dans la clarté, et qui est plongée dans le sentiment des pardons de son Rédempteur. Je ne crois pas que l'innocence créatrice de Dante et la transparence de son expérience poétique auraient pu être si profondes, si l'innocence de son cœur n'avait mis véritablement son âme entière en harmonie avec elles.

Une autre chance pour sa poésie a été la liberté d'esprit qu'il a reçue de la fermeté de sa foi religieuse. Parce qu'il était si parfaitement sûr de sa foi, sa poésie était capable de jouer librement même avec les données qu'elle propose, et d'imaginer, sans donner le change à personne, cette condition d'anges « ni rebelles ni fidèles <sup>2</sup> », rejetés à la fois par le Ciel et l'Enfer, que la théologie ignore. Parce qu'il

---

<sup>1</sup> Math., VI, 22.

<sup>2</sup> *Inferno*, III, 38.

était parfaitement sûr de sa foi, il était avide d'un savoir, dont la consonance avec sa foi était pour lui divinement indiscutable, et il usait d'une telle liberté dans l'appréciation de tout effort de la raison humaine, qu'il accueillait à la fois, dans sa louange et dans son paradis, Thomas d'Aquin et Siger de Brabant. Il n'hésitait pas comme le feront plus tard les jansénistes, à rendre justice aux vertus naturelles des païens. Il n'avait aucune des craintes et des complexes qui paralysent nos martyrs littéraires modernes avides de s'affranchir de la vérité. Son intelligence indivisée était établie dans un état de sécurité générale, par la sécurité de sa foi qui envahissait tout. Il est difficile pour notre esprit moderne d'imaginer la simplicité dans la foi et la fermeté dans l'adhésion qui caractérisait toute la pensée de Dante, pourtant raffinée, subtile et savante, et sa vision du monde et de lui-même. Ici encore, une certaine sorte d'innocence en l'homme, une innocence de l'intelligence, qui n'était d'aucune manière crédulité, mais intégrité de l'élan et de l'*éros* naturel, aidait l'innocence créatrice.

Et nous sommes ainsi conduits à un autre genre de chance, qui concerne non plus le renforcement de la source créatrice elle-même, mais plutôt ses conditions prérequisées — dépendant de l'équipement général de l'esprit du poète et de la moisson qu'il a engrangée dans ses greniers — et qui ne se réfère que du dehors à l'intuition créatrice. Je pense ici à l'héritage de culture qu'a reçu Dante et à l'univers organique de croyances et de valeurs dans lequel se mouvait son esprit. Dante lutta contre son temps, qui contraignit à l'exil le poète menacé de mort. Mais pour ce qui regarde la qualité spirituelle de son héritage culturel, il fut béni par son temps. Alors l'esprit humain était imbu du sens de l'être, et la nature apparaissait d'autant plus réelle et consistante qu'elle était parachevée par la grâce. Encore tourné vers la sagesse, encore pénétré de cette rationalité et de ce mystère qui descendent tous deux du Verbe incréé, encore attendri par le sang du Verbe incarné, l'univers de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, avec ses hiérarchies ontologiques et ses disciplines intellectuelles, assurait à l'intelligence et à l'émotion d'un poète, en dépit de toutes les fièvres mauvaises, des discordes, des crimes et des vices du temps, un état d'intégration et de vitalité que l'homme moderne a perdu. Dante a participé de toutes ses fibres à un ordre organique que touchaient déjà les premiers souffles d'un printemps nouveau-né, mais qui ne connaissait pas qu'il commençait déjà de décliner.



Je ne crois pas que la perfection de vérité intrinsèque plus ou moins grande de l'univers de pensée d'un poète importe à sa poésie, si ce n'est d'une manière tout à fait indirecte. L'univers médiéval, aussi vrais qu'aient pu être ses plus hauts principes métaphysiques, a d'autre part manqué d'un grand nombre de vérités que l'homme moderne a découvertes — au prix de son unité interne. D'ailleurs, une grande poésie peut vivre dans des univers de pensée tout différents de celui de Dante — qu'on pense déjà à l'univers de Cervantès, et plus encore à celui de Shakespeare, et plus encore à celui de Goethe, et plus encore à celui de Dostoïevski, pour ne pas parler de ce qu'a été l'univers d'Homère, ou celui de Sophocle, ou celui des Upanishads. Ce qui importe à la poésie d'une manière intime et immédiate, ce sont, je pense, certaines *présences* extrêmement simples mais foncières, certaines certitudes existentielles, assurées par l'univers de pensée qui constitue l'environnement vital de l'intuition poétique : par exemple, une certitude à la fois de l'existence mystérieuse irréfragable des choses et de l'exigence d'intelligibilité enveloppée en elles ; une certitude de l'*intérieurité* de l'être humain et de son importance ; une certitude que, entre l'homme et le monde il y a une parenté plus profonde que toutes les relations matérielles ; une certitude que le choc de la liberté de l'homme sur sa destinée donne à sa vie un mouvement qui est *orienté*, et non ouvert sur le vide, et qui a affaire, d'une manière ou d'une autre, avec tout l'édifice de l'univers. De telles certitudes existentielles, et beaucoup d'autres sans aucun doute, existaient dans l'esprit de Baudelaire (à quel prix — colonnes dans quel désert !) comme dans celui de Dante. L'absence de quelques-unes d'entre elles est responsable du narcissisme de Mallarmé. Je pense que sans elles toute grande poésie manque des conditions prérequis pour atteindre sa pleine stature. Aussi naturelles qu'elles puissent être, ces certitudes existent avec une force et une stabilité plus grandes quand elles sont intégrées dans un univers de pensée articulé. Elles ne peuvent pas exister en nous quand l'univers de pensée que nous avons reçu — et accepté, dans l'angoisse ou la complaisance, la révolte, l'orgueil ou le découragement — de notre âge de culture, est un univers désintégré, qui les rejette ou les nie, et qui a perdu, en même temps que le sens intellectuel de l'être et de la vérité, ce que Waldo Frank appelait, dans son Introduction au *Recueil de poèmes* de Hart Crane, le sens de la Personne (ou de l'intériorité de l'être humain) et le sens

du Temps (ou du mouvement orienté de l'humaine existence). La chance de Dante a été de recevoir toutes ces *présences*, toutes les certitudes existentielles qui sont le sol naturel de la poésie, intégrées avec une fermeté absolue dans un univers de pensée consistant, enraciné dans la raison et dans la foi, et elles irradiaient son émotion dans la bienheureuse innocence de l'intelligence. Jamais l'innocence créatrice n'a joui d'un climat aussi favorable et d'une assistance aussi exceptionnelle. C'est un cosmos tout entier qui pouvait passer à travers la nuit créatrice de son intuition poétique.

6. Finalement, il nous faut encore considérer la fugitive unicité du moment de l'histoire humaine qui fut le moment de Dante. Comme l'a dit Allen Tate, les plus heureuses périodes pour l'art et la poésie sont celles où une grande civilisation est au bord de son déclin. Alors la force vitale de cette civilisation rencontre des conditions historiques qui cessent de lui être adaptées, mais elle reste encore intacte, pour un moment, dans la sphère de la créativité spirituelle, et elle donne là son dernier fruit, tandis que la liberté de la poésie profite elle-même du déclin des disciplines sociales et de la morale. Ce n'était rien de moins que la vieille chrétienté qui chantait en Dante son dernier chant.

Mais le problème qui m'occupe est beaucoup plus particulier. Il a affaire avec le propre temps de la Poésie elle-même. Considérant le processus d'auto-réalisation, moyennant un ouvrage de mots, de la poésie comme libre créativité de l'esprit, je dirais que, durant le moyen âge, la poésie (j'entends celle des langues modernes) est demeurée dans un âge pré-adulte. La diversité des formes génériques (mystères, roman, lyrisme, etc.) dans lesquelles elle s'exprimait ne signifiait qu'une condition imposée par l'art ou la *technè*. La poésie médiévale n'avait pas atteint le stade où la croissance intérieure de la poésie réclame une division de la poésie elle-même en certaines formes fondamentales, à raison des voies essentiellement différentes dont elle aborde son œuvre. En d'autres mots, l'art était différencié ; mais la poésie, dans ses propres manières d'utiliser l'activité de l'art, ne l'était pas. Les virtualités de son énergie d'auto-réalisation par la mise en œuvre des mots étaient encore rassemblées dans l'indistinction. Dante arrivait juste à l'instant où la poésie médiévale touchait au point ultime de sa croissance — prête à se différencier, mais encore indifférenciée.



Ainsi se fait-il que la *Divine Comédie* brise ouvertement les cadres classiques de l'épopée (elle n'est d'aucune manière une simple *Enéide* chrétienne) et qu'elle ne peut être classée dans aucun genre littéraire. Nous sommes ici en face du fait central sur lequel je désire insister. La *Comédie* embrasse dans son unité substantielle des formes de création poétique qui demandent d'elles-mêmes à être séparées, et qui seront séparées après Dante — je dis comme types spécifiques de *poésie*, indépendamment de la division purement extérieure des œuvres (même s'il leur arrive de manquer de toute poésie) en genres artistiques ou littéraires. La *Divine Comédie* est en même temps et avec la même intense réalité Poésie du Chant, Poésie du Théâtre et Poésie du Conte ; les trois épiphanies de l'intuition poétique composent son âme unique, son unique entéléchie.

La *Divine Comédie* est en vérité un *Chant* — un chant à une femme qui était aimée (tous les poètes pensent cela) comme jamais autre femme ne l'a été ni ne le sera, et un chant à la purification de l'amour dans le cœur du poète. Avec son « humble et libre méthode de discours », comme dit Dante <sup>1</sup>, elle est un continuel aveu, voilé sous des formes extérieures indéfiniment variées, de la subjectivité du poète blessé par cette femme, et éveillé par cette blessure à ses propres profondeurs et à toutes choses, dans la nuit transparente de la connaissance poétique. Une longue mélodie intérieure de sentiments et de pensées, traversant l'œuvre entière, lui donne son unité secrète, et cette pure liberté, qui ne se satisfait que de l'être, et qui témoigne en elle de la liberté du sens poétique. Les échos et les harmoniques intelligibles qui vibrent indéfiniment et qui sont dus à la multiplicité des sens allusifs et à la « fusion imaginative des images et des idées » communiquent énigmatiquement à l'acte de l'émotion intuitive un étrange choc de subjectivité, à travers les tercets et les cantiques. La musique des pulsions intuitives <sup>2</sup>, même prévenue, quand l'intelligibilité l'exige, par l'expression directe, passe malgré tout dans l'intelligibilité des lignes — transposée dans l'infaillible *cadence* de l'élan intelligible et imaginatif, qui charge de

<sup>1</sup> « Si nous considérons la méthode du discours, cette méthode est libre et humble, car elle est le discours moderne dans lequel s'entretiennent les femmes elles-mêmes. » *Épître* à Can Grande.

<sup>2</sup> Je demande la permission d'user de cette expression sans plus ample explication. Elle se réfère à des analyses qui font partie d'un livre en préparation.

pure émotion chaque unité ou chaque épisode. A propos du troisième chant de l'*Enfer*, Coleridge écrit : « Dans ce chant, toutes les images sont distinctes, et chacune a sa vie propre, mais il s'en dégage une impression totale d'infinité ; l'intégrité ne consiste pas dans la vision ou la conception, mais dans le sentiment intérieur d'une totalité, et d'un état absolu <sup>1</sup> » ; et il relève l'importance fondamentale « de l'intériorité ou de la subjectivité » dans la poésie de Dante. Partout, mais spécialement peut-être dans le *Paradis*, la liberté du chant est un signe de la sorte d'« aséité » qui est particulière au sens et à la signification poétique.

*Però che tutte quelle vive luci  
vie più lucenti, cominciaron canti  
da mia memoria labili e caduci*

*O dolce amor, che di riso t'ammanti,  
quanto parevi ardente in quei flaili  
ch'avieno spirto sol di pensier santi ! <sup>2</sup>*

Mais, en vérité, la *Divine Comédie* est aussi un *Drame*. Scott Buchanan dans *Poésie et Mathématique*, et Francis Fergusson dans *L'idée d'un Théâtre*, ont noté que « le développement le plus profond et le plus élaboré du rythme tragique se trouve dans la *Divine Comédie* ». L'œuvre entière et ses trois parties, l'ensemble et le détail de chaque partie, sont animés par un élan intellectuel, articulé et défini, qui est le propre de l'action ; la puissance unifiante du thème réside dans la puissance exceptionnelle de l'action. En dernière analyse, c'est en vertu de cette objectivation de l'intuition créatrice qu'est l'action, que « la plus éveillée des raisons » jouit d'une pleine liberté dans le poème, sans mettre en péril (car l'action et le sens

<sup>1</sup> Dante, dans *Selected Poetry and Prose*, Londres et New-York, 1933, p. 330.

<sup>2</sup> *Paradiso*, xx, 10-15 :

Car toutes ces vives lumières  
toujours plus luisantes, commencèrent des chants  
qui ont fui et disparu de ma mémoire.

O doux amour, qui te caches sous le sourire,  
combien tu paraissais ardent en ces étincelles  
qui ne brûlaient que de saintes pensées.



poétique sont en parfaite consonance) les sortilèges de la nuit, et qu'elle entremêle doucement ses fils avec ceux du mythe et du rêve. Ainsi, un théoricien du théâtre comme Fergusson a pu trouver dans la *Divine Comédie*, spécialement dans le *Purgatoire*, un exemple idéal de l'action dramatique. La *Comédie* est pour lui — avec le drame de Sophocle et de Shakespeare — « un des chefs-d'œuvre culturels dans lesquels l'idée d'un théâtre a été condensée et réalisée » ; elle nous montre « non les possibilités contemporaines, mais l'idée éternelle d'un théâtre de la vie et de l'action humaine ».

Et la *Divine Comédie* est aussi, en vérité, un *Conte*, ou mieux un *Roman* de l'au-delà et de l'ici-bas. C'est un récit continu et complexe, dans lequel les aventures particulières des deux protagonistes servent à amener à l'existence et à l'action un monde d'aventures et de destinées, en vue de faire de chaque être humain qui y entre, un centre d'intérêt, que le poète va considérer dans sa réalité propre, unique et ineffable. Bien que leur sort soit maintenant décidé, et que leurs vies ne soient plus qu'un objet de mémoire, tous ces personnages ont la vie et l'intériorité existentielle, parce que leur auteur les connaît, comme fait chaque romancier, par l'intérieur, c'est-à-dire à travers lui-même, par connaturalité. Comme la *Comédie* le montre clairement, c'est à travers ses propres inclinations, mais spécialement à travers son amour, que Dante a connu ses personnages ; l'amour était son grand moyen, ou la pitié ou la piété ou la fureur (face inverse de l'amour). Et, bien que nulle part il ne soit entré avec eux dans aucune sorte de connivence ou de complicité, il a même aimé, il a même admiré certains de ses pécheurs, sans être d'aucune manière arrêté par leur état de damnation — comme en particulier le maître de sa jeunesse, son cher Brunetto Latini, qui, même en Enfer, « lui semblait celui qui a vaincu, non celui qui a perdu » :

*Poi si rivolse, e parve di coloro  
che corrono a Verona il drappo verde  
per la campagna; e parve di costoro  
quegli che vince e non colui che perde*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Inferno*, xv, 121-124 :

Puis il s'en retourna, et on aurait dit l'un de ceux  
qui courent à Vérone le Drap vert  
dans la campagne, et il parut être  
celui qui gagne, et non celui qui perd.

Peut-on noter ici que — de même que l'essence du Chant apparaît partout, mais spécialement peut-être dans le *Paradis*, et celle du Drame, partout aussi, mais spécialement peut-être dans le *Purgatoire* — l'essence du Roman apparaît partout, mais spécialement peut-être dans l'*Enfer*? Fergusson a dit de Dante : « Ses yeux se tournent toujours directement vers la vie de la *psychè* dans les modalités changeantes de son être, dans ses pensées, ses souffrances et sa contemplation. » En d'autres mots, il a les yeux d'un authentique romancier.

### III

7. La *Divine Comédie* est Roman, Drame et Chant indivisiblement, et avec une égale plénitude. Ce fait — unique, je crois, dans notre culture — ne dépend pas seulement du génie de Dante, il dépend aussi de son extraordinaire chance. Après lui, les trois types de poésie unis dans la *Comédie* se sont séparés l'un de l'autre, en vertu d'un processus irréversible de différenciation — ici encore je ne parle pas de la différenciation (depuis longtemps accomplie) de l'art d'écrire en ses divers genres littéraires, je parle de la différenciation de la poésie elle-même en ses trois types essentiellement distincts : à savoir le Poème, le Drame et le Roman, pour autant que, en des genres littéraires qui souvent sont vides de poésie, ou la trahissent, la poésie demande à faire de l'œuvre une expression réelle, pure et authentique de la poésie elle-même <sup>1</sup>.

Pour ce qui regarde le Poème, je crois que le processus de différenciation n'a été pleinement accompli que dans nos temps modernes, au moment où la poésie prenait conscience d'elle-même. Pendant l'âge classique, cela ne s'est pas fait sans trouble. On pourrait se demander si l'exemple de Dante a été toujours profitable aux grands poètes anxieux de rivaliser avec lui en grandeur, et le fait est que ni Milton ni Goethe n'ont complètement évité l'espèce d'ennui inhérent à toute œuvre poétique trop pesante pour sa propre âme. Ainsi en *Faust*, dont le mouvement général, assez curieux (« Du Ciel, par la Terre, jusqu'en Enfer »), est le contraire de celui de la *Divine Comédie*,

---

<sup>1</sup> Péguy ne se rend compte qu'à demi de cette différenciation : il cherche à faire d'*Eve* un pur poème lyrique ; mais il se vante par surcroît de n'être pas, comme Dante, un *touriste* (N. d. l. R.)



l'action est pauvre et froide, et l'expression philosophique ne doit sa richesse et sa chaleur qu'au lyrisme, vivifiant une matière étrangère, qui vient de la raison abstraite.

Quoiqu'il en soit, il est toujours bien pour nous, quand nous pensons à la poésie, d'avoir à l'esprit le paradigme que nous offre Dante, mais nous ne serions pas justes à l'égard des poètes modernes si nous nous servions de ce paradigme comme d'une mesure de comparaison trop simple et univoque.

Aucun poème, hormis le cas unique de la *Comédie*, ne peut être poème, drame et roman, en même temps. Le poème, le chant existe par son sens poétique, qui est la première épiphanie de l'intuition créatrice. Evidemment, il peut donner lieu aussi à une action, à une expansion harmonieuse, mais appropriée à sa nature. Quand nous disons que, dans la poésie moderne, le thème est faible, nous sommes justes à l'égard de ces poètes dont le thème est fragile ou évanescent parce qu'ils n'ont rien à dire, même sur une expérience qui leur est propre. Mais ce serait un non-sens d'exiger des poètes modernes une « grandeur », une intellectualité et universalité objectives du thème, comparables à celles de Dante. En respectant la nature d'une poésie dont la première vertu est de transmettre sans mélange la nuit intuitive de la subjectivité et les significations non conceptualisables saisies dans les choses à travers cette nuit, la poésie moderne a montré qu'elle est capable de grandeur, aussi bien que de toute qualité exigée dans l'action, le thème, l'expansion harmonieuse.

On a fait observer que le poète moderne est enfermé dans son propre moi : quand il est question d'un grand poète moderne, cela n'est vrai que si l'on ajoute que dans ce seul moi et dans son émotion, des choses inconnues, saisies dans le monde, sont présentes, et bien plus présentes, pour beaucoup d'entre elles, qu'elles ne le sont dans la réalité réelle. Où se trouve, dans les poèmes modernes, cette source d'intérêt qui captive la foule des autres hommes, et qui remplit la *Divine Comédie*? Le poète moderne est-il incapable d'entrer en communication créatrice avec d'autres « soi » que le sien propre ? Pour ce qui est du *Poème* ou *Chant*, ce n'est pas d'autres subjectivités, c'est, en vérité, du monde à révéler en même temps que sa propre subjectivité, que toute sa connaissance créatrice doit être occupée. Pourtant, la poésie moderne est capable de connaître par connaturalité une foule d'êtres humains et de leur donner la vie. C'est affaire

de la poésie du *Roman*. Tout comme le Théâtre au temps de Lope de Vega et des Elisabéthains, le Roman, dans les temps modernes, a permis au Poème de se libérer lui-même de fonctions qui lui étaient étrangères et qui l'aliénaient de sa nature.

« Un poème de quelque longueur, disait Coleridge, ni ne peut être ni ne doit être tout poésie. » Mais le Poème moderne est déterminé et limité, pour être tout poésie. C'est pourquoi peut-être Edgar Allan Poe déclarait qu'un long poème est « une contradiction dans les termes ». Si l'on pense à la longueur d'un poème considérée matériellement, à la quantité des lignes, cette affirmation peut être contestée. Du moins, on aimerait connaître à partir de quel nombre de lignes un poème commence à être long. L'*Anabase* de St. John Perse, que Poe aurait admirée, je présume, est comparativement un long poème. (Pour ce qui est de Mallarmé, il n'a pu finir *Hérodiade*, et je me demande si l'on peut fixer comme règle à un poème moderne de ne pas dépasser la longueur du *Lévrier du Ciel*<sup>1</sup> ou du *Naufrage du Deutschland*<sup>2</sup>.) Mais l'affirmation de Poe est absolument vraie, je crois, si l'on juge de la longueur d'un poème par rapport à sa mesure intérieure, qui est le sens poétique. Un récit développé, une description de caractères, l'exposition d'un système apparaissent, de ce point de vue, comme affligés d'une incurable longueur. Un grand poème moderne peut être philosophique — pourquoi pas ? — ou avoir la forme d'un conte. Il doit toujours être contenu dans la mesure d'une libre et pure transmission de quelque chose qui est saisi intuitivement dans et par la nuit de la subjectivité.

T. S. Eliot note, dans son essai sur Baudelaire, que « beaucoup de ceux qui aiment Dante aiment Baudelaire ». Il doit y avoir quelque raison à cela. Dans l'ordre strict de la poésie, Baudelaire apparaît dans les temps modernes, avec l'extraordinaire profondeur de son intuition poétique, avec son innocence créatrice assiégée par tous les démons de l'impureté, comme la contrepartie la plus significative de l'extraordinaire profondeur de l'intuition poétique de Dante qui, elle, est bénie et heureuse.

Baudelaire était blessé et détruit par son temps, comme Dante était servi par le sien. Il a mené en lui-même une guerre spirituelle

<sup>1</sup> Ce poème de Francis Thompson est transcrit et traduit dans *Nova et Vetera*, 1941, p. 280. (*N. d. l. R.*)

<sup>2</sup> Sur Gérard Manley Hopkins, voir *Nova et Vetera*, 1943, p. 356. (*N. d. l. R.*)



désespérée contre son temps, comme Dante a assumé le sien dans l'exultation. Il a révélé l'éternel et le surnaturel de l'homme dans la perversité de l'homme, comme Dante les a révélés dans la justice et la miséricorde de Dieu. Il a été déchiré entre Dieu et le diable dans son amour pour l'idole de la Beauté, comme Dante était entraîné vers son Sauveur dans son amour pour le sacrement de la Beauté. Je connais son atroce faiblesse. Cependant, dans ses rêves frustrés, il avait lui aussi sa Muse et son Ange gardien, une pauvre Béatrice à lui, sans pouvoir pour le sauver. Si nous supposons qu'il a perçu quelle sorte d'enfer est notre univers moderne, et qu'il est descendu dans cet enfer, et qu'il a regardé de là toutes choses, nous comprenons que, dans la distorsion et la cruauté, sa vision de l'amour humain a été la plus profonde — je ne dis pas la plus vraie — dont les yeux corrompus d'une époque dévoyée étaient capables ; dans la nuit et la division, son sens de la réalité du péché et de la destinée transcendante de l'âme, et son affirmation de la nécessité du christianisme — si profondément sérieuse et personnelle, comme Eliot l'a souligné — ont été les avertissements les plus graves, je ne dis pas les mieux équilibrés, dont le cœur corrompu d'une époque dévoyée était capable.

Quoi qu'il en soit, ce qui importe avant et par-dessus tout, c'est le fait que Baudelaire avait l'intelligence et l'innocence créatrice propres aux profondeurs de la poésie, à un degré si exceptionnel que la comparaison avec Dante s'impose à nous ; et que, dans sa lutte désespérée avec l'inspiration et le style, il a réussi à donner au Poème, réduit à sa pure essence, une telle intériorité et un tel pouvoir révélateur que ce qu'il a fait pour la poésie, dans la ligne de la concentration et de l'intensification, peut être comparé à ce que Dante a fait pour elle dans la ligne de la souveraineté et de l'immensité, tandis qu'il embrassait dans une œuvre unique les vertus rassemblées d'une triple essence poétique.

Quand T. S. Eliot a écrit que « pour ce qui est d'ajuster le naturel au spirituel, le bestial à l'humain, et l'humain au surnaturel, Baudelaire n'est qu'un bousilleur au prix de Dante », je me demande s'il n'a pas oublié que Baudelaire, à la place où il était, et de laquelle il regardait les choses, était précisément requis par la poésie non pas d'en percevoir l'ajustement, mais d'en sentir la fissure et le désordre.

Allen Tate et Waldo Frank ont raison de signaler l'inadéquation

du thème dans la poésie de Hart Crane, et la solitude et la désintégration tragique du monde dans lequel se meuvent son intellect et sa sensibilité. Mais (mise à part son impuissance morale par rapport à ce monde), l'erreur de Crane a été, me semble-t-il, d'entreprendre une tâche disproportionnée, et de viser une grandeur cosmique qui ne représentait qu'une ambition cérébrale, le rêve d'un poète inconscient des limites de sa propre poésie. Il y avait plus de santé dans le thème — qui représente une simple méditation objective du sens poétique —, il y avait plus de grandeur, proportionnée à l'univers du Chant, dans l'admirable pureté, sans ambition, et bien plus chargée de révélation, de la poésie profonde d'Emily Dickinson<sup>1</sup>. Il y avait aussi plus de grandeur, et de vraie force dans les effusions verbales de Walt Whitman, car il obéissait innocemment à l'impulsion d'une libre ferveur.

Dans un tout autre sens que lorsqu'il était question de Dante, la chance du poète moderne tient au temps présent du développement de la poésie, au moment où il est né à la poésie. La conscience de soi et le sens de sa propre liberté que la poésie a conquis dans les temps modernes, le place, dès le départ même, au centre de la citadelle.

Sa malchance tient au temps présent du développement de la culture, au moment où il est né au monde.

JACQUES MARITAIN

*version par C. J.*

---

<sup>1</sup> On trouvera trois poèmes d'Emily Dickinson, admirablement traduits, dans Nova et Vetera, 1946, p. 153. Un *Choix de poèmes*, texte et traduction, a été présenté par Félix Ansermoz-Dubois, aux éditions du Continent, Genève, 1945. (N. d. l. R.)



## Le néomarxisme d'Antonio Gramsci

Les *Lettres de Prison* d'Antonio Gramsci, secrétaire du Parti communiste italien, forment un document d'une riche humanité. La volonté tenace, le courage dans la souffrance, la tendresse, la délicatesse d'âme envers le prochain, la curiosité sans cesse éveillée, dont elles témoignent nous émeuvent<sup>1</sup>. Gramsci nous a en outre laissé des cahiers couverts de notes, fruits des réflexions qui occupèrent les dix années de sa captivité fasciste. (Il mourait en avril 1937, quelques mois après avoir été libéré dans un état de complet épuisement.) Classées, ces notes ont été publiées. Nous nous arrêterons ici au contenu du premier volume que les éditeurs ont intitulé : *Le matérialisme historique et la philosophie de Benedetto Croce*.

### I. UN HISTORICISME ABSOLU

#### 1. Situation de Gramsci

Reconnaître que la culture humaine se développe et progresse dans le temps et que cette progression accumule des richesses de savoir, d'expérience, d'œuvres du génie humain, parce que l'homme conserve dans sa mémoire et dans des documents, et ainsi fixe, ce qui fut jadis actuel, c'est poser une définition descriptive de l'histoire, ce n'est point encore en fournir une explication.

*L'historicisme*, allant au delà de cette description, prétend précisément

---

<sup>1</sup> Les *Opere Complete* comportent sept volumes ; les lettres fournissent la matière au premier, les notes aux autres. La présentation est de bon goût, des tables rendent le maniement aisé. Editions *Einaudi*, Turin, 1952. Certains volumes ont été plusieurs fois réédités depuis 1947. *Il materialismo storico...* auquel nous renvoyons est le second volume.

Malheureusement il semble que les lettres ont été expurgées par MM. Togliatti et Platone. C'est ce qu'affirme M. G. Peirce dans un article de *Giovedì*, n° 7, 25.XII.1952.

rendre raison de cette donnée de l'historicité de l'homme, en déterminer le sens décisif. Il affirme que le fait de l'histoire est le tout de la réalité, que tout ce qui est, êtres, faits, événements, cultures, mais aussi pensée, jugements et principes, est enfermé dans l'histoire, s'y épuise, y trouvant mesure et dimensions. Et l'histoire ici, c'est le pur devenir, la fluidité et relativité générale. De ce devenir, l'historicisme fait de tout un *moment*, soumis comme l'ensemble à la variabilité radicale. Il est donc essentiellement une négation de l'absolu, de la vérité, de tout principe stable et immuable. Métaphysiquement il signifie un retour à la philosophie d'Héraclite, où tout est réduit au mouvement ; il en représente une modalité caractérisée par un primat d'intérêt accordé aux problèmes de la connaissance et de la culture, comme par exemple le darwinisme en était une autre forme, curieuse d'abord du devenir des vivants.

L'historicisme moderne a chez Hegel une de ses sources majeures ; la *dialectique* est précisément le perpétuel processus de développement de l'histoire identifiée avec l'esprit. C'est pourquoi la dialectique est tout ensemble mouvement historique et démarche logique. On sait que la pensée de Marx se présente comme une revendication contre cette absorption de l'histoire par la pensée dialectique ; le monde extérieur existe et dans ce monde les forces matérielles, et spécialement économiques, sont causes motrices et explicatives des autres réalités tels l'art, la culture, la religion. Toutefois en dépit de son matérialisme, Marx a voulu conserver la dialectique comme loi immanente du processus de l'histoire. Il y a ainsi au cœur du marxisme une antinomie non résolue. Le matérialisme en effet implique que la matière soit la *vraie* cause de l'ensemble de la réalité et que son affirmation soit universellement valable, alors que la dialectique conduirait à poser que tout est absorbé par le mouvement historique, y compris l'affirmation de la vérité de la matière.

Enfin, il faut rappeler l'influence exercée sur la pensée italienne de ce demi-siècle par l'historicisme de Benedetto Croce, influence telle qu'on a pu parler de « dictature intellectuelle ».

Antonio Gramsci est fortement marqué par Croce ; sa pensée pourrait assez bien être qualifiée de revision marxiste de Croce. Avec sa génération, il salue dans la philosophie idéaliste allemande, comparable en cela à la Révolution française, l'avènement du « monde moderne ». Sa persuasion que le néo-idéalisme italien est l'héritier de cette philosophie n'est pas exempte d'un nationalisme culturel quelque peu naïf. Ce qu'il reprochera donc à Croce, ce n'est pas son historicisme, mais bien l'imperfection de



cet historicisme ; de même que Marx avait décanté la pensée hégélienne de ses résidus de « transcendance », une critique marxiste du philosophe napolitain va nous conduire à l'historicisme absolu (pp. 199-200) <sup>1</sup>.

Dans l'expression « matérialisme historique », nous dit-il, « on a oublié... qu'il fallait mettre l'accent sur le second terme « historique » et non sur le premier, d'origine métaphysique. La philosophie de la *praxis* <sup>2</sup> est l'« historicisme » absolu, la mondanisation et terrestrité (*terrestrità*) absolue de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire » (p. 159). Le matérialisme classique, celui du XVIII<sup>e</sup> siècle français, est métaphysique parce qu'il se donne comme vrai absolument. Mais c'est « historiquement », comme une phase de la pensée philosophique, que doit se justifier le marxisme lui-même (p. 89) ; il sera donc dépassé et éclipsé (p. 94).

Que l'historicisme soit conduit à poser sa propre négation, puisque si tout est transitoire, transitoire est aussi l'affirmation que tout est transitoire, Gramsci a bien vu la difficulté :

Si la philosophie de la *praxis* affirme théoriquement que toute vérité que l'on croit éternelle et absolue a eu des origines pratiques et a représenté une valeur « provisoire » (historicité de toute conception du monde et de la vie), il est très difficile de faire comprendre « pratiquement » qu'une telle interprétation s'applique également à la philosophie de la *praxis* elle-même, sans ébranler les convictions qui sont nécessaires à l'action. D'ailleurs, cette difficulté se présente à toute philosophie *historiciste* : les polémistes à bon marché (spécialement les catholiques) en abusent, pour opposer dans le même homme le « scientifique » au « démagogue », le philosophe à l'homme d'action, etc., et pour en déduire que l'historicisme conduit nécessairement au scepticisme moral et à la dépravation. C'est de cette difficulté que naissent nombre de « drames » de conscience chez les personnalités de seconde zone — *nei piccoli uomini* — et chez les grandes les attitudes « olympiennes » à la Wolfgang Goethe (p. 95).

Passé pour les polémistes à bon marché. Reste l'objection qui est essentielle. Et la grandeur se trouve dans le drame des « petits hommes » qui osent affronter en face un dilemme décisif, non dans le dilettantisme désabusé des « grands » clercs de l'*intelligencijsa*. Et si la vérité est refusée à la pensée, l'âme ira quêter ailleurs, dans l'irrationnel, un absolu de rechange. Gramsci, comme nous le verrons, n'a pas échappé à cette loi.

A la difficulté proposée l'esquisse de réponse qu'offre Gramsci est faible, puisqu'il a recours à l'élément utopique du marxisme, à l'idée

<sup>1</sup> De son côté Croce reproche également à Marx de n'avoir su éliminer toute trace de « transcendance » ; et les deux reproches sont justifiés. Ils montrent que l'historicisme absolu est impensable.

<sup>2</sup> Le marxisme. Gramsci devait veiller à la censure. L'expression, d'ailleurs excellente, se trouve chez Croce qui l'a prise à *Antonio Labriola*.

messianique — non prouvée scientifiquement, ni même cohérente avec l'historicisme dialectique — d'un règne de la liberté succédant dans un lointain demain à l'actuel règne de la « nécessité ». L'étude du passage d'un règne à l'autre lui permettra, pense-t-il, d'éclaircir la question. Aussi bien est-ce la manière dont il imagine ce règne de la liberté qui nous intéresse. On peut ainsi aller jusqu'à affirmer que

tandis que tout le système de la philosophie de la *praxis* peut devenir caduc dans un monde unifié, nombre de conceptions idéalistes, ou du moins quelques-uns de leurs aspects, qui sont utopiques durant le règne de la nécessité, pourraient devenir « vérité » après le passage, etc. (p. 96).

Ce serait donc une grossière erreur que de juger comme un délire tout le passé philosophique. Ce serait exiger que hier eût pensé comme aujourd'hui, pire, ce serait faire preuve d'esprit « métaphysique », « parce que cela suppose une pensée dogmatique valide en tous temps et en tous pays, à la mesure de laquelle on jugerait tout le passé ». Si les systèmes sont dépassés, ils ont eu leur heure de nécessité : « leur caducité doit être considérée du point de vue de l'entier développement historique et de la dialectique réelle ; dire qu'ils étaient *dignes* de tomber, ce n'est pas porter un jugement moral ou d'hygiène de la pensée, émis d'un point de vue « objectif », mais un jugement dialectico-historique... » (p. 145).

La pensée ainsi se refuse tout point fixe ; son anti-dogmatisme s'applique à elle-même, puisque l'explication marxiste de la relativité de la pensée est à son tour relative.

## 2. L'homme

On saisira qu'une telle position entraîne la mise en question des valeurs centrales de l'humanisme classique ou chrétien. Car quelle place occupera l'homme dans l'histoire omniprésente ? L'identification entre historicisme et humanisme resterait une tautologie verbale, si l'on ne définissait l'homme à nouveau et si l'on n'admettait le total envahissement de son essence par « l'histoire », ce qui équivaut à évacuer cette essence. En effet, c'est logiquement que Gramsci nie l'existence d'une *nature* humaine universelle, où évidemment il retrouverait cet absolu dont il s'efforce d'exorciser le réel.

Il convient de « réformer le concept de l'homme comme individu bien défini et limité », concept qu'avec le catholicisme partagent toutes les philosophies jusqu'ici existantes. Dès lors l'homme doit être conçu « comme une série de rapports actifs (un processus) dans laquelle si l'individualité a la plus grande importance, elle n'est pas toutefois le seul élé-



ment qu'il faille considérer ». Ces rapports de chacun avec les autres et la nature sont organiques et non pas mécaniques, ils sont « actifs et conscients ».

C'est pourquoi l'on peut dire que chacun se change soi-même, se modifie, dans la mesure où il change et modifie tout le complexe des rapports qui en lui viennent se nouer comme en leur centre. Dans ce sens le vrai (*reale*) philosophe est et ne peut être autre que le politique, c'est-à-dire l'homme actif qui modifie le milieu (*ambiente*) ; par milieu on entend l'ensemble des rapports dont fait partie chaque individu. Si la propre individualité est l'ensemble de ces rapports, se faire une personnalité signifie acquérir la conscience de tels rapports, modifier la propre personnalité signifie modifier l'ensemble de ces rapports (pp. 28-29).

Nous lisons encore :

Que la « nature humaine » soit le « complexe des rapports sociaux », c'est là la réponse la plus satisfaisante, parce qu'elle inclut l'idée du devenir : l'homme devient, il change continuellement tandis que changent les rapports sociaux ; et parce qu'elle nie l'« homme en général »... On peut dire aussi que la nature de l'homme est l'« histoire » (et en ce sens — posé histoire égale esprit — que la nature de l'homme est l'esprit) si précisément on donne à histoire la signification de « devenir », dans une *concordia discors* qui ne part pas de l'unité, mais a en soi les raisons d'une unité possible : c'est pourquoi la « nature humaine » ne peut se retrouver en aucun homme particulier mais dans toute l'histoire du genre humain (et le fait que l'on use du terme de « genre » de caractère naturel<sup>1</sup> a sa signification) tandis que dans chaque individu se rencontrent des caractères mis en relief par leur contradiction avec ceux des autres (p. 31).

On aura relevé les notions d'unité possible et de *genre* humain substantifié, reliquats du mythe feuerbachien de l'Humanité. Aucun lien nécessaire ne relie ces notions à l'historicisme. En réalité, par elles est réintroduite, mais masquée, la nature humaine. Ou si l'on veut, une autre nature humaine se substitue à celle que l'on a rejetée. Et ce qui la définit c'est l'éviction de la personne. Celle-ci n'apparaît plus comme un *tout* autonome, un univers inviolable, capable certes d'entrer en rapport avec autrui et le monde et d'en être affectée. Elle devient le pur lieu de rencontre de divers rapports avec lesquels finalement elle se confond. Le *tout* inaliénable, ce n'est plus elle mais la collectivité du « genre » humain.

Peut-on encore parler de progrès ? Non pas certes au sens positiviste et vulgaire, solidaire d'une vue spéculative de la nature humaine. Car sous cet angle, « si l'on conçoit l'homme comme l'ensemble des rapports sociaux, pour autant il apparaît que toute comparaison entre les hommes, dans le temps, est impossible, parce qu'il s'agit de choses diverses, sinon hétérogènes ». Le progrès se réduira donc à la mesure relative de domination sur les forces de la nature et le hasard (pp. 32-35).

<sup>1</sup> *Naturalistico*. Dans le sens où nous parlons de sciences naturelles.

### 3. Valeur de la connaissance et de la science

L'identité et la stabilité ainsi refusées à l'homme seront-elles laissées à sa connaissance ? Plusieurs fragments de l'ouvrage contiennent des ébauches de ce que pourrait être une épistémologie marxiste. Gramsci s'efforce de dépasser la position d'un matérialisme « vulgaire », entendez « dogmatique » ou impliquant la *vérité* du matérialisme <sup>1</sup>.

C'est pourquoi le type du savoir humain authentique ne doit pas être cherché dans les sciences naturelles, car ce savoir doit être historicisé, relativisé. La connaissance est un phénomène subjectif et les problèmes de méthodologie ont plus d'importance que la connaissance du réel proprement dit dont la réalité est précisément mise en doute.

Si les vérités scientifiques étaient définitives, pense Gramsci, la science aurait cessé d'exister comme telle. La science est donc une catégorie historique, un mouvement en continu développement. Et la question principale pour elle n'est pas tant celle de l'objectivité du réel que celle de « l'homme qui élabore ses méthodes de recherche, qui rectifie sans cesse ses instruments matériels, lesquels renforcent les organes sensoriels et les instruments logiques (y compris les mathématiques) de discrimination et de précision, c'est-à-dire la culture, ou la conception du monde, ou le rapport entre l'homme et la réalité par la médiation de la technologie ». Il n'y a pas de réalité en dehors des hommes, de leur vie, de leurs besoins et de leur activité.

Sans l'activité de l'homme, créatrice de toutes les valeurs, même scientifiques, que serait l'« objectivité » ? Un chaos, c'est-à-dire rien, le vide, si l'on peut dire, parce que réellement si on imagine que l'homme n'existe pas, on ne peut pas imaginer la langue et la pensée. Pour la philosophie de la praxis, l'être ne peut être disjoint de la pensée, l'homme de la nature, l'activité de la matière, le sujet de l'objet ; poser cette séparation, c'est tomber dans une des nombreuses formes de religion ou dans l'abstraction privée de sens.

Il faut donc se défendre contre la ridicule « superstition scientifique » ; la science est une superstructure, une idéologie : « concrètement est science l'union du fait objectif avec une hypothèse ou un système d'hypothèses qui dépassent le pur fait objectif » (pp. 55-56).

Deux assertions sont ici mêlées : l'explication dans les sciences physico-mathématiques comporte une grande part de construction, mais il ne

<sup>1</sup> La troisième partie du volume contient des notes relatives au livre de N. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, exemple de « marxisme vulgaire ».



s'ensuit pas, ce qu'affirme Gramsci, que toute connaissance est créatrice de son objet. Il n'est pas exact non plus que toutes nos notions soient du même type que celles, conventionnelles, d'Orient et d'Occident, d'ordre « historico-culturel » (cf. pp. 143-144).

Gramsci s'élèvera encore contre la prétention de certains marxistes qui cherchent à fonder une sociologie de type positiviste <sup>1</sup>. Il ajoute cependant cette remarque qui s'accorde mal avec ses intentions historicistes :

Mais on peut faire la théorie de l'histoire et de la politique, parce que si les faits sont toujours individués et sujets au changement dans le flux du mouvement historique, les concepts peuvent être théorétisés : autrement on ne pourrait même pas savoir qu'est-ce que le mouvement ou la dialectique et l'on tomberait dans une nouvelle forme de nominalisme (pp. 125-126).

Encore une fois, ou bien cette « théorie » est jugée « historiquement », et donc n'en est pas une, de sorte que le nominalisme n'est pas évité, ou bien elle a valeur de vérité, et l'on a quitté les sentiers de l'historicisme « pur » pour choir dans la « métaphysique » du marxisme « vulgaire ».

Peut-on prévoir quelle tournure prendront les événements historiques ? En tout cas il ne s'agit pas là d'une prévision scientifique, appuyée sur la connaissance d'on ne sait quelle loi mécanique.

Réellement on « prévoit » dans la mesure où l'on agit, où l'on applique un effort volontaire et donc contribue concrètement à créer le résultat « prévu ». La prévision se révèle donc non comme un acte scientifique de connaissance, mais comme l'expression abstraite de l'effort que l'on fait, le mode pratique de créer une volonté collective (p. 135).

La matière elle-même ne doit pas être envisagée selon l'optique des sciences naturelles ou des « métaphysiques matérialistes », mais en tant que « socialement et historiquement organisée pour la production ». La science naturelle en conséquence apparaît essentiellement comme une catégorie historique, un rapport humain. De ce point de vue, l'histoire des sciences techniques montre que les propriétés des divers matériaux ne furent pas toujours les mêmes, que les forces mécaniques de la vapeur n'existaient pas avant leur utilisation. Y a-t-il alors, se demande Gramsci, découverte de forces préexistantes ou « créations » étroitement liées aux intérêts de la société ? « Et le concept idéaliste d'une nature qui n'est autre que la catégorie économique ne pourrait-il, épuré de ses superstructures spéculatives, être traduit en termes de philosophie de la *praxis*?... » On n'étudie pas une machine pour connaître la structure atomique de ses composants « mais en tant qu'elle est un moment des forces matérielles de

<sup>1</sup> Cette critique pourrait être appliquée à K. Marx lui-même.

production », qu'elle exprime un rapport social en correspondance à une certaine période historique. « Comme force naturelle abstraite, l'électricité existait aussi avant sa réduction à la fonction de force productive, mais elle n'agissait pas dans l'histoire, elle était un argument d'hypothèse en histoire naturelle (et avant elle était le « néant » historique, parce que personne ne s'en occupait et même tous l'ignoraient) » (p. 161). On le voit, toutes les autres considérations sont subordonnées à la considération « historique » qui seule est apte à aboutir à un jugement décisif.

Gramsci apparaît ici prisonnier des modes de pensée idéalistes qui étaient ceux de son milieu culturel. Seulement son subjectivisme est celui de l'*homo oeconomicus*, du *faire*, et le connaissable devient l'exploitable. Mais qu'un arbre puisse être utilisé par l'industrie du bois ne l'empêche pas d'exister *aussi* pour le poète qui en admire la beauté. L'esprit est capable de considérer les êtres existants de divers points de vue. Il y a pétition de principe à extrapoler un de ces points de vue pour nier les autres parce qu'ils ne se confondent pas avec lui. Un même « sujet » peut être visualisé comme objet de diverses sciences. Cela prouve simplement la pluralité des sciences. Qu'en outre l'exploitation technique de la matière stimule la recherche scientifique, c'est là un phénomène qui n'affecte pas le contenu des conclusions scientifiques mais la curiosité et le zèle des savants. Mais ce marxisme affirme beaucoup plus : il confère à la *praxis* la mission régulatrice de la sagesse.

#### 4. La notion de superstructure

En accordant à l'économie le rôle déterminant dans la formation de l'ensemble des activités humaines tout en posant une interaction « dialectique » entre cet économique, ou *structure*, et les autres activités, religion, pensée, art, etc., ou *superstructures*, la pensée marxiste est susceptible de deux interprétations : la structure est cause des superstructures, mais alors la dialectique est évacuée ; ou au contraire il y a réciprocité dialectique entre structure et superstructures, mais c'est le primat de l'économie qui disparaît. Pour Gramsci, il ne faut pas parler de cause, mais de « réciprocité nécessaire... qui est précisément le processus dialectique réel » (p. 40). On aboutit ainsi à une sorte de « monisme », posant

l'identité des contraires dans l'acte historique concret, c'est-à-dire activité humaine (histoire-esprit) dans le concret, indissolublement liée à une certaine « matière » organisée (historicisée), à la nature transformée par l'homme. Philosophie de l'acte (*praxis*, développement) mais non pas de l'acte « pur »,



bien plutôt de l'acte « impur », réel, dans le sens le plus profane et mondain du mot (pp. 44-45).

Les écrivains marxistes oublient parfois qu'à côté d'une signification péjorative, *idéologie*, ou superstructure, possède un sens « historiquement organique » : à telle structure donnée correspond une idéologie déterminée (p. 48). Le marxisme lui-même, l'explication marxiste de l'histoire est une telle superstructure (p. 237). Et dire que les superstructures sont des « apparences », ce n'est point porter un jugement sur leur nature intrinsèque, c'est affirmer que concrètement *telles* superstructures déterminées sont caduques ou, si l'on préfère, sont le signe de la caducité de la structure, de la société dont elles sont parties intégrantes (cf. p. 69).

Et le subjectivisme philosophique, privé de sens au plan spéculatif, est expliqué par la théorie des superstructures. En effet il est impossible à l'homme de se situer, pour connaître, au point de vue de l'univers tel qu'il est en soi, mais :

objectif signifie toujours « humainement objectif », ce qui peut exactement correspondre à « historiquement subjectif », c'est-à-dire qu'objectif signifierait « universel subjectif ». L'homme connaît objectivement en tant que la connaissance est réelle pour tout le genre humain *historiquement* unifié en un système culturel unitaire ; mais ce processus d'unification historique se vérifie avec la disparition des contradictions internes qui déchirent la société humaine, contradictions qui occasionnent la formation des groupes et la naissance des idéologies qui ne sont pas concrètement universelles mais rendues immédiatement caduques de par l'origine pratique de leur substance. Il y a donc une lutte pour l'objectivité (pour se libérer des idéologies partielles et trompeuses) et cette lutte est la lutte même pour l'unification culturelle du genre humain. Ce que les idéalistes appellent « esprit » n'est pas un point de départ mais d'arrivée, l'ensemble des superstructures en devenir vers l'unification concrète et objectivement universelle et non plus un présumé unitaire, etc... Nous ne connaissons la réalité que par rapport à l'homme et comme l'homme est devenir historique, la connaissance et la réalité sont aussi un devenir, l'objectivité est aussi un devenir, etc. (pp. 141-143).

On aura noté l'équivoque redoutable attachée à la notion d'universalité : celle-ci devient un qualificatif sociologique ; la connaissance reste *en elle-même* subjective, et si elle acquiert l'objectivité c'est en ce sens qu'elle jouit d'une diffusion dans l'entière collectivité humaine. A bon droit cette conception peut se présenter comme un immanentisme (p. 191).

## II. LA PRAXIS

### 5. Rôle de la praxis

Une telle vision de la réalité peut inspirer diverses attitudes pratiques, dont aucune à vrai dire ne s'impose nécessairement : on imagine aussi bien

le désespoir ou l'anarchie qu'un esthétisme satisfait du spectacle de l'universel devenir. Une option, le plus souvent inconsciente, ou le poids du tempérament inclineront l'esprit sur une voie ou l'autre. L'historicisme apparaît ainsi en dernier ressort comme le décor idéologique qui sert chez Gramsci d'arrière-fond à une morale de la *praxis*. Car il s'agit de donner un visage à cette histoire dont on a dit qu'elle était tout. « L'identité de l'histoire et de la philosophie est immanente dans le matérialisme historique » (p. 217, cf. p. 133). Cette identité de l'histoire et de la philosophie, rappelons-le, est une des affirmations majeures de la philosophie de Croce. Et Croce n'est pas marxiste. C'est qu'il s'agit de fixer de *quelle* histoire il est question, et il faut bien revenir à la philosophie pour déterminer ce qui, dans cette histoire, est premier et ce qui y est secondaire. Le primat ici est celui de l'action, de la *praxis*.

On pourrait caractériser ainsi la position de Gramsci : puisque l'homme est le créateur de toutes les valeurs, l'idéologie ou culture sera sa création. Mais cette création ne doit pas demeurer d'ordre spéculatif, elle sera pratique. Elle est de plus mue par une exigence collectiviste, elle tendra à devenir mentalité unitaire, totalitaire <sup>1</sup>.

#### 6. Pensée philosophique et collectivité

Il faut définir la philosophie comme une « conception du monde » et le labeur philosophique ne consiste pas uniquement dans l'élaboration « individuelle » d'un système cohérent de concepts, mais d'abord et surtout dans

une lutte culturelle pour transformer la « mentalité » populaire et répandre les innovations philosophiques qui se prouvent être « historiquement vraies » dans la mesure où elles deviennent concrètement, c'est-à-dire historiquement et socialement, universelles... (p. 25).

Il y a ainsi une sorte d'esprit missionnaire inhérent à la philosophie, une exigence non pas tant de prosélytisme que de conquête de la mentalité collective, de prise de l'« hégémonie » culturelle. D'où l'importance qu'accorde Gramsci aux problèmes du langage comme instrument collectif de pensée. Il faut en effet viser à une unité « culturelle-sociale » capable de souder dans la poursuite d'une même fin la multiplicité des vouloirs,

---

<sup>1</sup> Dans ce domaine, Gramsci fait siennes nombre de définitions dues à Croce, dont il ne cesse d'ailleurs jamais d'être tributaire pour la problématique et la terminologie. Cf., entre autres, de B. CROCE, *Materialismo storico ed Economia Marxista*, 5<sup>e</sup> éd. revue, Bari, 1927.



sur la base d'une commune conception du monde, laquelle doit être assimilée au point de devenir « passion » (p. 26).

Il s'ensuit que l'acception par la masse d'une conception du monde constitue le critère de sa vérité : « L'adhésion ou non-adhésion de la masse à une idéologie est le moyen grâce auquel se vérifie la critique réelle de la rationalité ou historicité des modes de penser » (p. 18). Et une conception du monde ne peut se révéler capable de pénétrer toute une société, de devenir « foi » que dans la mesure où elle aura su se substituer aux conceptions et « fois » précédentes à tous les échelons de la vie de l'Etat (p. 182).

### 7. *L'identité entre le philosophe et l'homme politique*

Car il est clair que si la notion de vérité n'a plus de place, il ne pourra plus s'agir de gagner les esprits par la présentation de son évidence. L'adhésion collective viendra d'ailleurs. La « vérité historique » devra convaincre « historiquement ». On aboutit ainsi à une pédagogie, si on peut encore l'appeler ainsi, d'un nouveau type : l'universalité du message proposé n'est plus son caractère d'intelligibilité, auquel on faisait confiance parce que l'on était sûr qu'il s'adressait à *tout* esprit humain ; elle est le résultat auquel on vise, l'enjeu d'une lutte historique, c'est-à-dire politique ; universel ici signifie donc collectif. Ainsi Gramsci arrive-t-il à une affirmation lourde de conséquences : celle de l'identité entre philosophie et politique.

Tout est politique, même la philosophie ou les philosophies, et la seule « philosophie » est l'histoire en acte, c'est-à-dire est la vie elle-même. On peut interpréter en ce sens la thèse sur le prolétariat allemand héritier de la philosophie classique allemande — et l'on peut affirmer que la théorétisation et la réalisation de l'hégémonie par Ilici (= Lénine) fut aussi un grand événement « métaphysique » (p. 32).

Le politique n'est d'ailleurs pas conçu comme un individu, mais comme un groupe : le Parti se présente comme l'auto-conscience critique de la masse (cf. p. 127).

### 8. *Le marxisme comme religion*

Si la divulgation dans les masses d'une « conception du monde » est essentielle à la culture, c'est finalement parce que tout homme est philosophe : l'idéologie est un phénomène collectif, elle tend à subjuguer tous les individus. En quel sens Gramsci entend-il cette affirmation, c'est ce qu'il explique à l'aide des notions d'idéologie et de religion. Il reprend une définition de Croce : une religion est une conception du monde qui est devenue norme de vie. Et

car norme de vie ne doit pas être prise dans un sens livresque mais en tant qu'actuelle dans la vie pratique, la majeure partie des hommes sont philosophes en tant qu'ils opèrent pratiquement et que dans leur conduite pratique... est implicitement contenue une conception du monde, une philosophie (p. 21).

Il va donc s'agir d'étudier les modalités que revêt la diffusion d'une philosophie : Gramsci en conséquence prête une particulière attention non seulement aux problèmes du langage, mais à la notion de « sens commun », à la capacité que possède une « conception du monde » de devenir norme d'action. Car la même philosophie qui est conscience — *consapevolenza* — chez le philosophe (au sens technique du terme) peut être appelée « religion », « foi », dans les masses, entendons par là conceptions implicites, sentiment, voire folklore (cf. p. 92). La différence réside dans le fait que tandis que chez le premier cette conception du monde est cohérente, unifiée, « dans les masses comme telles, la philosophie ne peut être vécue que comme une foi » (p. 16). Aussi bien l'implantation du marxisme dans les couches populaires équivaut-elle à l'infusion de « nouvelles croyances populaires », d'un nouveau « sens commun » (p. 123). Il est donc inévitable que dans les débuts ces nouvelles croyances prennent des formes superstitieuses, qui devront être par la suite dépassées (pp. 226-227). Il est à noter que le christianisme est, aux yeux de Gramsci, le type de l'idéologie telle qu'il la conçoit et qui, de plus, est sinon la seule du moins la plus parfaite dont l'histoire ait enregistré la réalisation. C'est pourquoi il se réfère sans cesse — conscient ou non — à ce prototype négatif qu'est l'Eglise, interprétée selon ses catégories, comme à un point de comparaison. (Cf. pp. 231-235.)

Dans cette optique pour ainsi dire tactique, Gramsci en arrive à justifier la mise en circulation dans les masses de ce marxisme vulgaire, dont son historicisme au plan scientifique veut être une réfutation. Il est inévitable que la nouvelle religion ait une allure polémique et équivaille à une destruction de l'ancienne. Nous lisons par exemple :

il est évident que l'athéisme est une forme purement négative et inféconde, à moins de le concevoir comme une période de pure polémique littéraire populaire (p. 105, cf. pp. 226-227).

Bien qu'il reproche à Croce, partisan de l'enseignement du catéchisme dans les seules écoles élémentaires, sa conception de la « religion bonne pour le peuple », Gramsci reste prisonnier d'une mentalité semblable, car il y a pour lui deux marxismes, et l'action politique peut commander parfois de servir au peuple celui de qualité inférieure, celui du matérialisme et du déterminisme historique. Une considération purement utilitaire décide en dernier ressort de la validité d'une telle attitude.



S'il s'oppose à la méthode politique qui consiste à « forcer arbitrairement une thèse scientifique pour en tirer un mythe populaire énergétique et propulsif », c'est qu'elle est plus dommageable qu'utile : « on pourrait comparer cette méthode à l'usage des stupéfiants qui créent un instant d'exaltation des forces physiques et psychiques, mais débilitent l'organisme d'une façon permanente » (p. 214).

Ailleurs s'inspirant de la fameuse thèse de Max Weber qui voit une influence sur l'esprit capitaliste de la doctrine calviniste de la prédestination, il écrit :

Quand on n'a pas l'initiative dans la lutte et quand la lutte elle-même finit ensuite par s'identifier avec une série de défaites, le déterminisme mécanique devient une force formidable de résistance morale, de cohésion, de persévérance patiente et obstinée... La volonté réelle se travestit en un acte de foi en une certaine rationalité de l'histoire, en une forme empirique et primitive de finalisme passionné qui apparaît comme un substitut de la prédestination, de la providence, etc., des religions confessionnelles (pp. 13-14).

Dépourvu des catégories historicistes, condamné à la logique du principe d'identité et de son bon sens, le peuple sera-t-il capable d'adhérer à ces mythes sans y croire de tout son cœur ? Bien sûr, on ajoutera en marge de cette apologie du mensonge de propagande que c'est pour son bien que l'on trompe le peuple !<sup>1</sup>

### 9. *Un pur volontarisme*

La suite du texte que nous venons de citer est révélatrice du fondement sur lequel repose tout ce système, de la valeur à laquelle, sans doute à l'insu de son auteur, tout doit y être ramené.

En effet quand la victoire vient succéder à la longue série des défaites, quand le « subalterne » devient dirigeant et responsable, il convient de rejeter cette vision mécaniciste du cours de l'histoire, « parce que... si le subalterne était hier une chose, aujourd'hui il n'est plus une chose mais une personne historique, un protagoniste, si hier il était irresponsable parce que « résistant » à une volonté extérieure, aujourd'hui il se sent responsable parce que... agent et nécessairement actif et jouissant d'initiative » (p. 14). L'idéologie est donc jaugée à la balance de l'efficacité.

---

<sup>1</sup> Quand on nous disait que la religion est l'opium du peuple, nous croyions entendre le déficit d'un esprit fourvoyé mais au moins mû par le désir de restituer à la santé l'organisme empoisonné ; il s'agit de quelque chose de beaucoup plus insignifiant : l'humanité secrète l'Histoire en se droguant. Mais alors — opium pour opium — vaut-il la peine de bouleverser le monde pour une querelle de pharmaciens ?

Certes Gramsci entend bien que la diffusion de l'idéologie finalement élèvera la masse, qu'elle n'est pas un pur instrument de domination, qu'il y a progrès, libération : mais ce sont là des résidus de la « mythologie » marxiste sans lien nécessaire avec les prémisses historicistes. Si l'on pose au principe l'identité « dialectique » entre culture et politique, il en découle que si la politique est acte de culture, la culture est tout aussi bien acte de politique — d'une politique orientée par aucune norme, livrée donc, bien que l'on assure qu'elle correspond à la « volonté collective », à l'arbitraire *des* politiques.

En effet, ce que Gramsci reproche à l'historicisme de Croce est son caractère spéculatif. Chez lui le connaître se réduit à la *praxis*, à l'action. Dans cette vue des choses il n'y a pas place pour une authentique notion de la connaissance. Et il faut ici accorder que Gramsci est plus logique avec le point de départ historiciste. Car la notion de connaissance inclut l'idée d'une mesure et donc quelque référence à un absolu, tandis que le pur jaillissement d'une action semblera ne pas interrompre, pour le fixer, le cours de l'universelle fluidité. Ainsi le critère de « vérité », le critère ultime devient la *praxis*. On aboutit au volontarisme et à une morale de l'action pour l'action, que la survivance d'éléments « transcendants » de la *Weltanschauung* marxiste empêche d'être consciente de soi.

La *volonté* est la réalité première, décisive :

il faut... poser à la base de la philosophie la « volonté » (en dernière analyse, l'activité pratique ou politique), mais une volonté rationnelle, non arbitraire, qui se réalise en tant qu'elle correspond à des nécessités historiques objectives, c'est-à-dire en tant qu'elle est l'histoire universelle elle-même dans le moment de sa progressive actuation ; si cette volonté est initialement représentée par un individu singulier, sa rationalité est vérifiée par le fait qu'elle est reçue par le grand nombre, d'une manière permanente, devient une culture, un « bon sens »...

La philosophie allemande a le mérite d'avoir posé la « créativité » de la pensée, et le tort d'avoir compris cette affirmation dans un sens idéaliste et spéculatif. Mais un pas en avant décisif fut franchi avec le marxisme qui a *historicisé* la pensée en l'entendant comme une conception du monde répandue dans le grand nombre — « et une telle diffusion ne serait pas pensable sans la rationalité ou historicité » — et convertie en norme d'action.

*Créateur* doit donc s'entendre dans le sens « relatif » d'une pensée qui modifie, la manière de penser du plus grand nombre et donc la réalité elle-même qui ne peut être pensée sans ce plus grand nombre (p. 23).

Est-il utile de souligner que dans un tel contexte histoire et rationnel



ont perdu toute signification ? Demeurent la volonté et la collectivité. Ailleurs l'Etat est défini comme une « volonté centralisée » (p. 92).

Il y a une profonde mélancolie à se souvenir que ces choses étaient écrites par un prisonnier de Mussolini.

#### CONCLUSION

L'intérêt de cette pensée vient de ce qu'elle n'a pas hésité à tirer quelques conséquences extrêmes de l'historicisme, qui est un des composants du marxisme. Mais fidèle à Marx, Gramsci est tout autant, sinon davantage, influencé par Benedetto Croce. Historiquement il se situe au moment de liquidation du néo-idéalisme italien, c'est-à-dire qu'il est encore à l'intérieur de ce mouvement. Il nous aide à comprendre la signification du succès du marxisme auprès de certains intellectuels italiens : nous y voyons davantage une modification et rectification de positions déjà acquises qu'une « conversion » ou qu'une *crisis* fondamentale.

La pensée de Gramsci oscille entre deux pôles : une intention *historiciste* radicale et une affirmation presque inconditionnée du primat de la *praxis*. Entre ces deux extrêmes, un certain lot de thèses marxistes classiques — primauté du collectif, progrès, passage au règne de la liberté, etc. — demeure sans lien logique essentiel avec ces données de base. Il est probable que l'esprit curieux de Gramsci aurait cherché à clarifier davantage les apories laissées par là irrésolues.

Il faut souligner le caractère radicalement athée de cette pensée, qui se présente comme un immanentisme absolu. En second lieu les critiques adressées au matérialisme classique ne nous permettent pas de sortir du matérialisme : l'homme, technicien ou politique, se définit dans son rapport dialectique à la matière exploitable. La matière reste donc sa mesure et son horizon.

Enfin, cette pensée aboutit tout ensemble à une divinisation et à une négation de l'histoire. Une divinisation, puisqu'elle pose le postulat de l'identité de l'historicité et de la rationalité et que, subrepticement, elle conserve, juxtaposée à l'idée du perpétuel devenir, l'affirmation de la présence à chaque moment, de la *totalité* de l'histoire, alors qu'en bonne logique il faudrait considérer le passé comme aboli, remplacé par une idée actuelle de lui-même. Négation, car la notion de l'histoire qui se dégage de cette optique est abstraite et nie la durée : on pourrait tout aussi bien parler d'actualisme. En effet, dès que l'on nie une nature humaine qui a

une histoire pour poser une antériorité de cette histoire sur l'homme qui la vit, on aboutit à représenter le temps historique comme une succession mathématique de points, dont chacun est constitué par un faisceau inédit de rapports, et où le passé ne figure plus que comme un rapport parmi les autres, n'est qu'une des abstractions qui entre dans la composition de l'ensemble éphémère du moment contemporain.

Quant à Gramsci lui-même, sa personnalité, telle que les lettres nous la révèlent, est bien au-dessus de ses idées. C'est parce que l'âme humaine s'ouvre sur des profondeurs insoupçonnées, qu'elle peut s'ignorer parfois soi-même et tendre vers des biens authentiques travestis sous une expression conceptuelle qui prise en toute rigueur conduirait à leur négation. Les lettres d'Antonio Gramsci ont ce ton d'authenticité, elles sont un monument, sinon à la lucidité, du moins à la générosité humaine.

*Saint Dominique (Annemasse)*

FRÈRE MARIE-MARTIN COTTIER, O. P.



## **Initiation et réalisation spirituelle selon René Guénon**

*Un maître de la pensée ésotérique*

Sous le titre *Initiation et réalisation spirituelle*, vient de paraître, chez Chacornac, le premier ouvrage posthume de René Guénon. Celui-ci est mort, on s'en souvient, le 7 janvier 1951, dans sa soixante-cinquième année, ayant peu de temps auparavant exprimé le vœu que soient réunis en volumes les articles qui n'avaient pas encore été utilisés dans les dix-sept livres et opuscules parus de son vivant, et qui se trouvent dispersés dans des numéros pour la plupart épuisés et introuvables de diverses revues, et notamment des *Etudes traditionnelles*, « publication exclusivement consacrée aux doctrines métaphysiques et ésotériques d'Orient et d'Occident », dont il fut et resta jusqu'à sa fin le principal collaborateur.

M. Jean Reyor, qui a collationné ces articles avec beaucoup de soin, nous avertit que ce premier ouvrage sera suivi d'environ six autres qui permettront ainsi au grand public de connaître l'ensemble de cette œuvre dont le caractère insolite et tout à fait tranchant à l'égard des philosophes officiels n'empêche aucunement l'influence de s'étendre d'une façon plus secrète sans doute mais plus profonde aussi dans certains milieux intellectuels.

Ce qui en a déjà été publié nous permettra cependant d'ores et déjà de tenter de porter un jugement sur cette doctrine dont l'importance est loin d'être négligeable puisqu'elle se présente non comme la pensée d'un philosophe quelconque mais comme l'expression même de la vérité absolue et ésotérique qui se trouverait cachée derrière et au-dessus de toutes les religions. En effet, René Guénon n'a jamais prétendu faire œuvre de philosophe mais simplement de témoin d'une Tradition antérieure dans le temps et dans l'ordre des valeurs à toutes les expressions exotériques religieuses ou non, qui la masquent aux yeux des non-initiés.

A vrai dire, cette prétention n'est pas nouvelle ; nous l'avons vue affichée par des théosophes, des occultistes et d'autres personnages se rattachant à des sociétés secrètes. Mais précisément ce qui fait l'intérêt de René Guénon, c'est d'avoir très bien connu toutes ces organisations qui, sous l'égide des Blavatsky et des Papus, firent florès avant la première

guerre mondiale et d'en avoir ensuite donné une critique impitoyable, opposant la pseudo-initiation de ces mouvements à ce qui, pour lui, était la véritable connaissance initiatique. Néanmoins, avant d'écrire le *Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* et *l'Erreur spirite*, René Guénon fut attiré par ces mouvements occultistes au point de s'y intégrer plusieurs années.

A ce sujet, les notes biographiques que lui a consacrées son éditeur, Paul Chacornac, dans le numéro spécial des *Etudes traditionnelles* publié après sa mort, nous fournissent de précieux renseignements.

Né à Blois, le 15 novembre 1886, dans une très bonne famille de la bourgeoisie, René Guénon reçut jusqu'à l'âge de 16 ans une première instruction dans la ligne catholique traditionnelle de l'époque. Comme beaucoup de jeunes Français de ses contemporains, qui s'empressaient de quitter la pratique religieuse aussitôt franchi le seuil du collège catholique, cette éducation ne semble pas l'avoir beaucoup marqué sinon par un dégoût de toute sentimentalité. Toujours est-il que dès son arrivée à Paris, où il devait achever ses études, il se mit à chercher la vérité dans d'autres directions. Entraîné par l'un de ses amis, il suivit pendant trois ans les cours de l'« Ecole supérieure libre des sciences hermétiques », fondée et dirigée par le Dr Gérard Encausse (Papus), et se fit admettre dans plusieurs organisations annexes (Ordre Martiniste, Rite de Memphis, Rite espagnol, Eglise gnostique). Très rapidement cependant, il eut le mérite de reconnaître le peu de sérieux de ces groupements et le caractère composite et superficiel des enseignements que l'on y dispensait. Cela ne le découragea pas de poursuivre ses recherches dans le même sens et, à la même date, il se fit admettre à la Loge Thébah, relevant de la Grande Loge de France, Rite écossais ancien et accepté.

Ce rattachement à la Franc-Maçonnerie ne doit pas nous étonner et il convient de lui donner sa véritable signification (d'ordre « métaphysique » dans un sens que nous allons définir), bien qu'il se situe à un moment où pour beaucoup la Maçonnerie était synonyme de libre-pensée, d'anticléricalisme et d'ambitions politiques vulgaires. Remarquons qu'il choisit la Grande Loge de France et non le Grand Orient, pépinière future du radicalisme athée et militant. Ce choix soulignait son intérêt pour une Franc-Maçonnerie différente, plus orthodoxe, plus traditionnelle que celle qui paraissait à l'avant-scène, et il n'y a nulle contradiction à voir René Guénon collaborer quelques années plus tard à la *France anti-maçonnique* du publiciste catholique A. Clarin de la Rive.

Déjà, les divers groupements occultistes, dont il venait de se séparer et dont la plupart des membres étaient maçons, voyaient dans la Franc-Maçonnerie une organisation traditionnelle qui, malgré ses déformations récentes et l'envahissement d'éléments profanes de plus en plus nombreux, conservait dans ses rites et dans son symbolisme un enseignement initiatique authentique. Dans sa recherche passionnée d'un rattachement initiatique régulier, René Guénon fut tout naturellement amené à approfondir la nature et l'histoire de la Franc-Maçonnerie pour reconnaître en elle la dépositaire,



en partie dévoyée mais réelle, de ce qui pouvait subsister en Occident, en dehors de l'Eglise catholique, de la pure Tradition primitive.

Ces quelques notes nous permettent dès à présent de situer la pensée de René Guénon sur un point fondamental. On l'aura sans doute remarqué, dès l'origine, celui-ci s'est mis à la poursuite d'une certitude absolue qu'il semble n'avoir pas trouvée au cours de ses études de jeune garçon, puis d'adolescent dans les collèges catholiques de sa ville natale. Dédaigneux des opinions philosophiques variables et soumises à tous vents de doctrine, contempteur de la prétendue Science (avec majuscule) tout orientée vers la matière, peu satisfait de la religion trop souvent présentée sous un aspect avant tout sentimental, il chercha la source de la Vérité absolue, transcendante et sacrée que les écoles « profanes » ne pouvaient lui apporter. Nous ne connaissons pas le détail de ses démarches, mais ses écrits ne nous laissent pas ignorer que, très tôt sans doute, il se persuada que cette Vérité avait autrefois existé dans sa plénitude parmi les hommes, régnant en maîtresse dans leurs cœurs et leurs esprits, bien que, par suite d'un inéluctable processus de dégénérescence, elle se soit amenuisée et progressivement perdue, le sacré cédant peu à peu la place au profane, sauf en certains endroits privilégiés où se maintiendrait intacte la Tradition primordiale intégrale. D'où l'importance du rattachement initiatique qui seul, selon cette vue, aurait le pouvoir de rendre à l'homme la connaissance perdue, un peu à la manière dont nous recouvrons la grâce au contact des sacrements, selon la théologie catholique. Car cette connaissance-là ne veut pas être seulement une connaissance théorique et livresque, mais une souveraine sagesse libératrice capable de transformer l'homme tout entier, pour le restituer à un état de vie supérieur et proprement surhumain. Tel est le sens que René Guénon donne au mot *métaphysique*. Reprenant l'étymologie du mot, il déclare : « La physique est l'étude de tout ce qui appartient au domaine de la nature ; ce qui concerne la métaphysique, c'est ce qui est au delà de la nature <sup>1</sup>. » Par « nature », entendons la « natura naturata » au sens de Spinoza ou mieux la « manifestation » au sens de la pensée hindoue, soit tout le domaine du contingent, du mobile, du variable. La connaissance dont il s'agit porte au contraire sur le supra-physique, l'immuable, l'absolu.

« Faisons-nous donc *métaphysique* synonyme de *surnaturel* ? se demande-t-il. Nous accepterions très volontiers une telle assimilation, puisque, tant qu'on ne dépasse pas la nature, c'est-à-dire le monde manifesté dans toute son extension (et non pas le seul monde sensible qui n'en est qu'un élément infinitésimal), on est encore dans le domaine de la physique ; ce qui est métaphysique, c'est, comme nous l'avons déjà dit, ce qui est au delà et au-dessus de la nature, c'est donc proprement le *surnaturel* <sup>2</sup>. »

Mais cet objet surnaturel ne saurait évidemment être saisi par la

<sup>1</sup> *La métaphysique orientale*, 2<sup>e</sup> éd., p. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 9.

raison qui n'est qu'une faculté proprement et spécifiquement humaine. Celle-ci ne nous procure qu'une connaissance discursive, indirecte, une connaissance par reflet. Or la métaphysique est une connaissance supra-rationnelle, intuitive, immédiate, portant sur les principes éternels et immuables. Elle ne peut être exercée que par un intellect transcendant. Elle n'est pas une connaissance humaine, c'est-à-dire individuelle, limitée. « En d'autres termes, ce n'est pas en tant qu'homme que l'homme peut y parvenir ; mais c'est en tant que cet être, qui est humain dans un de ses états, est en même temps autre chose et plus qu'un être humain ; et c'est la prise de conscience effective des états supra-individuels qui est l'objet réel de la métaphysique, ou mieux encore, qui est la connaissance métaphysique elle-même <sup>1</sup>. »

Voilà, assez clairement exprimée, l'idée que René Guénon se fait de la métaphysique ou, pour être plus exact, l'idée que nous en apportent les sciences traditionnelles dont il ne prétend être que le porte-parole et derrière lesquelles il s'efface, fort différent en cela des philosophes soucieux d'originalité et avides de laisser un nom dans l'histoire. En effet, la « pensée » de Guénon en toute rigueur devrait être tenue pour inexistante « ou, du moins, déclare-t-il lui-même, ne compter pour rien quand il s'agit de notre œuvre, puisque ce n'est pas du tout cela que nous avons mis dans celle-ci qui est exclusivement un exposé de données traditionnelles dans lequel l'expression seule est de nous <sup>2</sup> ».

D'où René Guénon a-t-il reçu ces « données traditionnelles » ? Nous ne le savons pas exactement. Nous savons seulement que cela se produisit vers 1909, juste après sa rupture avec les milieux occultistes. Car il conserva des relations suivies avec deux hommes qu'il avait rencontrés dans ces milieux et qui eurent, semble-t-il, une influence décisive sur son orientation intellectuelle. Le premier, Albert de Pouvoirville, ami de jeunesse — comme Maurice Barrès — de Stanislas de Gaïta, avait reçu, au cours d'un séjour professionnel au Tonkin, une « initiation taoïste », sous le nom de Matgioi. Le second, Léon Champrenaud, après avoir participé parmi les premiers au mouvement de Papus, s'en détourna vers 1904 pour adhérer bientôt à l'Islam sous le nom d'Abdul Haqq. Ces deux personnages fondèrent cette même année une revue : *La Voie*, où furent publiées les œuvres capitales de Matgioi : *La Voie métaphysique* et la *Voie rationnelle*, et un ouvrage en collaboration : *Les enseignements secrets de la Gnose*, sous la signature collective de Simon-Théophane. Cette revue cessa de paraître en 1907, mais René Guénon lui donna une suite en fondant en 1909

<sup>1</sup> *La métaphysique orientale*, 2<sup>e</sup> éd., p. 11

<sup>2</sup> Que ses disciples nous pardonnent de parler pourtant de la « doctrine de René Guénon ». Qu'elle soit de lui ou non, c'est grâce à ses ouvrages que nous en avons connaissance, c'est sur elle, telle qu'elle y est exposée, que nous avons à nous prononcer, et cela simplifiera notre façon de parler. Nous ne nous préoccuperons pas davantage d'examiner si cette doctrine est conforme ou non au Vedânta ou à telle autre forme de pensée.



*La Gnose*, où il publia la première version de deux de ses ouvrages les plus importants : *L'Homme et son devenir selon le Vedânta* et le *Symbolisme de la Croix*. On y trouve plusieurs références fondamentales à Matgioi, alias Pouvoirville, et, dans une notice nécrologique, René Guénon dit lui-même avoir étroitement collaboré à ce moment avec Abdul Haqq, alias Champrenaud. Il n'est pas sans intérêt de noter que dès cette époque la doctrine de Guénon est fixée et qu'il ne la modifiera jamais par la suite. Ses ouvrages ultérieurs ne feront que l'expliciter de plus en plus en se complétant les uns les autres sans se répéter. *La Gnose* accueillit également des études sur l'ésotérisme d'un autre « converti » à l'Islam : Abdul Hâdi, alias Ivan Gustave Aquili. C'est à peu près à ce moment, à 26 ans, soit en 1912, que René Guénon reçut à son tour l'initiation islamique sous le nom d'Abdul Wahed Yahia, nom sous lequel il vécut définitivement dès 1930 lorsqu', après la mort de sa première femme, il quitta la France pour n'y plus revenir et s'installa au Caire pour passer dans une retraite presque complète les dernières années de sa vie.

Plusieurs choses inexactes ayant été écrites au sujet de cette « conversion » à l'Islam, il nous paraît nécessaire de préciser immédiatement le sens qu'elle pouvait avoir pour René Guénon. Celui-ci s'est nettement expliqué sur la question des conversions dans un article des *Etudes traditionnelles* de septembre 1948, qui forme le chapitre XII d'*Initiation et réalisation spirituelle*. Si l'on admet que la Tradition est une, comme la Vérité, et qu'elle se manifeste dans le monde sous le vêtement de diverses formes traditionnelles, toutes également légitimes, bien qu'atteintes à des degrés divers par l'universelle décadence, on pourra dire que, « au fond, il n'y a de conversion réellement légitime en principe que celle qui consiste dans l'adhésion à une tradition, quelle qu'elle soit d'ailleurs, de la part de quelqu'un qui était précédemment dépourvu de toute attache traditionnelle<sup>1</sup> ». Mais le passage d'une forme traditionnelle à une autre, pour ceux qui sont au début de leur itinéraire initiatique, n'aurait aucun sens. N'objectons pas que René Guénon s'est mis lui-même dans ce cas, car celui qui est suffisamment avancé dans la voie de la réalisation spirituelle domine alors toute forme exotérique et se meut avec la même aisance dans chacune. S'il choisit celle-ci plutôt que celle-là, c'est en raison de convenances particulières dont il est seul juge. « D'une façon tout à fait générale, conclut René Guénon, nous pouvons dire que quiconque a conscience de l'unité des traditions, que ce soit par une compréhension simplement théorique ou, à plus forte raison, par une réalisation effective, est nécessairement, par là même, *inconvertissable* à quoi que ce soit<sup>2</sup>. »

C'est une note supplémentaire à ajouter à celles que nous connaissons déjà pour caractériser la métaphysique selon René Guénon : elle est la *Science sacrée* par excellence, telle que nous la découvrons si, après une

<sup>1</sup> *Initiation et réalisation spirituelle*, 1952, p. 85, en note.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 88.

préparation convenable, nous sommes jugés dignes d'y être initiés. Sans doute avons-nous la possibilité d'en acquérir une connaissance théorique. Mais cette connaissance est indirecte et, pour ainsi dire, virtuelle. On ne saurait se dire initié simplement pour avoir lu l'œuvre de René Guénon et la collection complète de *La Gnose* et des *Etudes traditionnelles*. Cette connaissance virtuelle, pour devenir effective, doit aboutir à une réalisation qui, elle, est strictement incommunicable.

Ici, nous arrivons à un point important et nous devons recueillir les déclarations de René Guénon avec une scrupuleuse exactitude. La réalisation spirituelle, ou métaphysique, est, en effet, le but même de l'initiation qui, à son tour, est seule à même de procurer à l'homme la suprême délivrance, c'est-à-dire la plénitude de ses possibilités. Nous voici devant l'arcane le plus mystérieux dont l'ésotérisme détienne la clef.

C'est dans l'opuscule intitulé *La métaphysique orientale* que René Guénon nous en livre la formule la plus concise. Elle se résume dans ces mots : L'identification par la connaissance. Après avoir reproché à Aristote de s'être limité à l'être et de réduire la métaphysique à l'ontologie, René Guénon ajoute : « Pourtant, même dans cette métaphysique imparfaite, nous serions tenté de dire cette demi-métaphysique, on rencontre parfois des affirmations qui, si elles avaient été bien comprises, auraient dû conduire à de tout autres conséquences : ainsi, Aristote ne dit-il pas nettement qu'un être est tout ce qu'il connaît ? Cette affirmation de l'identification par la connaissance, c'est le principe même de la réalisation métaphysique <sup>1</sup>. » Et un peu plus loin : « Ce dont il s'agit pour celui-ci (le métaphysicien), c'est de connaître ce qui est et de le connaître de telle façon qu'on est soi-même, réellement et effectivement, tout ce qu'on connaît <sup>2</sup>. » Et il faut entendre cette définition dans son sens le plus élevé. La réalisation métaphysique sera donc « la prise de conscience de ce qui est, d'une façon permanente et immuable, en dehors de toute succession temporelle ou autre, car tous ces états de l'être, envisagés dans leur principe, sont en parfaite simultanéité dans l'éternel présent <sup>3</sup> ». Ainsi, à partir de l'état humain, contingent en lui-même, nous parviendrons à des états supérieurs, puis à l'état suprême et inconditionné.

Cette progression comprend trois stades principaux. Tout d'abord, nous devons retrouver, à partir de notre état actuel de déchéance, l'« état primordial » qui était normal aux origines de l'humanité. Ayant développé toutes nos possibilités à l'intérieur de l'état humain, nous pourrions passer aux états supra-individuels non humains. Le monde des formes est dépassé, mais ces états sont encore conditionnés. Il y aura plusieurs étapes intermédiaires à l'intérieur de ce monde depuis l'existence manifestée jusqu'au degré suprême de l'être pur. Mais le but se trouve au delà de l'être, dans

---

<sup>1</sup> *La métaphysique orientale*, p. 13.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 15.



l'obtention d'un état absolument inconditionné, c'est-à-dire au delà de toute limitation. C'est alors l'état de « délivrance » (par rapport aux états conditionnés) ou d'« union » (si l'on regarde au Principe suprême). Cet état final est « l'absolue plénitude, la réalité suprême vis-à-vis de laquelle tout le reste n'est qu'illusion <sup>1</sup> ».

Nous n'avons pu entrer dans le détail des exposés de René Guénon, car il faudrait un volume. Nous avons notamment laissé dans l'ombre tout ce que l'on pourrait appeler sa cosmologie, avec la théorie des cycles cosmiques, telle qu'elle apparaît, par exemple, dans le *Symbolisme de la Croix*, ainsi que la théorie des *Etats multiples de l'être* qui fait l'objet à elle seule de tout un livre portant ce titre.

Ce que nous avons dit nous permettra pourtant d'établir un premier bilan provisoire.

Nous sommes mis d'emblée en face d'un idéal de très haute envergure : une réalité suprême à conquérir, une plénitude absolue à réaliser, en dehors desquelles tout n'est qu'illusion. Ce but ultime est si élevé qu'il n'est, en fait, proposé qu'à une élite, à un petit troupeau d'initiés qui, passant au delà des formes multiples de l'exotérisme, comprendront la nature véritable de la Tradition unique qui leur a donné naissance.

En comparaison, l'activité des philosophes officiels qui s'occupent gravement de « phénoménologie » ou qui se croient existentialistes, alors qu'ils s'adonnent à des pratiques spirites, paraît bien pâle, et René Guénon ne leur ménage pas ses sarcasmes avec, il faut le dire, une verve assez bien venue et qui porte souvent des traits justes. La « métaphysique » telle qu'il la définit est évidemment bien supérieure puisqu'elle se situe au-dessus des religions elles-mêmes et par conséquent de la « révélation ». De plus, par sa nature même, elle est surexistentielle puisqu'elle n'est pas une simple théorie mais une réalisation spirituelle.

Mais le lecteur, qui n'en est qu'à la simple connaissance théorique de cette métaphysique, peut se sentir en droit de se poser une première question : Quel est donc le *sujet* de l'initiation, c'est-à-dire le sujet permanent auquel est promise cette prodigieuse odyssée qui, partant des confins de l'être matériel, doit parvenir à un état absolument inconditionné et proprement ineffable puisque le mot « être » lui-même ne lui convient plus qu'en mode imagé et symbolique ?

Est-ce l'homme ?

Ce que nous avons dit précédemment laisse préjuger de la réponse. Non, ce n'est pas l'homme, ce n'est pas le « moi » humain qui, pour René Guénon, s'identifie à l'individu, c'est-à-dire à une portion infime de l'être total.

Le « moi » humain, ce que les philosophes appellent quelquefois la « personne humaine », se réduit en réalité à la pure et simple individualité. La véritable personnalité, selon cette théorie — exposée notamment dans

<sup>1</sup> *La métaphysique orientale*, p. 20.

*L'homme et son devenir selon le Vedântâ* —, s'oppose (pas sur le même plan bien sûr) à l'individualité comme le « Soi » s'oppose au « moi ». Comme il faut tout préciser pour éviter les malentendus, il va de soi qu'il ne s'agit ici que d'une opposition comparative et non réelle.

Qu'est-ce donc que le « Soi » ?

« Le *Soi*, répond René Guénon, est le principe transcendant et permanent dont l'être manifesté, l'être humain, par exemple, n'est qu'une modification transitoire et contingente, modification qui ne saurait d'ailleurs aucunement affecter le principe <sup>1</sup>. »

Autrement dit, le « Soi » ne se distingue en rien du Principe suprême et absolu. Non seulement le « Soi » domine tous les états multiples de l'être, dont l'état humain, répétons-le, ne représente qu'une portion infinitésimale, mais il se trouve encore au delà de tout être et de l'état « non manifesté », c'est-à-dire de toutes les possibilités qui ne sont susceptibles d'aucune manifestation et des possibilités de manifestation en mode principiel.

Le Principe ou le « Soi » est encore appelé, selon la terminologie orientale : *Atmâ* ou *Paramâtmâ* (Suprême Soi). Or « *Atmâ* pénètre toutes choses, qui sont comme ses modifications *accidentelles* <sup>2</sup> ». « Le *Soi*, précise René Guénon, même pour un être quelconque, est identique en réalité à *Atmâ*, puisqu'il est essentiellement au delà de toute distinction et de toute particularisation... Le *Soi* n'est donc point vraiment distinct d'*Atmâ* si ce n'est lorsqu'on l'envisage particulièrement et *distinctivement* par rapport à un être, et même, plus précisément, par rapport à un certain état défini de cet être, tel que l'état humain, et seulement en tant qu'on le considère sous ce point de vue spécialisé et restreint. Dans ce cas, d'ailleurs, ce n'est pas que le *Soi* devienne effectivement distinct d'*Atmâ* en quelque manière, car il ne peut être *autre que lui-même*... et il ne saurait évidemment être affecté par le point de vue dont on l'envisage, non plus que par aucune autre contingence. Ce qu'il faut dire, c'est que, dans la mesure même où l'on fait cette distinction, on s'écarte de la considération directe du *Soi* pour ne plus considérer véritablement que son reflet dans l'individualité humaine, ou dans tout autre état de l'être, car il va sans dire que, vis-à-vis du *Soi*, tous les états de manifestation sont rigoureusement équivalents et peuvent être envisagés semblablement ; mais présentement, c'est l'individualité humaine qui nous concerne d'une façon plus particulière. Ce reflet dont nous parlons détermine ce qu'on peut appeler le centre de cette individualité ; mais si on l'isole de son principe, c'est-à-dire du *Soi* lui-même, il n'a qu'une existence purement illusoire, car c'est du principe qu'il tire toute sa réalité, et il ne possède effectivement cette réalité que par participation à la nature du *Soi*, c'est-à-dire en tant qu'il s'identifie à lui par universalisation <sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> *L'homme et son devenir selon le Vedântâ*, 4<sup>e</sup> éd., p. 29.

<sup>2</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 31.



Nous nous excusons de la longueur de cette citation, mais elle était nécessaire pour bien comprendre à quel point la doctrine ésotérique diffère radicalement des conceptions auxquelles une autre métaphysique, également traditionnelle (nous voulons parler de celle d'Aristote et de saint Thomas), nous avait accoutumés. Nous aussi avions l'habitude de distinguer l'individu et la personne, le premier trouvant sa racine dans la matière et la seconde dans l'esprit immortel venant animer cette matière de façon à former un être substantiellement complet, bien que composé, doué d'intelligence et de volonté, capable de dire « je » et de se tenir en face d'autres êtres également libres. Malheureusement, cette façon de voir est — paraît-il — trop simpliste. Ce que nous prenions pour un esprit uni substantiellement à un corps se réduit, en fait, à un pur reflet dépourvu par lui-même de toute réalité. La condition humaine, à son tour, n'offre aucun caractère exceptionnel. Elle nous intéresse particulièrement parce que nous y sommes placés, mais elle n'est qu'un état d'existence parmi une multitude d'autres états qui ne présentent ni plus ni moins d'intérêt par rapport au « Soi » suprême. Elle se réduit, si l'on veut, à un point parmi une série indéfinie d'autres points sur une circonférence, tous situés à égale distance du « Soi » qui en figurerait le centre. La réalisation spirituelle n'est donc pas un privilège qui nous soit réservé car « la réalisation de l'être total peut s'accomplir à partir de n'importe quel état pris comme base et comme point de départ, en raison même de l'équivalence de tous les modes d'existence contingents au regard de l'Absolu <sup>1</sup> ».

Mais alors, si tout ce qui précède est exact (et nous croyons nous en être fidèlement tenu aux exposés de René Guénon), quelle réponse donner en définitive à la question que nous avons posée ?

Le sujet de l'initiation, celui qui la reçoit, ne peut être l'homme ou le « moi » humain qui reste prisonnier des limites qui caractérisent son état. D'autre part, ce ne peut être le « Soi » puisque celui-ci est précisément le but auquel on tend et la Source même de toute initiation. Or, entre le « moi » de l'individu humain et le « Soi » suprême, il n'y a qu'un reflet sans consistance propre et qui ne saurait non plus être le sujet de quoi que ce soit puisque son rôle se borne à celui d'un pur rapport entre le « Soi » suprême et tel être individuel ; ce reflet, ne l'oublions pas, n'a en effet qu'une existence purement illusoire ; il symbolise simplement la présence du « Soi » au centre de ces *accidents* que sont les modes contingents d'exister, mais ce n'est qu'un point de vue qui n'affecte en rien la réalité immuable et éternelle du « Soi ».

En conséquence nous sommes conduits à avancer la proposition suivante qui vient en conclusion logique des prémisses posées par René Guénon :

Toute connaissance exige l'existence d'un sujet qui connaît, comme toute initiation l'existence d'un sujet capable de recevoir cette initiation.

<sup>1</sup> *Les états multiples de l'être*, 2<sup>e</sup> éd., p. 9.

Or la définition du « moi » et du « Soi » telle qu'elle nous est donnée ne laisse aucune place à l'existence d'un tel sujet.

Il ne saurait donc y avoir non plus ni initiation, ni réalisation spirituelle au sens de René Guénon.

A ceux qui douteraient de la portée de cet argument, nous demandons de bien vouloir relire dans leur contexte les citations que nous avons données. Ils n'auront point de peine à constater qu'il est constamment question d'états d'existence ou d'états (multiples) de l'être, mais nulle part nous ne sommes renseignés sur *ce qui* se trouve dans tel ou tel état. René Guénon nous le dit explicitement : la notion de « substance individuelle », telle qu'on peut l'entendre par exemple en parlant de l'homme, « n'a aucune portée métaphysique : au fond, ce n'est pas autre chose que la notion logique du *sujet* et, si elle peut sans doute être d'un grand usage à ce titre, elle ne peut légitimement être transportée au delà des limites de ce point de vue spécial <sup>1</sup> ». C'est-à-dire que le mot par lequel nous pensons désigner un être ou le « je » que nous prononçons n'ont qu'une valeur purement grammaticale.

La raison profonde, la raison dernière, René Guénon nous l'a lui-même fournie tout à l'heure : c'est qu'il n'y a qu'une seule entité qui soit digne du nom de sujet (et d'objet), c'est le « Soi ». Seul l'Atmâ, le principe suprême et transcendant, est véritablement substantiel, seul il a la personnalité.

Et nous arrivons à cette formule paradoxale qui n'est qu'un corollaire de notre première conclusion :

La seule « personne », le seul « suppôt » capable d'initiation serait le seul qui n'en n'aurait nul besoin : l'ineffable entité d'où seule peut provenir toute initiation et descendre tout influx spirituel.

L'évidence de notre majeure est telle que, malgré tout, il faut bien rétablir des « personnes » indépendantes, sinon toute la théorie aboutirait à l'impasse que nous venons de signaler.

La comparaison — déjà rencontrée — du « reflet » va nous y aider considérablement. Nous dirons donc que de même que la lumière du soleil, réfléchi dans les milles facettes de l'eau, tremble et vacille sans que le soleil en soit lui-même affecté, de même, dans les multiples états de l'être, se reflète une correspondance de la personnalité qui en soi reste immuable et identique à elle-même. « C'est l'âme vivante, commente René Guénon, qui est ici comparée à l'image du soleil dans l'eau, comme étant la réflexion dans le domaine individuel et par rapport à chaque individu de la Lumière, principiellement une, de l'*Esprit universel* (Atmâ) <sup>2</sup>. »

Quelle que soit l'inconsistance métaphysique de cette notion de l'âme

<sup>1</sup> *Le symbolisme de la Croix*, 2<sup>e</sup> éd., p. 16.

<sup>2</sup> *L'homme et son devenir*, pp. 55-56.



vivante, nous n'y insistons plus, pour passer à l'autre aspect de la « réalisation spirituelle », nous voulons parler de l'étrange conception que se fait René Guénon de la connaissance, et, partant, de la métaphysique elle-même.

Nous l'avons vu : l'identification par la connaissance, c'est le principe même de la réalisation métaphysique. Autrement dit, plus l'entité (restons-en à ce terme vague) qui connaît progresse dans cette connaissance et plus elle s'élève dans l'échelle des êtres jusqu'au moment où, parvenue à la connaissance parfaite, elle se verra en même temps affranchie de toute limitation et unie au Principe suprême.

La connaissance est donc la seule voie qui puisse conduire au Bien, ou plutôt à l'absolue plénitude, car le mot Bien n'est pas dans la ligne exacte de cette pensée. Celle-ci se situe pour ainsi dire au delà du Bien et du mal, ou si l'on veut, le « Bien » s'identifie avec la connaissance et le « mal » avec l'ignorance. En effet, le but est de s'affranchir de toute limitation, et c'est l'ignorance qui se trouve à la racine de toute limitation : « Seule la connaissance dissipe l'ignorance comme la lumière du soleil dissipe les ténèbres, et c'est alors que le *Soi*, l'immuable et éternel principe de tous les états manifestés et non manifestés, apparaît dans sa suprême réalité... <sup>1</sup> »

Cette sorte de connaissance-là se distingue profondément de la connaissance, même métaphysique, au sens aristotélicien du mot. Il est bien vrai que, selon Aristote, l'esprit connaissant devient, *d'une certaine façon*, tout ce qu'il connaît. Dans ce cas, les choses connues, si elles appartiennent à l'*ens mobile*, sont dépouillées des limitations du concret et du singulier. Mais elles n'existent sous cet aspect universel que dans l'esprit connaissant. En elles-mêmes, ontologiquement, elles continuent leur existence concrète et singulière. C'est le propre de l'esprit humain de pouvoir devenir toute chose par abstraction et sous ce mode universel sans que, pour autant, les choses connues ni l'esprit connaissant n'en soient modifiées quant à leur existence propre. L'esprit connaissant s'assimile l'essence de toute chose en dépouillant pour ainsi dire cette essence de son existence propre, et en lui communiquant une existence spirituelle dans le sujet. La chose connue existe dès lors de deux façons. Du point de vue ontologique, entitatif, elle existe toujours en elle-même de son existence propre. Du point de vue de la connaissance, elle existe par surcroît d'une certaine façon spirituelle, *intentionnelle*, de l'existence même de l'esprit qui connaît.

Faute de faire cette distinction fondamentale de l'essence et de l'existence, et des deux manières, l'une *entitative*, l'autre *intentionnelle*, dont peut exister l'essence — que seule la tradition aristotélico-thomiste a mise suffisamment en valeur —, on se heurte à des écueils redoutables. C'est ainsi que René Guénon est amené à dénier à la raison naturelle toute possibilité de connaître les choses par leurs causes, d'une façon principielle. Partant de l'idée que l'homme est limité par les conditions d'existence qui sont les siennes, il conclut que la raison humaine ne saurait franchir

<sup>1</sup> *La métaphysique orientale*, p. 21.

ces limites et atteindre à la connaissance de l'universel (qu'il nous accuse de confondre avec le général, voire avec le collectif). Il place alors au-dessus de la raison un intellect transcendant, « non humain », capable de connaissance supra-rationnelle, intuitive, immédiate. La métaphysique étant « surnaturelle » au sens que nous avons dit, elle ne peut être exercée que par une faculté elle-même « surnaturelle ». Dès lors, on peut abandonner avec mépris les sciences, la philosophie et jusqu'à la métaphysique (au sens d'Aristote) qui procèdent humblement par abstraction à partir des données du monde sensible. Tout cela n'appartient-il pas au monde borné de l'individu ? La métaphysique « surnaturelle » procède plus simplement en mettant en exercice un intellect supérieur, plus intérieur à l'homme que l'homme lui-même, et qui débouche directement sur le Principe suprême.

Non seulement l'intellect supérieur (Buddhi) est connaturel au Principe suprême (Atmâ), mais il en émane. Il est comparé par René Guénon au rayon qui émanant directement du soleil — représentant le « Soi » (Atmâ) — vient illuminer l'état individuel considéré, en le reliant, en passant, à tous les autres états manifestés et non manifestés du même être <sup>1</sup>. Il faut comprendre ici que chaque être se trouve dans une série indéfinie d'états (par exemple, l'état humain) qui part de l'état individuel pour atteindre les états formels, informels et même non manifestés jusqu'au centre de l'être total. Et c'est ce rayon de l'intellect supérieur qui relie tous ces états à la manière d'un fil traversant les perles d'un collier.

On saisit mieux maintenant ce que René Guénon voulait signifier en déclarant que ce n'est pas en tant qu'homme que celui-ci peut parvenir à la connaissance métaphysique, mais « en tant que cet être, qui est humain dans un de ses états, est en même temps autre chose et plus qu'un être humain ». Il ajoutait : « C'est la prise de conscience effective des états supra-individuels qui est l'objet réel de la métaphysique, ou mieux encore, qui est la métaphysique elle-même. » En d'autres termes, cette étrange façon de connaître consiste à remonter par une « prise de conscience effective » d'état en état le long de ce collier dont le terme ultime n'est autre que le « Soi » suprême.

Au lieu donc de dire avec Aristote que le sujet connaissant est tout ce qu'il connaît *d'une certaine manière*, soit spirituelle et intentionnelle, et quant à l'essence des choses, René Guénon entend cette formule tout à fait littéralement et dans la ligne ontologique ou de l'existence entitative des choses. La connaissance universelle, ou par les principes, deviendra alors une *identification* au principe des choses et en dernière analyse la réalisation de l'« Identité suprême » avec le Principe suprême des choses. La connaissance des choses par leurs causes premières, rendue impossible en raison d'une méconnaissance totale de la distinction fondamentale de l'essence et de l'existence, est remplacée par une identification ontologique avec la Source même de tout ce qui est, l'être passant par une série de

<sup>1</sup> *L'homme et son devenir*, p. 66.



métamorphoses qui le dépouillent progressivement de lui-même pour ne plus laisser apparaître que le « Soi » suprême et absolu.

Souvenons-nous ici des définitions que nous avons reproduites plus haut affirmant que le principe de la réalisation spirituelle c'est l'identification par la connaissance, identification qui fait que l'on devient, ou plutôt « que l'on est soi-même, réellement et effectivement, tout ce qu'on connaît ».

En résumé, nous sommes ramenés par une autre voie à la même conclusion qu'il y a un instant. Nous cherchions en vain le sujet de l'initiation et nous n'avons trouvé qu'un reflet sans consistance réelle. Maintenant c'est en vain que nous cherchons à connaître la connaissance initiatique elle-même. Elle non plus n'a point de consistance propre car, de prise de conscience en prise de conscience, on aboutit en dernière analyse au « Soi » suprême avec lequel l'entité connaissante s'identifie réellement. Suivant le fil conducteur de l'Intellect supérieur qui n'est qu'une émanation du « Soi », nous découvrons, au terme de ces métamorphoses, qu'il ne reste plus en vérité que le « Soi » suprême se connaissant lui-même et au regard duquel tout le reste n'est qu'illusion.

Tout le reste n'est également qu'absurdité, car il serait bien fou de prétendre que le Principe absolu de toutes choses a besoin d'apprendre ce qu'il sait déjà dans son éternelle et immuable identité — serait-ce par le détour d'un rayon émanant de lui-même et revenant à sa Source.

Nous avons dû nous borner, au cours des lignes qui précèdent, à quelques points essentiels en laissant provisoirement de côté des questions importantes qui sont au cœur du problème. Nous ne pouvons songer à les aborder ici mais cet exposé serait incomplet si nous ne signalions en terminant l'objection que l'on ne manquera pas de faire à cette première tentative de critique.

Il est inutile de nier que René Guénon ramène l'entité « qui est humaine dans un de ses états et plus qu'humaine dans les autres », et qui est le sujet de l'initiation à un reflet purement illusoire. Mais cela signifie-t-il qu'elle ne soit rien ? Nous allons nous faire vertement rabrouer : nous aurons simplement prouvé que nous n'avons point dépassé le « point de vue individuel » et qu'il nous était par conséquent impossible de concevoir que « l'existence, c'est-à-dire l'être conditionné et manifesté, soit à la fois réelle en un certain sens et illusoire en un autre sens ; et c'est un des points essentiels que n'ont jamais compris les Occidentaux qui ont outrageusement déformé le Vedânta par leurs interprétations erronées et pleines de préjugés <sup>1</sup> ».

Pour entrer dans la doctrine de René Guénon et comprendre quelque chose à la *Science sacrée*, nous sommes invités tout d'abord à admettre la foncière ambigüité de la « manifestation », à la fois réalité et illusion.

---

<sup>1</sup> *L'homme et son devenir*, p. 35.

En effet, non seulement tel ou tel état de l'être mais l'être total lui-même « n'est encore rien au regard de la personnalité, qui seule est l'être véritable, parce qu'elle seule est son état permanent et inconditionné, et qu'il n'y a que cela qui puisse être considéré comme absolument réel. Tout le reste, sans doute, est réel aussi, mais seulement d'une façon relative, en raison de sa dépendance à l'égard du principe et en tant qu'il en reflète quelque chose, comme l'image réfléchie dans un miroir tire toute sa réalité de l'objet sans lequel elle n'aurait aucune existence ; mais cette moindre réalité, qui n'est que participée, est illusoire par rapport à la réalité suprême, comme la même image est aussi illusoire par rapport à l'objet ; et, si l'on prétendait l'isoler du principe, cette illusion deviendrait irréalité pure et simple <sup>1</sup> ».

Nous voici une fois encore devant la comparaison du reflet. Reconnaissons qu'elle est fort suggestive mais ce n'est qu'une comparaison, sans valeur démonstrative intrinsèque. Si l'on veut nous dire que l'« image » ou le « reflet » dont il est question tire toute sa réalité du « Soi » absolu *comme de sa cause*, alors nous serons d'accord, mais il n'y aura plus lieu de parler d'illusion, car, si précaire, si contingente que soit sa réalité, il faudra que ce « reflet » ait une existence *en soi* par quoi il se distinguera de sa cause. Un *signe* est toujours *quelque chose*, si le signe n'est rien, il n'y a plus de signe. C'est en tant que signe, que le signe fait un avec le signifié ; mais en tant que chose, il est nécessairement distinct du signifié. Le signe créé de l'Incréé est nécessairement distinct de l'Incréé.

Si l'on veut au contraire que ce « reflet » soit *de même nature* que le « Soi », alors, en effet, il n'aura en dehors du « Soi » qu'une existence illusoire. Car en définitive, il sera impossible de l'en distinguer. Mais comme le « Soi » ne peut être à la fois absolu et contingent, il faudra admettre que rien n'existe vraiment en dehors de lui.

Entre les deux termes de cette alternative, il nous faut nécessairement choisir si nous ne voulons pas tomber dans l'absurde. Or en nous disant que les choses contingentes sont en même temps réelles et illusoires, on nous propose de souscrire à la fois à ces deux termes contradictoires. Le fait de se placer une fois au point de vue de la manifestation et l'autre fois au point de vue du « Soi » suprême ne saurait en rien changer la nature des choses à moins de révoquer en doute la valeur du principe de contradiction <sup>2</sup>.

LUCIEN MÉROZ

<sup>1</sup> *L'homme et son devenir*, p. 35.

<sup>2</sup> A vrai dire, toute la doctrine de René Guénon va dans le sens du second terme de l'alternative. Relativement à la question de la personne que nous avons spécialement traitée dans cet article, il ne peut y avoir de doute : le « reflet » est de même nature que le « Soi » dont il émane. Le premier terme de l'alternative n'est maintenu contradictoirement que parce que l'existence réelle des choses contingentes n'est que trop évidente.



## **L'immaculée Conception dans l'Ecriture et dans la tradition orientale<sup>1</sup>**

Aucune histoire critique et détaillée de la tradition orientale relative à l'immaculée Conception de la Vierge n'avait encore paru en 1922, quand le P. Martin Jugie donna au Dictionnaire de Théologie Catholique un article de 85 colonnes sous le titre : *Immaculée Conception dans l'Eglise grecque après le concile d'Ephèse et dans les Eglises nestorienne et monophysites*, qui résumait une étude plus développée, rédigée directement d'après les sources. C'est ce travail qui voit maintenant le jour, après avoir subi de multiples remaniements et avoir été enrichi de nouveaux témoignages plus explicites dans le sens de la doctrine catholique, et appartenant surtout à la période byzantine. « Entre temps, en effet, de nombreux documents, spécialement des homélies pour les fêtes mariales, ont été édités par nous ou par d'autres, et ont jeté un jour nouveau sur la tradition de l'Eglise byzantine. Entre temps aussi, nous avons composé et publié l'ouvrage sur *La mort et l'assomption de la sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*<sup>2</sup>, ou nous avons utilisé pour la première fois ces sources nouvelles. Il est ainsi arrivé que l'œuvre de jeunesse se présente aujourd'hui comme un fruit d'automne avancé. »

« Par tradition orientale, nous entendons surtout la tradition grecque, qui est de beaucoup la plus riche et la plus importante ; mais notre intention est aussi d'interroger, dans la mesure du possible, la littérature chrétienne écrite en d'autres langues orientales : la syriaque, l'arménienne, la copte, l'arabe, l'éthiopienne. Cette tradition orientale était imparfaitement connue à l'époque de la définition du dogme de l'immaculée Conception, le 8 décembre 1854. On peut s'en rendre compte en parcourant les deux

---

<sup>1</sup> Martin JUGIE, A. A., *L'immaculée Conception dans l'Ecriture sainte et dans la tradition orientale*, Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, Rome, 1952, X-490 pages.

<sup>2</sup> Città del Vaticano, 1944, VIII-748 pages.

principaux ouvrages qui furent alors publiés : celui du P. Passaglia et celui de Mgr Malou, évêque de Bruges. »

« Notre étude étant avant tout une histoire de la doctrine, c'est évidemment d'après l'ordre chronologique que nous avons groupé la masse énorme des documents examinés. Nous aurons ainsi trois parties dont voici les titres : 1<sup>o</sup> L'immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale pendant la période patristique ; 2<sup>o</sup> La tradition byzantine du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle ; 3<sup>o</sup> L'immaculée Conception dans l'Église gréco-russe, du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours », pp. 2-4.

Avant de présenter les conclusions des trois parties du livre du P. Jugie, arrêtons-nous à quelques questions préliminaires.

## I. QUESTIONS PRÉLIMINAIRES

Trois points peuvent retenir ici l'attention.

### 1. Comment définir le péché originel ?

Qu'est-ce que saint Thomas appelle « l'harmonie de la justice originelle <sup>1</sup> » ? Le don surnaturel de la grâce ou de la sainteté originelle, qui soumettait pleinement l'homme à Dieu, soumettait pleinement par surcroît la sensibilité à la raison, et le corps à l'âme. Cette harmonie a été détruite. Par rapport à elle, l'état où nous naissons est un état de désordre : l'âme est privée de la grâce et de son ordination à la béatitude de la vision divine ; la sensibilité n'est plus dès lors miraculeusement soumise à la raison, ni le corps à l'âme, voici que surgissent les conflits, de soi naturels, entre, d'une part, sensibilité et raison (conflits passionnels, concupiscence), et d'autre part, corps et âme (maladies, mort). Donc trois formes de désordre : celui de l'âme, celui de la sensibilité, celui du corps. Seuls le désordre de l'âme et le désordre de la sensibilité — laquelle peut être sujet des vertus morales de tempérance et de force — relèvent de l'*ordre moral*. Dans l'homme qui n'a pas encore reçu le baptême (baptême d'eau ou baptême de désir), saint Thomas appellera *péché (culpa) originel* le désordre qui consiste formellement dans la privation de la grâce (voilà en quelque sorte l'âme du péché originel), et matériellement dans la concupiscence (voilà en quelque sorte le corps du péché originel) <sup>2</sup>. Le *désordre physique*, qui consiste dans la survenance de la douleur et de la mortalité, et l'on pourra

<sup>1</sup> I-II, qu. 82, a. 1.

<sup>2</sup> I-II, qu. 82, a. 3.



ajouter dans le conflit de l'homme avec le cosmos, saint Thomas l'appelle *peine* (*poena*) *originelle*, non péché originel, *mors est poena peccati* <sup>1</sup>. L'homme est-il justifié par le baptême d'eau ou de désir ? Alors, il est lavé complètement du *péché* originel ; la concupiscence, bien qu'elle persiste en lui, cesse dès lors d'avoir un caractère peccamineux ; elle n'est plus, comme la mortalité, qu'une peine <sup>2</sup>. La distinction entre ce qui, dans le désordre originel, est faute ou péché (*peccatum*), et ce qui est peine (*poena*), est rappelée au Concile de Trente, session V, Décret sur le péché originel, canon 2, Denz., n° 789 : « Si quelqu'un dit qu'Adam... souillé lui-même par le péché de désobéissance, n'a communiqué et transmis à tout le genre humain que la mort et les peines du corps, *mortem et poenas corporis tantum*, et non pas le péché qui est la mort de l'âme, *non autem et peccatum, quod est mors est animae*, qu'il soit anathème. » Ce n'est qu'en parlant d'une manière très large qu'on pourrait inclure la mort dans la notion même du péché originel.

Usant de la liberté concédée par l'Eglise dans les questions controversées, le R. P. Jugie estime « que le péché originel total *dans le non baptisé, le non justifié*, est constitué essentiellement par la privation de tous les dons gratuits octroyés à la nature humaine en son premier représentant, et pas seulement par l'un d'entre eux pris à part, cet un serait-il le principal, serait-il la privation de la grâce sanctifiante <sup>3</sup> ». Il n'y a plus, dès lors, de distinction réelle entre les notions de *péché* originel et de *peine* du péché originel : elles se recouvrent. L'auteur y insistera : « Si nous supposons, par exemple, que Dieu confère à la nature humaine en son premier représentant, le seul don de l'immortalité corporelle, et que l'Adam de cette condition perde par son péché, pour lui et ses fils, ce seul don, ce sera la privation de ce don qui constituera l'essence du péché originel considéré du côté du sujet <sup>4</sup> ». En conséquence de cette doctrine, on nous dira que, *dans l'homme régénéré*, les déficiences qui résultent du péché originel : ignorance, passibilité, mortalité, « ne sont plus des privations, au sens propre du mot, *ni même des peines*. Leur absence ne présente plus rien de peccamineux aux yeux de Dieu, bien qu'en fait elles viennent du

<sup>1</sup> I.-II, qu. 85, a. 6. Cf. *De malo*, qu. 4, a. 2 : « Les forces inférieures non soumises à la volonté, telles les puissances de l'âme végétative et le corps reçoivent en elles les suites du premier péché comme étant une *peine*, non une *faute* : ou du moins ce n'est que virtuellement qu'on pourra parler de faute. »

<sup>2</sup> Toute cette doctrine de saint Thomas est exposée excellemment dans une étude de M. LABOURDETTE, O. P., qui paraîtra bientôt en volume : *Le péché originel et les origines de l'homme*, Revue Thomiste, 1949, p. 389 ; 1950, p. 480 ; 1952, p. 5.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 19.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 19.

péché<sup>1</sup> ». *Ni même des peines* : cette expression, que nous avons soulignée, ne représente évidemment pas la doctrine de saint Thomas, pour qui les misères de la vie présente : mort, faim, soif, etc., sont, même chez le baptisé, « la peine du péché originel<sup>2</sup> ». Et l'on montrerait sans difficulté qu'elle n'exprime pas non plus la doctrine de saint Augustin, pour qui le baptême enlève sans doute à la concupiscence son caractère de péché<sup>3</sup>, mais non pas son caractère de peine du péché : dans le juste, dit-il, « la peine du péché persiste, à savoir la nécessité de mourir, *peccati meritum manet, hoc est necessitas mortis*<sup>4</sup> ». Elargissant comme il le fait la notion du péché originel, le P. Jugie en décèlera plus aisément la présence chez les Pères grecs, et quand ils parleront de la *peine* du premier péché, il lui sera plus facile de conclure à la transmission de la *faute* originelle elle-même. Quelques facilités qu'offre cette voie, ce n'est pas celle néanmoins que nous suivrons.

## 2. La condition théologique de la Vierge

Tous les théologiens catholiques accordent que la Vierge Marie, exempte du péché originel, n'a connu ni la privation de la grâce ni la concupiscence. Ils accordent en outre qu'elle a partagé les misères de notre condition humaine, mais qu'en elle la passibilité et la mortalité n'apparaissent point comme une conséquence pénale du premier péché, qu'elles n'étaient point contractées ou héritées d'Adam. Elles apparaissent simplement comme une nécessité du corps humain, par nature composé et sujet à la dissolution<sup>5</sup>.

A ces titres, on peut croire, avec le P. Jugie, que la Vierge était, à la suite du Christ, « dans l'état de la nature humaine qui doit restaurer et réparer, *status naturae reparantis*<sup>6</sup> » ; mais il sera permis de se séparer de

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 22.

<sup>2</sup> III, qu. 69, a. 3, ad 2.

<sup>3</sup> *Contra Julianum*, livre VI, chap. 17, n°s 51-52.

<sup>4</sup> *De peccatorum meritis et remissione*, livre I, chap. 6, n° 6. La formule augustinienne : *peccatum originale transit reatu, remanet actu* est reprise par saint Thomas, I-II, qu. 81, a. 3, ad 2.

<sup>5</sup> Parlant du Christ, saint Thomas enseigne qu'il n'a point contracté ces misères, c'est-à-dire qu'elles n'étaient point en lui une peine du péché originel ; mais qu'il les a assumées, car la volonté divine permettait que son corps fût par nature livré à la passibilité et à la mortalité, III, qu. 14, a. 2 et 3. Il faut sans doute transposer ces notions avant de les appliquer à la Vierge : il n'y avait pas en elle de volonté divine ; elle n'a pas assumé mais reçu sa nature humaine ; elle ne jouissait pas de la vision béatifique. Mais, en elle aussi, ni la passibilité ni la mortalité n'étaient contractées ou héritées d'Adam.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 25.



lui quand il assure que « Marie a *droit* à tout le bloc des dons surnaturels et préternaturels de l'état d'innocence<sup>1</sup> » ; qu'elle possédait la science infuse d'Adam<sup>2</sup> ; qu'elle a été transportée au ciel sans connaître la mort.

### 3. La problématique des Pères grecs

1. Au début, les Pères grecs ne sont pas unanimes à confesser l'absolue sainteté de la Vierge Marie. Ils connaissent une période de flottement. « On rencontre chez certains d'entre eux des déclarations qui étonnent notre piété. Ne vont-ils pas jusqu'à prêter à Marie des imperfections morales, des fautes plus ou moins graves ?... Les exigences de la maternité divine, du point de vue de la sainteté de Marie, ne se sont pleinement dévoilées à leur esprit que du jour où leur attention a été arrêtée sur ce privilège fondamental, c'est-à-dire à partir de la controverse nestorienne et du Concile d'Ephèse, en 431. Il ressort de là que, plus qu'aucune autre matière théologique, la théologie mariale a connu un progrès très marqué dans la connaissance », p. 40. Ainsi, c'est quand il faut défendre la divinité du Christ qu'on prend conscience de la dignité de Marie. Cela est hautement significatif.

Même quand ils parleront des privilèges de Marie, les Pères grecs, moins préoccupés que les Occidentaux par la théologie du péché originel et de son universalité, resteront plus inclinés à célébrer la sainteté absolue de Marie qu'à éloigner d'elle la faute héréditaire. « Pendant toute la période patristique, et aussi pendant la période qui a suivi, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, la doctrine de l'immaculée Conception n'a été en Orient l'objet d'aucune controverse. On ne s'est pas posé directement cette question, comme on l'a fait en Occident, à partir du XII<sup>e</sup> siècle. C'est ce qui explique pourquoi les Orientaux ont donné du privilège marial plutôt des formules positives (Marie a toujours été justifiée) que des formules négatives (Marie n'a pas connu la faute originelle). Ils ont contemplé la toute sainteté de la Vierge, exigée par son rôle de Mère de Dieu, et en ont laissé des expressions variées. Ce n'est qu'accidentellement, et sans s'y arrêter, qu'ils ont écarté d'elle la tache originelle et ses conséquences pour les enfants d'Adam. » Ils n'ont pas non plus scruté le mode de rédemption spécial dont la Vierge a été

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 23. La Préface du R. P. Balic déclare, précisément à ce propos, que « l'Académie Mariale Internationale, formée de membres appartenant aux diverses écoles et tendances catholiques, n'entend pas, en accueillant l'ouvrage du R. P. Jugie, reconnaître pour siennes les idées personnelles d'un de ses membres », p. VIII.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 24. Si saint Thomas croyait devoir attribuer à Adam la science infuse, c'était à titre de patriarche de tout le genre humain, *mais nullement en raison de la justice originelle*. Cf. *Revue Thomiste*, 1949, p. 407.

l'objet, ni la cause méritoire de son privilège, à savoir les mérites de Jésus rédempteur, p. 40. Disons que la théologie mariale reste chez eux à l'état d'involution.

2. Louer la sainteté absolue de la Vierge, c'est équivalement affirmer qu'elle a été préservée du péché originel : à condition toutefois qu'on croie au péché originel. Les Pères grecs y ont-ils cru ? On a voulu un temps accrédi ter l'idée qu'ils auraient ignoré ce dogme. Turmel écrivait, en 1907 : « A l'époque de saint Jean Damascène, l'Eglise grecque ignorait encore le dogme de la faute héréditaire. Elle ne pouvait donc pas songer à exempter la Sainte Vierge d'une loi qui lui était inconnue », p. 3. Quelle est la pensée des Pères grecs ?

Ayant énuméré les diverses expressions dont ils usent pour désigner l'état de déchéance que nous tenons de nos origines, le P. Jugie demande : « N'expriment-ils pas suffisamment l'idée de la culpabilité originelle, lorsqu'ils disent que nous avons tous été *maudits, condamnés en Adam* ; que nous participons tous à la *dette* que doit notre premier père à la justice divine ; qu'Adam a perdu pour lui et pour nous la grâce et l'amitié divines ? », p. 28. Il relève que le mot *ἁμαρτία*, que bien des Pères réservent au péché actuel, est celui même qu'emploient les Cappadociens pour désigner la tare que nous tenons d'Adam, p. 30. Il trouve jusque chez les premiers Pères des textes significatifs :

Le Verbe s'est fait chair afin de détruire la mort et de rendre la vie à l'homme. Car (avant lui) *nous étions dans les liens du péché, devant naître coupables et sujets à la mort* (Irénée).

Toute âme qui naît dans la chair est souillée d'une tache d'iniquité et de péché. C'est pourquoi il est dit : Personne n'est exempt de souillure, pas même l'enfant d'un jour. On peut ajouter que cela explique pourquoi l'Eglise, qui donne le baptême pour la rémission des péchés, le donne aussi aux enfants. Car si les enfants n'avaient pas besoin de rémission et d'indulgence, le bienfait du baptême leur serait inutile (Origène).

Adam, mangeant ce qui était défendu, a transmis le péché, *τὴν ἁμαρτίαν* (Basile).

La souillure de l'homme, c'est le péché, qui est congénital à la nature, selon le psaume : Ma mère m'a conçu dans les péchés (Grégoire de Nysse), pp. 29 et suiv.

Ces textes et d'autres encore sont étudiés dans le Dictionnaire de Théologie Catholique, *Péché originel : La tradition ecclésiastique avant la controverse pélagienne*, Les Pères grecs, par A. Gaudel, qui conclut : « Si, très explicites pour affirmer que nous subissons tous la *peine* du péché d'Adam, les Pères grecs l'ont été beaucoup moins pour affirmer que nous héritons de son *péché* même, c'est qu'ils concevaient moins clairement la transmission de la culpabilité que celle de la peine du premier péché. Il suffisait à la plupart de reconnaître un enveloppement mystérieux de



ses descendants en la personne d'Adam pécheur. Il faut ajouter que des hommes comme Irénée, Origène, Didyme, Marc l'Ermite, *ont de la culpabilité transmise par Adam à ses descendants une notion plus précise, qui s'approche de celle que consacrerait l'Eglise en face du pélagianisme*. Seul dans l'Eglise d'Orient jusqu'à la controverse pélagienne, Théodore de Mopsueste fait figure de négateur du péché originel », col. 363. *Dès lors, l'affirmation de la sainteté absolue de la Vierge prend la valeur de la croyance à sa Conception immaculée.*

## II. LE TÉMOIGNAGE DE L'ÉCRITURE

Ici encore trois points principaux sont à considérer.

### 1. Le Protévangile interprété par saint Jean

Que penser du passage de la Genèse, III, 15, généralement désigné par le nom de Protévangile : *Je mettrai de l'inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et la sienne. Celle-ci (la postérité de la femme) t'écrasera la tête, et tu t'efforceras de la mordre au talon?*

A le prendre tel quel, le moins qu'on puisse dire de ce passage, c'est qu'il ouvre une perspective messianique dans laquelle le dogme de l'immaculée Conception pourra venir se ranger sans heurt. Le démon a fait pécher la première Femme, qui était immaculée. Pourtant, après ce péché la victoire du démon n'est pas décisive. Dieu n'abandonne pas nos premiers parents. Il leur promet une revanche, et il annonce qu'à leur tour la Femme et sa Descendance domineront le démon.

Mais le contenu biblique de ce texte ne se révélera vraiment que si on le compare avec le texte où saint Jean explique, dans l'Apocalypse, que la Femme victorieuse du démon, c'est surtout la Vierge ; et que sa Descendance c'est surtout son Fils Jésus (Apoc., XII, 1-5).

La reprise dans l'Apocalypse du thème opposant la Femme et sa Descendance au Dragon et à sa Descendance, représente une exégèse inspirée. « Si elle ne l'était pas, on la soupçonnerait à bon droit de faire violence au texte primitif. Venant d'un Apôtre, instruit par l'Esprit saint, inspirateur des deux Testaments, comme une clef bien faite, elle y pénètre au contraire dans toute sa profondeur sans le fausser. Et le sens qu'elle ouvre, en son intériorité secrète, manifeste en plein jour le mystère caché de Dieu <sup>1</sup>. » Il y a ici un beau cas de ce qu'on a appelé l'exégèse aposto-

<sup>1</sup> F.-M. BRAUN, O. P., *La Mère de Jésus dans l'œuvre de saint Jean*, Revue Thomiste, 1950, p. 479 ; 1951, pp. 5 et suiv. Ces études viennent d'être rassemblées

lique. D'une manière plus générale, il est incontestable que « les paroles mêmes des anciens inspirés ont reçu dans la vaste perspective du plan divin une richesse et une plénitude que n'avaient pas conçues leurs premiers auteurs, mais dont devaient bénéficier les lecteurs de l'avenir. Il est clair, par exemple, que ceux qui, après des siècles, ont pu comparer entre elles les prophéties messianiques d'un Isaïe, d'un Jérémie, d'un Daniel, ou même ont pu les confronter avec leur accomplissement réalisé dans le Christ, en ont eu une intelligence plus lucide et plus profonde que ceux-là même à qui elles avaient été d'abord révélées. Ainsi Dieu a commenté sa propre parole par elle-même et éclairé les oracles anciens par le moyen des nouveaux, leur donnant une portée plus profonde qu'on appelle le *sensus plenior*, ou sens plénier <sup>1</sup> ».

## 2. Le rôle corédempteur de Marie

Le Protévangile peut être rapproché non seulement de l'Apocalypse, mais aussi de Jean, xix, 25-27 : *Près de la croix se tenaient sa mère et la sœur de sa mère, Marie de Clopas et Marie-Madeleine. Voyant sa mère et près d'elle le disciple qu'il aimait, Jésus dit à sa mère : Femme, voilà ton fils. Ensuite, il dit au disciple : Voilà ta mère. Et depuis ce moment le disciple la reçut dans son intimité.* Voici les vues que le P. Braun tire de ce rapprochement : « Au Calvaire, Marie se retrouve auprès de son Fils, au plus fort du combat mené contre le Prince de ce monde. C'est la victoire annoncée dans le Protévangile : le Fils de la Femme écrase l'ancien Serpent ; sa mère coopère à son triomphe. Figuré par le grand Dragon de l'Apocalypse, le Diable se sent impuissant à son égard ; elle est spécialement placée en la protection de Dieu. Tandis que Jésus et sa mère consomment leur sacrifice dans l'union la plus étroite de leurs cœurs, la maternité de Marie reçoit un accroissement soudain : la mère de Jésus devient la mère du disciple, qui représente les autres enfants de sa postérité. Cette transformation est opérée par la vertu des paroles de Jésus : *Voilà ton fils. Voilà ta mère.* En les entendant, Marie reçoit une nouvelle effusion de l'Esprit saint, qui lui fait son cœur de mère des hommes et la met en possession des pouvoirs requis par sa mission... Le disciple que Jésus aimait personnifie les autres enfants de la sainte Vierge. Il leur donne l'exemple de la véritable piété mariale et semble signifier que l'action maternelle de Marie à leur égard est en son

---

dans *La Mère des Fidèles, Essai de théologie johannique*, F.-M. BRAUN, Tournai-Paris, 1953.

<sup>1</sup> P. BENOIT, *La prophétie*, Paris, 1947, p. 357. Cité par F.-M. Braun, *Revue Thomiste*, 1951, p. 64.



fond un mystère de présence<sup>1</sup>. » On ne pourra pas faire abstraction du rôle de la Vierge dans le drame de la rédemption du monde quand on parlera de sa sainteté personnelle<sup>2</sup>.

### 3. Marie, digne Mère de Dieu

1. Quel est le sens de la révélation contenue dans le premier chapitre de saint Luc, sinon que Marie est digne Mère du Dieu Sauveur ? L'Ange, diront Origène et saint Ambroise, la salua en des termes nouveaux qu'on ne lit en aucun endroit de l'Écriture<sup>3</sup>. Le *κεχαριτωμένη* pourrait se traduire : Toi, qui as été investie de la faveur divine. Le parfait signifie qu'au moment où l'Ange la salue elle était déjà stabilisée dans cette faveur<sup>4</sup>.

Après l'Annonciation, c'est d'une nouvelle manière que « le Seigneur est avec elle ». Elle a trouvé grâce devant Dieu. Elisabeth la proclame bénie entre toutes les femmes, mère de son Seigneur, bienheureuse d'avoir cru à l'Ange. Mais ce n'est pas seulement à la salutation de l'Ange, à celle d'Elisabeth, ni au *Magnificat* qu'il faut s'arrêter.

Il faut considérer le récit dans sa profondeur ; méditer sur la délicatesse avec laquelle Dieu traite la Vierge ; sur le fait que le Verbe qui veut se faire chair attend le consentement de Marie. Il faut lire les premiers chapitres de saint Luc avec les yeux de l'Eglise.

2. Il y a un regard initial de la foi qui, tombant sur le texte évangélique, découvre d'un coup, dans le mystère de la Mère du Dieu incarné, une profondeur de contenu telle, qu'elle inclut d'avance, sans doute à l'état obscur, préconceptuel, enveloppé, tout ce qui au cours des siècles sera manifesté conceptuellement de ce mystère ; et qui exclut d'avance tout ce qui au cours des siècles apparaîtra comme en étant une méconnaissance ou une mutilation. Voilà ce qu'on appelle *la foi initiale de l'Eglise, le sens de l'Eglise*, touchant le mystère de la Vierge. Cette foi de l'Eglise, ce sens de l'Eglise porte sur une donnée première, qui contient en elle vraiment et réellement, mais à l'état implicite et informulé, tout ce qui sera plus tard défini ultérieurement des privilèges de la Vierge. Et c'est pourquoi le magistère de l'Eglise, définissant des dogmes comme ceux de l'immaculée Conception ou de l'Assomption, pourra dire que « l'Eglise les a toujours crus », que « l'Eglise en a toujours été persuadée ». Ainsi il vous arri-

<sup>1</sup> Revue Thomiste, 1951, p. 66.

<sup>2</sup> Il faudrait encore parler du miracle de Cana dû à l'intercession de la Vierge.

<sup>3</sup> JUGIE, *op. cit.*, p. 47.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 48.

vera de suivre une discussion où deux adversaires s'opposent sur un point difficile, sans que vous puissiez donner votre cœur ni à l'un ni à l'autre ; mais quand survient quelqu'un qui sait discriminer les erreurs et les vérités et trancher le problème, vous vous écriez, et ce n'est pas un mensonge : Voilà ce que j'avais toujours cru <sup>1</sup>. A mesure que le temps se déroule et que de nouvelles questions se posent, l'Eglise, loin de se dérober, y répond en amenant progressivement à la lumière les sens profonds de l'Ecriture qu'elle gardait cachés dans son cœur.

3. La vue sur laquelle nous venons d'insister est exprimée avec beaucoup de force et de profondeur dans le récent ouvrage du P. Congar : « Quand on nous dit, par exemple, que le *κεχαριτωμένη* de Luc, 1, 28, signifie *graciée*, non *pleine de grâce*, et donc ne peut pas servir de fondement à la théologie catholique de la Vierge Marie, je réponds : la philologie est une chose excellente, la science exégétique, fondée sur la philologie, l'archéologie et l'histoire est nécessaire et bonne ; mais elles ne donnent pas la mesure de la révélation de Dieu, de ce qui a été livré à l'Eglise et dont la Bible porte témoignage. La seule puissance de fidélité et d'intelligence adéquate au don de Dieu, ce n'est pas l'esprit des exégètes, c'est le sens de l'Eglise fomenté en elle par le Saint-Esprit. Je respecte et j'interroge sans cesse la science des exégètes, mais je récusé leur magistère... Les choses qu'on a chance de méconnaître surtout, si l'on admet un statut de bibliocratie, sont les choses les plus secrètes et, à bien des égards, les plus profondes de la réalité chrétienne. Par exemple l'obéissance, la chasteté, la pauvreté, le rôle de la Vierge Marie, la vie sacramentaire... Bien au delà de ce qui s'en trouve exprimé dans l'Ecriture et de ce qu'on en peut exprimer dans n'importe quel texte, il y a là des réalités très profondes, qui sont au cœur de la réalité chrétienne <sup>2</sup>. »

En parlant du témoignage de l'Ecriture sainte sur l'immaculée Conception de la Vierge, nous avons débordé l'exposé qu'en fait le P. Jugie. Il est temps de rejoindre son grand ouvrage.

---

<sup>1</sup> *La définition solennelle de l'Assomption de la Vierge*, pp. 9 et 10. La seconde édition de cette plaquette est maintenant épuisée.

<sup>2</sup> Yves CONGAR, O. P., *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, 1950, pp. 498-501. Pareillement pour les mots *agapè*, *Eglise*, *alliance*, *justification*, etc., on ne devra pas oublier que la vie de l'Eglise nous a été donnée, puis transmise « *dans sa réalité* : une réalité sur laquelle, sur les origines normatives de laquelle la sainte Ecriture porte un témoignage majeur, décisif, mais qui déborde ce témoignage et qui ne peut être réduite à ce qui en est écrit ». Voilà la *paradosis* apostolique.



## III. LA TRADITION ORIENTALE

Le P. Jugie étudie, en les disposant suivant l'ordre chronologique, les témoignages relatifs à la sainteté de Marie dans la période patristique, dans la période byzantine, dans l'Eglise gréco-russe. Il n'est pas possible de le suivre dans cette longue et patiente enquête. Mais voici, sur ce point, les conclusions générales de son ouvrage :

1. « Pour ce qui regarde la tradition orientale, un fait important s'impose tout d'abord à l'attention de celui qui veut en tracer l'histoire. Ce fait est que l'Orient a ignoré, jusque vers le XVI<sup>e</sup> siècle, toute controverse sur le point précis agité en Occident dès le XII<sup>e</sup> siècle : *La sainte Vierge a-t-elle été préservée du péché originel, dès le premier instant de sa Conception dans le sein maternel?* Ce n'est que fortuitement que certains Orientaux ont envisagé sous cet angle la doctrine de l'immaculée Conception. La plupart de ceux qui l'ont admise expressément en ont donné des expressions équivalentes en termes positifs. Au lieu de dire : Marie a été exempte, préservée du péché originel dès le premier instant de sa conception, ils ont dit : *Marie a toujours été en grâce avec Dieu — Elle a été semblable à Eve avant son péché — Elle a été justifiée dès le sein maternel — Elle a été toujours bénie, la seule bénie* », p. 473.

2. « Les Pères grecs, du reste, ne sont pas arrivés tout de suite à ces formules équivalentes. Il a fallu la définition de la maternité divine au Concile d'Ephèse pour les amener à réfléchir sur les conséquences de ce privilège dans l'ordre de la sainteté. Avant cette définition, et encore quelque temps après, plusieurs d'entre eux ont prêté à la Vierge des imperfections, et même des fautes positives, qui étonnent notre piété et sont difficilement conciliables avec la doctrine de la Conception immaculée. Le responsable de cette fausse direction est ORIGÈNE<sup>1</sup>, commentant les paroles du vieillard Siméon à la Vierge : A toi-même, un glaive te transpercera l'âme. Le glaive est, pour lui, un doute positif sur la divinité de Jésus au pied de la croix. Et la belle raison qu'il en donne est qu'il a bien fallu que Marie commît au moins un péché pour qu'elle fût rachetée. Il faudra longtemps à l'exégèse grecque pour se libérer complètement de cette influence. A la manière dont la prophétie de Siméon sera interprétée au cours des siècles, on pourra suivre les progrès de la mariologie byzantine dans le sens de la perpétuelle et parfaite sainteté.

« Un passage obscur de saint Grégoire de NAZIANZE, parlant d'une puri-

<sup>1</sup> Non plus à ce moment, insistons-y, en tant que témoin de la croyance commune, mais en tant que proposant ses exégèses comme docteur privé.

fication préalable de l'âme et du corps dont Marie aurait été l'objet avant de devenir la mère du Fils de Dieu, sera aussi pour quelques-uns, surtout dans la période moderne, une pierre d'achoppement, et leur suggérera l'idée étrange et inconciliable avec la salutation angélique, que la Vierge ne fut délivrée du péché originel qu'au moment de l'Annonciation<sup>1</sup>, tandis que le même passage fournira à beaucoup de prédicateurs byzantins, à partir du VI<sup>e</sup> siècle, l'occasion d'affirmer que la Mère de Dieu n'a pas eu besoin de purification, ayant toujours été sainte et immaculée, et que les paroles de Grégoire doivent s'entendre d'une augmentation de pureté et de sainteté.

« Deux Pères du IV<sup>e</sup> siècle échappent à l'exégèse origéniste et nous fournissent des affirmations équivalentes, ou à peu près, du privilège marial : saint EPHREM et saint EPIPHANE. Ils sont les précurseurs de ceux qui, après Ephèse et surtout après l'introduction des deux fêtes mariales de la Nativité et de la Conception<sup>2</sup>, célèbrent magnifiquement la Toute-Sainte, la *Panhagia* », p. 474.

3. Durant « la période qui va du Concile d'Ephèse au IX<sup>e</sup> siècle, nous rencontrons cependant quelques voix discordantes. Certains auteurs paraissent enseigner l'opinion qui a fait fortune chez les Grecs modernes : Marie aurait contracté le péché originel et n'en aurait été délivrée qu'au jour de l'Annonciation...

« Les voix discordantes sont encore plus rares pendant la période proprement byzantine (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)... Les grands orateurs byzantins célèbrent à l'envi la perpétuelle sainteté de la Mère de Dieu. Sur leurs lèvres nous trouvons non seulement des affirmations équivalentes du dogme catholique, mais aussi, souvent, des affirmations directes et explicites », p. 475. Pour PHOTIUS, *Marie donne l'éclat de sa propre beauté à notre nature informe, qu'avait souillée la tache originelle. Elle est la Vierge sans tache et toujours vierge, la fille immaculée de notre race. Le Seigneur, lui dit l'Ange, est avec toi qui, par ton intermédiaire, va délivrer le genre humain de l'antique tristesse et malédiction*, p. 165. Pour Grégoire PALAMAS, *l'Esprit saint préparait à l'avance la venue en ce monde de la Mère de Dieu. Il choisissait dès l'origine et purifiait la série de ses ancêtres*. Il semble que

<sup>1</sup> Nous pensons, pour notre part, que c'est au moment ou le mystère de l'Incarnation lui est révélé que la Vierge prend une pleine conscience des prévenances divines à son égard, et de sa Conception immaculée.

<sup>2</sup> « Jusqu'au début du VII<sup>e</sup> siècle, l'Eglise byzantine ne connaît que la fête mariale primitive ou commémoration annuelle de sainte Marie. Mais à partir du VI<sup>e</sup> siècle, apparaissent presque en même temps la fête de l'Annonciation (25 mars) ; la fête de la Nativité de la Vierge (8 septembre) ; la fête de la Dormition (15 août) qui remplace la solennité mariale primitive », p. 95.



la notion d'une grâce sanctifiante habituelle lui fasse défaut. En conséquence, il pense que, dès avant sa naissance, la Vierge a dû jouir du libre arbitre et mériter sa première grâce, pp. 228 et 233. On le voit, ce n'est pas encore la notion catholique de la rédemption préservatrice ! A vrai dire, on ne trouve cette notion que chez Georges SCHOLARIOS, mort après 1472, supérieur à ses prédécesseurs et à ses contemporains par la connaissance approfondie qu'il avait de la théologie latine. Ses œuvres ont été publiées pour la première fois, à Paris, 1928-1936, en partie par les soins du P. Jugie. Les Pères pensaient que la maternité virginale de Marie était le fondement prochain de la conception immaculée de Jésus, l'absence de paternité humaine excluant la transmission du péché originel. Partant de cette vue, Scholarios écrit de la Vierge :

Ce que la conception virginale opéra dans Celui qu'elle enfanta, la grâce divine le produisit en elle, bien qu'elle ait été engendrée de la manière commune. Ainsi une pureté merveilleuse brille dans tous les deux. Mais dans le Fils cette pureté est plus glorieuse, à cause de sa nature, soustraite à toute occasion de souillure, tandis que dans la Mère, elle n'existe que par grâce. *Marie, en effet, avait une raison inhérente à sa nature de contracter la souillure. Mais, future Mère du Très-Pur, elle dut être très pure dès le premier instant de sa conception.* Dans la vie de cette Mère, tout, on le devine, fut en harmonie avec une si bienheureuse pureté, que, parmi les humains, elle a été la première et la dernière à recevoir, p. 303.

La grâce de Dieu la délivra complètement, comme si elle avait été conçue d'une manière virginale, afin qu'elle fournît une chair parfaitement pure à l'incarnation du Verbe divin. C'est pourquoi, parce que délivrée complètement de la culpabilité et de la peine originelle, *privilege qu'elle est seule à avoir reçu parmi tous les hommes, elle eut l'âme complètement inaccessible aux nuages des pensées impures, et tant dans son âme que dans sa chair, devint un sanctuaire divin,* p. 306.

En insistant sur les exceptionnelles prévenances de la grâce divine à l'égard de la Vierge Marie, Scholarios redressait les outrances de la doctrine de Nicolas CABASILAS qui, un siècle plus tôt, avait prétendu que la Vierge n'avait rien reçu de plus qu'Adam et que les autres hommes, et que son absolue sainteté était tout entière l'effet de son mérite personnel, pp. 248 et 304.

Mis à part Georges Scholarios, qui précisément connaît la théologie latine, bien des textes, cités par le P. Jugie, sont moins explicites qu'il ne semble le croire sur la doctrine de l'immaculée Conception ; ils affirment sans doute une pureté exceptionnelle de la Vierge, mais qui prête à des explications erronées dont s'empareront les modernes.

4. « Ces doctrines, l'Eglise byzantine les a pacifiquement enseignées jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle sans prendre aucune part à la grande controverse qui agitait les Universités de l'Occident depuis le XII<sup>e</sup> siècle. Elle a vraiment bien mérité de l'Immaculée et gardé sur ce point l'ancienne tradition

Pourquoi faut-il qu'à partir de l'époque moderne, cette gloire s'obscurcisse sans disparaître tout à fait ? »

Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, en effet, commence à circuler dans les milieux orientaux une doctrine nouvelle. Vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, la doctrine de l'immaculée Conception est déjà rangée par quelques polémistes au nombre des innovations latines qu'il faut rejeter. En 1854, on proteste en Orient et en Russie contre le dogme inventé par l'Eglise papique. Cette opposition ne s'explique pas uniquement, comme on se plaît à le répéter, par *l'influence de la théologie protestante*. La controverse qui divisait entre eux les théologiens catholiques a eu ses répercussions jusqu'en Orient. Mais en première ligne, la cause est à chercher dans « *l'ignorance de la tradition byzantine* ». La plupart des témoignages favorables à la doctrine de l'immaculée Conception, que nous a fournis la période byzantine, sont tirés de pièces inédites ou publiées seulement aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Ces témoignages, les théologiens grecs ne les ont pas connus. Au lieu de déchiffrer les manuscrits de leurs devanciers, dont la plupart attendent encore un éditeur, les Grecs, après la chute de Constantinople, prirent le chemin de l'Occident, en quête d'une instruction qu'ils ne trouvaient plus chez eux. On les vit fréquenter les Universités d'Italie, d'Allemagne et d'Angleterre. En Italie, ils prirent contact avec la scolastique latine. En Allemagne et en Angleterre, ils se familiarisèrent avec les doctrines de la Réforme », pp. 311-313.

5. Le P. Jugie passe en revue la doctrine des théologiens russes du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Les uns ont affirmé expressément que « la Vierge Marie a été préservée de la tache originelle », comme CHIARNOUTSKIJ, p. 416. C'est aussi la pensée des vieux-croyants *popovtsy*, p. 433. D'autres, au contraire, comme Théophane I ROKOPOVITCH, assurent que « Marie, qui est née de Joachim et d'Anne, a contracté, elle aussi, la souillure ». Antoine AMPHITEATROV reprend les vues de Grégoire Palamas : « Dès l'époque d'Abraham, Dieu choisit dans le genre humain l'unique génération des *ancêtres de Marie*, la Vierge toute sainte, et il les purifiait d'une manière spéciale et progressivement. Aussi, lorsque l'archange Gabriel annonça à Marie la conception virginale de Jésus-Christ, il l'appela *κεχαριτωμένη*, c'est-à-dire pleine de grâce », p. 443. Pour Alexandre LEBEDEV, l'opposition est irréductible entre l'Orient et l'Occident : « L'Eglise orthodoxe orientale présente la rédemption et la sanctification de la Vierge comme le résultat de la grâce divine unie à la coopération de la liberté et les fait dater de l'apparition de la vie consciente. L'Eglise latine, au contraire, fait remonter cette sanctification à l'époque de la vie inconsciente et n'y voit que l'effet de la grâce seule, un effet par conséquent qui est étranger à la liberté de la Vierge », p. 455. En résumé, du point de vue de la théologie orthodoxe,



l'immaculée Conception reste un problème à résoudre, p. 467. Ajoutons que l'opposition entre l'Orient et l'Occident n'est pas telle que l'imagine Lebedev, puisque, d'une part, on trouve en Orient des affirmations du poids de celle de Georges Scholarios, et que, d'autre part, on trouve en Occident, chez certains théologiens du XII<sup>e</sup> siècle, des théories sur la sanctification de la Vierge dans ses ancêtres, qui semblent anticiper de deux siècles sur celles de Palamas. *A nos yeux, c'est une avance de l'Occident sur l'Orient, à partir du moyen âge, que l'historien de la mariologie est contraint de constater.* Le P. Jugie l'a-t-il assez fait voir ? Ce sont les imprécisions des anciens qui favorisent les erreurs des modernes.

Le flottement sur la nature de l'immaculée Conception empêche dès lors de voir en elle, *en conformité avec toute la doctrine paulinienne sur le péché originel, la mort et la glorification future*, la raison fondamentale de l'Assomption. Le 8-21 septembre 1932, le Métropolite Serge, de Moscou, dans un texte qu'on vient de republier<sup>1</sup>, écrivait :

L'Eglise orthodoxe ne reconnaît pas l'enseignement catholique au sujet de l'immaculée Conception de la Vierge Marie ; si elle appelle cette conception immaculée, ce n'est pas dans un sens *particulier*, mais dans un sens *relatif*, au sens où l'on peut appeler ainsi toute naissance de parents saints, consécutive à leur prière et à la bénédiction de Dieu, naissance dans laquelle est presque supprimé l'empire de la concupiscence universelle.

Notre Eglise, fidèle à la parole de Dieu et à la tradition universelle cherche le fondement de la vénération de la Mère de Dieu, *non dans le commencement de sa vie terrestre*, non dans sa conception, *mais au contraire dans sa dormition*, dans la fin de son existence terrestre, à l'instant où tous les athlètes chrétiens, après avoir achevé la course et gardé la foi, reçoivent la couronne de justice du juste Juge. Par son *fiat*, la Vierge Marie a exprimé sa résolution de servir Dieu comme Mère virginal du Fils de Dieu ; elle est restée fidèle jusqu'à son dernier soupir à cette vocation et par son exploit (*podvig*) de la perpétuelle virginité, elle a atteint, avec le secours de la grâce divine, l'extrême limite de la sainteté possible à un être humain et, en général, à toute nature créée. Cette sainteté acquise volontairement a rendu la Vierge Marie digne et capable de recevoir cette exceptionnelle couronne de justice que lui a donnée son Fils lors du jugement, couronne qui lui permet, même après la mort, de continuer son rôle de Mère de Dieu.

*Nous voulons parler de l'assomption, ou de la réception de la Mère de Dieu au ciel avec son corps*, notion qui sert de thème à l'office liturgique orthodoxe de la Dormition et plus spécialement à l'office de l'ensevelissement de la Mère de Dieu. Traduit en langage concret, le terme d'assomption signifie que, après sa mort corporelle, la Mère de Dieu, non seulement accède à la vie du siècle futur par son âme immortelle, mais encore que son corps, assimilé au corps ressuscité de Notre Seigneur Jésus-Christ, a déjà subi le passage de la corruption à l'incorruption, qui attend les autres hommes seulement après la résurrection générale.

La Vierge a donc contracté le péché originel. Mais ceux qui meurent pour avoir été touchés par le péché originel ne ressusciteront pas avant la

<sup>1</sup> *Unitas*, Rome, janvier-février 1953, p. 6.

fin du monde. *Voilà le plan de Dieu, tel que nous le révèle clairement saint Paul.* Il est donc, à nos yeux, théologiquement contradictoire de confesser, d'une part, l'Assomption de la Vierge, et d'affirmer, d'autre part, qu'elle a contracté le péché originel.

#### IV. CONCLUSION

C'est à la même époque qu'est proclamé d'une part le dogme de la maternité divine et de la sainteté absolue de Marie, et qu'est condamnée d'autre part l'hérésie pélagienne niant le péché originel et sa transmission à tout le genre humain. La controverse pélagienne, qui fut si âpre et si durable en Occident, obligea la pensée théologique à scruter avec acuité les notions de grâce créée, actuelle et habituelle, de péché actuel et originel. On comprend dès lors que les deux courants, celui qui représentait la sainteté incomparable de la Vierge et celui qui affirmait avec saint Paul l'universalité de la souillure originelle et du besoin de la Rédemption du Christ, ne se soient nulle part rencontrés avec autant de puissance et de netteté qu'en Occident. Certains, pour sauvegarder la sainteté de la Mère de Dieu, soutenaient qu'elle relevait de la grâce de l'Eden et qu'elle n'avait dès lors nul besoin de la rédemption du Christ. D'autres, parmi lesquels saint Bernard et saint Thomas d'Aquin, maintenaient au contraire avec force — et il faut les en remercier — que Marie avait besoin de la rédemption du Christ. Mais — et c'est ce qu'il ne leur était pas encore donné de voir — la rédemption du Christ n'est pas nécessairement *purificatrice*, comme en nous tous. Elle peut être *préservatrice*, comme en la Vierge, qui, bien qu'elle dût comme fille d'Adam encourir la tache originelle, en a été préservée en prévision et par application anticipée des mérites du Christ Rédempteur. Dès que la notion de *rédemption préservatrice* est trouvée, d'abord avec Guillaume de Ware <sup>1</sup>, la cause du dogme de l'immaculée Conception est virtuellement gagnée, et en conséquence la cause aussi du dogme de l'Assomption.

Aujourd'hui, au-dessus, d'une part, de l'orthodoxie, qui affirme la pureté de la Vierge sans scruter suffisamment la doctrine du péché originel, et, d'autre part, du protestantisme des Réformateurs, qui affirme que la Vierge est la plus élue des pécheresses, le dogme catholique de l'immaculée Conception confesse, à la fois, la totale pureté de la Vierge et l'universelle nécessité, même pour elle, de la Rédemption du Christ.

CHARLES JOURNET

---

<sup>1</sup> LE BACHELET, S. J., *Immaculée Conception*, dans le Dictionnaire de Théologie Catholique, col. 1062.



## Sur le droit de baptiser les petits enfants

*1. Peut-on baptiser les enfants de parents non chrétiens sans le consentement de leurs parents?*

— C'est un droit naturel et inviolable qui place l'enfant, encore privé de l'exercice du libre arbitre, sous la providence de ses parents<sup>1</sup>. On ne peut baptiser les enfants de parents non chrétiens sans le consentement d'au moins un de leurs parents, ou à défaut d'au moins un de leurs tuteurs<sup>2</sup>.

*2. Dans un Etat en grande majorité chrétien, le prince chrétien ne pourrait-il faire baptiser de force les enfants de ses sujets non chrétiens?*

— Le droit du prince sur ses sujets relève du droit des gens<sup>3</sup>. Le droit des parents sur les enfants relève du droit naturel. Aujourd'hui, plus encore que jamais, il importe de proclamer que le premier droit ne saurait prévaloir contre le second, quoi qu'aient pu dire jadis certains théologiens<sup>4</sup>.

*3. La considération du salut surnaturel procuré par le baptême n'autorise-t-elle pas à violer le droit naturel des parents sur leurs enfants?*

— « Le droit divin, qui découle de la grâce, ne détruit pas le droit humain, qui découle de la raison naturelle<sup>5</sup>. » L'enfant, parvenu à l'âge de raison, recevra, s'il est docile aux prévenances de la grâce, au moins le

---

<sup>1</sup> SAINT THOMAS : « Jamais l'usage de l'Eglise n'a été de baptiser les enfants des Juifs sans le consentement de leurs parents » II-II, qu. 10, a. 12. « On agirait contre la justice naturelle en baptisant de tels enfants contre le gré de leurs parents. » Ces deux textes de saint Thomas sont cités par BENOIT XIV, Denz., n° 1481.

<sup>2</sup> Code de Droit canon, can. 750, § 2.

<sup>3</sup> S. THOMAS, II-II, qu. 12, a. 2.

<sup>4</sup> Le seul disciple vraiment fidèle à saint Thomas est CAPREOLUS. Même CAJETAN et VITORIA font des concessions aux princes. Le nominalisme existentialiste de SCOT, en méconnaissant les essences et les natures, a réussi à obscurcir ce qui était clair. Voir sur cette question *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I, pp. 260-266.

<sup>5</sup> S. THOMAS, II-II, qu. 10, a. 10.

baptême de désir<sup>1</sup>. S'il meurt en bas âge, il jouira dans les limbes, qui entrent dans le plan divin des fins dernières, d'une éternelle félicité naturelle<sup>2</sup>.

4. *Comment donc expliquer qu'un enfant en péril de mort puisse être baptisé à l'insu de ses parents?*

— La seule explication possible nous paraît de dire que l'enfant sur le point de mourir échappe en ce moment au for des choses humaines pour entrer dans le for des choses de l'au-delà<sup>3</sup>.

5. *Si l'enfant baptisé survit, comment devra-t-il être élevé?*

— Le baptême crée en lui un droit à être élevé chrétiennement, et pour l'Eglise un devoir de l'élever chrétiennement.

6. *Les parents vont-ils donc perdre le droit naturel qu'ils ont sur leur enfant?*

— Les parents à l'insu desquels l'enfant a été baptisé, gardent sur lui leur droit naturel.

7. *Comment résoudre ce conflit de droits?*

— Il se résout très simplement et quotidiennement dans des dizaines et peut-être des centaines de cas. Pour ne pas violer le droit naturel et plus foncier des parents, l'Eglise renonce à l'exercice de son droit. Elle abandonne à Dieu, dont la providence est toute puissante, et qui connaît ceux qui sont à lui, ces enfants dont le baptême ne sera bientôt plus connu que de Dieu seul.

<sup>1</sup> S. THOMAS, I-II, qu. 89, a. 6.

<sup>2</sup> « Ils seront séparés de Dieu si l'on regarde à la perte d'une gloire qu'ils ignorent ; ils ne seront pas séparés de Dieu, si l'on regarde à la possession des biens qu'ils connaissent. » S. THOMAS, *De Malo*, qu. 5, a. 4. Sur la doctrine des limbes des enfants, que saint Thomas permet de mettre en grande lumière, voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 766-779. Nous souhaitons qu'il y ait bientôt, dans les Rituels catholiques, des prières pour accompagner au cimetière, sans doute sans la solennité réclamée par la dignité baptismale, les petits enfants morts sans baptême, dont nous savons qu'ils ont une âme immortelle et qu'ils ressusciteront par la vertu du Christ.

<sup>3</sup> On ne trouvera rien là-dessus dans les anciens théologiens. Cet usage est relativement récent. Benoît XIV est d'avis qu'il est louable, *rem opinor laudabilem*, Denz., n° 1484. Le Code de Droit canon le déclare licite, can. 750, § 1.



8. *Comment expliquer que le Pape ait pu user de son pouvoir de prince temporel des anciens Etats de l'Eglise pour faire élever chrétiennement un enfant baptisé à l'insu de ses parents?*

— En 1854, le petit Mortara, en danger de mort, avait été baptisé par une servante catholique. Pie IX, ayant appris la chose quatre ans plus tard, fit élever dans des instituts chrétiens l'enfant, qui devint plus tard prêtre. Il usait ainsi de son pouvoir de prince temporel des anciens Etats de l'Eglise, pour rendre effectif un droit à l'exercice duquel l'Eglise renonce aujourd'hui.

On disait : le droit des parents, qui est naturel, n'est pas supprimé, mais primé par le droit de l'Eglise, qui est surnaturel <sup>1</sup>. On dit maintenant : le droit de l'Eglise, qui est surnaturel, n'est pas supprimé, mais primé par le droit des parents qui, étant naturel, est plus foncier <sup>2</sup>. Le même principe général, qui interdisait déjà de baptiser les enfants sans le consentement de leurs parents, interdit encore, s'ils ont été baptisés à l'insu de leurs parents, de les arracher à leur éducation : « Le droit divin, qui découle de la grâce, ne détruit pas le droit humain, qui découle de la raison naturelle <sup>3</sup>. » Et si l'Eglise peut ainsi renoncer à l'exercice de son droit, c'est en s'enfonçant dans une vision toujours plus profonde du rôle des prévenances secrètes de la grâce divine à l'égard de chaque âme particulière <sup>4</sup>.

9. *Que fera l'enfant baptisé puis élevé chrétiennement par un tuteur, et parvenu à l'âge de raison, s'il est réclamé par une parenté non catholique jusqu'alors inconnue?*

— C'est à lui, devant Dieu qui lit dans son cœur — et quelles que soient les décisions de la loi civile —, de choisir la voie de la fidélité ou du renoncement à son baptême. Même à cet âge, un enfant peut être mis en présence d'une décision aussi héroïque peut-être que le martyre.

*Fête de S. Thomas d'Aquin, 1953.*

CHARLES JOURNET

<sup>1</sup> C'était la décision de Benoît XIV, en date du 28 février 1747, Denz., n° 1490, et à laquelle se référait certainement Pie IX.

<sup>2</sup> On retrouve ainsi saint THOMAS, suivi fidèlement jusqu'au bout : « Il est contre la justice naturelle de soustraire un enfant à la providence de ses parents, ou de disposer de lui contre le gré de ses parents, avant qu'il ait l'usage de la raison », II-II, qu. 10, a. 12.

<sup>3</sup> S. THOMAS, II-II, qu. 10, a. 10.

<sup>4</sup> C'est d'une part toute la doctrine revalorisée des limbes, et d'autre part toute la doctrine de l'appartenance à l'Eglise par le désir qu'il faudrait évoquer ici. Sur cette seconde doctrine, voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 784 et suiv. ; 920 et suiv. ; 1056 et suiv. ; 1081 et suiv.

## Sur la peinture de Pierre-Eugène Bouvier

Pour inaugurer sa nouvelle galerie, la Société des Amis des Arts de Neuchâtel a invité cinq artistes à présenter leurs créations récentes. Parmi la diversité de ces envois, il importe de mettre en évidence le remarquable ensemble qu'expose le peintre Pierre-Eugène Bouvier auquel la Suisse romande est bien lente à rendre justice. Au premier abord les tableaux de Bouvier paraissent correspondre à deux tendances esthétiques et à deux techniques assez divergentes. Les uns s'orientent plutôt vers le besoin de la densité, vers la recherche de l'expression, de la vision concrète de l'objet. Les autres, qui appartiennent à la production de ces deux dernières années, révèlent plus manifestement une volonté d'interpréter et de styliser les données du monde sensible, ils cherchent plus à signifier l'objet qu'à le représenter. En réalité ces deux tendances — que l'on pourrait nommer la tendance *objective* et la tendance *emblématique* — ne s'opposent nullement, elles sont toutes deux conformes au tempérament de l'artiste, elles se rejoignent en ce sens qu'elles visent l'une et l'autre à créer l'unité de la toile par le rapport des couleurs, qu'elles insistent toujours sur l'effort de dépouillement et de concentration.

La peinture de Pierre-Eugène Bouvier se situe très librement dans le mouvement qui va de Cézanne à Jacques Villon à travers l'expérience du cubisme. Elle se rapproche aujourd'hui de ce que l'on a convenu d'appeler le cubisme par le goût de la discipline et de l'ascétisme, par la recherche de la synthèse, par le souci constant de l'invention plastique et peut-être aussi par le recours à une certaine figuration géométrique. Mais si les toiles de Jacques Villon se décomposent en *pyramides colorées*, celles de Bouvier sont construites de triangles et de trapèzes colorés qui s'harmonisent avec des volutes, de telle sorte que la composition est disposée en spirale la plupart du temps. En effet, la peinture de Bouvier se sépare du cubisme sur plusieurs points, elle n'aboutit jamais à la négation de la nature avec laquelle elle maintient le contact par le moyen de la suggestion.





Elle se refuse à dissocier le dessin de la couleur, ainsi que l'ont tenté certains peintres cubistes, et réaffirme cette vérité fondamentale, appliquée par Delacroix et Cézanne : le dessin résulte de la couleur, il naît des rapports entre les volumes colorés. C'est le rythme même des couleurs qui produit l'unité du tableau. Bouvier ne sacrifie jamais la mobilité de la vie à la seule réalisation plastique, il n'immobilise pas les objets dans une « architecture plate et colorée », selon l'expression de Juan Gris, au contraire il représente le mouvement latent des objets et suggère la profondeur, les plans infinis de l'espace. Bouvier a assimilé l'expérience cubiste de façon très personnelle à tel point que sa peinture n'est pas menacée de tomber dans le piège de l'abstraction. Elle ne désavoue, ni ne détruit le monde de l'objet, elle s'en libère, elle le réduit à ses formes et à ses couleurs essentielles, sans le nier pour autant, Elle est emblématique, c'est-à-dire qu'elle figure par le moyen des signes aussi bien la réalité objective que l'univers intérieur de la pensée et des sentiments.

Des tableaux tels que *Eurythmie*, *Entrée du bourg II* et *Songe mythique* sont précisément des architectures de formes géométriques et d'arabesques qui s'associent par le rythme de la couleur. Ils expriment non seulement les relations de l'artiste avec la nature, mais ils signifient aussi le monde spirituel, ils en représentent le contenu de pensée et d'émotion. *Songe mythique* renferme par exemple une signification qui se dégage de la structure de la toile. Certes l'interprétation en demeure subjective et, conformément aux principes de l'esthétique moderne, l'imagination de chacun peut réagir différemment en face d'un tel tableau. Pour ma part, j'y vois une figuration plastique de l'inspiration. Le cheval qui s'envole au milieu d'objets apparemment hétéroclites symbolise le mouvement premier de l'enthousiasme, son impulsion créatrice. L'artiste n'a pas encore opéré son choix, il n'a pas encore tenté de dominer le désordre de la matière qui se présente à lui dans son éparse diversité. Il traduit ici le plaisir de l'invention à l'état brut, avant qu'elle soit soumise au travail d'élaboration et qu'elle se fixe dans une forme rigoureuse. *Songe mythique* exprime l'élan de l'inspiration avec sa disponibilité originelle, avec tout ce qu'elle contient de richesse et d'indécision.

Cette exigence spirituelle qui caractérise si fortement la peinture de Bouvier se retrouve dans les tableaux d'inspiration religieuse et les paysages. Dans *Le Baptême du Christ*<sup>1</sup>, *Devant le Crucifix* et *Annonciation*, les formes

---

<sup>1</sup> Voir page précédente.



colorées sont disposées dans le sens de la verticale, elles sont comme projetées vers le haut, attirées par un point de fuite qui se dérobe dans le ciel. Les objets et les personnages, en dépit de leur pesanteur sensible, sont portés par un mouvement ascendant, geste d'appel au pouvoir de la transcendance divine. Dans *Annonciation*, la présence du monde surnaturel est suggérée par un bras et un doigt qui se détachent de l'ensemble des formes pour s'élever vers le ciel. En outre des paysages comme *Joran* et *Harmonie du lac*, au delà des dissemblances de leur technique, témoignent aussi de l'intention spirituelle de l'artiste. Les plans de l'eau et de l'air se confondent ou plutôt se prolongent sans discontinuité, une subtile communication s'établit entre la terre, le lac et le ciel par l'entrecroisement des lignes et l'harmonie des couleurs. La peinture de Pierre-Eugène Bouvier associe les qualités de la solidité et de la transparence, elle se fonde sur la participation chrétienne de la matière à l'esprit, de la nature à la surnature. Elle est, comme toute œuvre authentique, transfiguration spirituelle de l'univers visible.

MARC EIGELDINGER

## Additions et corrections

au tome premier de l' « Eglise du Verbe incarné » <sup>1</sup>

page XVIII, ajouter après l'Introduction :

P.-S. — Pour la version anglaise du livre premier de l' *Eglise du Verbe incarné*, deux excursus ont été ajoutés : l'Excursus I<sup>bis</sup> : *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre* ; et l'Excursus VIII<sup>bis</sup> : *L'origine et la transmission du pouvoir politique*. C'est en fonction de ces deux excursus que plusieurs des notes ont été remaniées.

Noël 1952.

page 105, note 3 à supprimer et à remplacer ainsi :

3. Que ces ordres soient tous trois d'institution divine, le Concile de Trente n'a pas entendu le définir ; on ne peut donc tenter d'établir ce point en citant le concile lui-même : « Si quelqu'un dit que, dans l'Eglise catholique, il n'y a pas une hiérarchie, instituée par ordonnance divine, comprenant des évêques, des prêtres et des ministres, qu'il soit anathème », Session XXIII, can. 6, Denz., n° 966. Néanmoins, on ne peut douter que cet enseignement ne soit celui du Code de Droit canon : « En vertu d'une institution divine, la hiérarchie sacrée comprend, dans la ligne de l'ordre, des évêques, des prêtres et des ministres... », can. 108, § 3. Voir plus loin, Excursus I<sup>bis</sup> : *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre*.

page 106, note 5 à supprimer et à remplacer ainsi :

5. Que le sous-diaconat et les ordres mineurs soient de véritables degrés du pouvoir d'ordre, c'était la doctrine de saint Thomas, *Suppl.*, qu. 37, a. 1 et 2. C'était aussi, selon toute vraisemblance, la doctrine du Concile de Florence : en indiquant la manière dont sont conférés les ordres, le concile parle non seulement du presbytérat et du diaconat, mais encore du sous-diaconat et des autres ordres (Denz., n° 701). Mais il semble que, depuis, l'intention de l'Eglise se soit modifiée. On peut croire que, par la *Constitution apostolique sur les ordres sacrés du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat*, du 30 novembre 1947, Pie XII, en redonnant au rite primitif de l'imposition des mains un rôle essentiel et exclusif dans l'ordination, a réduit du même coup au

---

<sup>1</sup> Ces modifications ont été faites en vue de la traduction anglaise qui doit paraître chez Sheed and Ward Ltd, Londres et New-York. Nous nous permettons de les imprimer ici pour nos lecteurs français. L'Excursus I<sup>bis</sup> : *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre* paraîtra dans la Revue Thomiste, 1953, n° 1. L'Excursus VIII<sup>bis</sup> : *L'origine et la transmission du pouvoir politique* a paru dans Nova et Vetera, 1952, n° 3, p. 233.



# Table des matières

## 1952

### I

|                                                                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| JACQUES MARITAIN. <i>La répercussion de l'empirisme sur la culture.</i> . . .                                             | 1  |
| CHARLES JOURNET. <i>La guerre et la paix selon l'enseignement de Sa Sainteté Pie XII</i> . . . . .                        | 15 |
| JEAN DE LA CROIX KÆLIN, O. P. <i>Réponse à Simone Weil.</i> . . . .                                                       | 32 |
| CHARLES JOURNET. <i>La quatrième parole de Jésus en Croix, Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?</i> . . . . . | 47 |

### NOTES ET BIBLIOGRAPHIES

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| C. J. <i>Un ashram indien bénédictin</i> . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | 70 |
| BIBLIOGRAPHIES. Henri de Lubac, <i>Aspects du Bouddhisme.</i> — Jacques Maritain, <i>Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale.</i> — Olivier Lacombe, <i>Existence de l'homme.</i> — Olivier Lacombe, <i>Sagesse.</i> — Louis Gardet, <i>La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina).</i> — Yves Simon, <i>Traité du libre arbitre.</i> — Jean Marx, <i>La légende arthurienne et le Graal.</i> |    |

### II

|                                                                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| JACQUES MARITAIN. <i>La charte démocratique</i> . . . . .                                                                                  | 81  |
| JEAN DE LA CROIX KÆLIN, O. P. <i>Tentations modernes de l'apôtre en milieu ouvrier.</i> . . . .                                            | 114 |
| CHARLES JOURNET. <i>Alexandre VI et Savonarole, Pour le cinquième centenaire de la naissance de Savonarole, 21 septembre 1952.</i> . . . . | 127 |

### NOTES ET CHRONIQUES

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHARLES JOURNET. <i>Réforme dans l'Eglise et réforme de l'Eglise, Sur un livre du R. P. Yves Congar, O. P.</i> . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                             | 139 |
| C. J. <i>Le préambule de l'argument du pari chez Pascal.</i> . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 151 |
| BIBLIOGRAPHIES. Raïssa Maritain, <i>Portes de l'horizon, Poèmes.</i> — Thomas Merton, <i>La nuit privée d'étoiles.</i> — P. Cattin et H.-Th. Conus, O. P., <i>Aux sources de la vie spirituelle, Documents pontificaux.</i> — Graham Greene, <i>Le « cas de conscience » proposé dans la fin d'une liaison.</i> — Adalbert Hamman, O. F. M., <i>Le Pater expliqué par les Pères.</i> |     |

### III

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| OLIVIER LACOMBE. <i>Sur l'idée de catholicité</i> . . . . .                  | 161 |
| P. EMONET, O. P. <i>La notion de liberté chez Jean-Paul Sartre</i> . . . . . | 168 |
| LUCIEN MÉROZ. <i>Gabriel Marcel et le spiritisme</i> . . . . .               | 185 |

### NOTES ET CHRONIQUES

|                                                                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Du judaïsme au catholicisme</i> . « Le Pilier de Feu », de Karl Stern. . .                                                                                       | 203 |
| LOUIS VAN DEN BOSSCHE. <i>Huit dessins de Servaes pour un livre de Ramuz</i>                                                                                        | 223 |
| CHARLES JOURNET. <i>Note sur l'origine et la transmission du pouvoir politique</i> . . . . .                                                                        | 233 |
| BIBLIOGRAPHIES. Charles Moeller, <i>Sagesse grecque et paradoxe chrétien</i> . — Edmond Beaujon, <i>Acte et passion du héros : essai sur l'actualité d'Homère</i> . |     |

### IV

|                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| JEAN DE LA CROIX KÆLIN, O. P. <i>Dieu a parlé aux hommes</i> . . . . .                                                                                                                                                                                         | 241 |
| ERNEST DUTOIT et CHARLES JOURNET. <i>Saint Augustin mieux connu</i> :<br>I. Le livre de Pierre Courcelle — II. La conversion de saint Augustin<br>— III. L'ère culturelle de saint Augustin : Problèmes d'histoire et<br>de philosophie de la culture. . . . . | 253 |
| P. EMONET, O. P. <i>La négativité productrice chez Sartre</i> . . . . .                                                                                                                                                                                        | 271 |
| LOUIS GARDET. <i>Suite des temps, Poèmes</i> . . . . .                                                                                                                                                                                                         | 285 |
| MARIE-ROBERT CAPELLADES, O. P. <i>Le chemin de Croix de Matisse à Vence</i>                                                                                                                                                                                    | 289 |

### NOTES ET CHRONIQUES

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| PAGES SPIRITUELLES. <i>Une lettre de Hadewijch</i> , Lettre XVIII. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 293 |
| CHARLES JOURNET. <i>Comment lire l'Ecclésiaste?</i> . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 299 |
| <i>Une monographie de Raoul Dufy</i> . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 307 |
| CHARLES JOURNET. <i>Sur quelques aspects existentiels de la foi théologique</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 313 |
| BIBLIOGRAPHIES. Chanoine Crampon, <i>La sainte Bible</i> . — F. Amiot, <i>Les quatre Evangiles, Les Actes des Apôtres, Les Evangiles apocryphes</i> . — A. Hamman, <i>Prières des premiers chrétiens</i> . — Cardinal Ildefonse Schuster, <i>Saint Benoît et son temps</i> . — Paul Broutin, <i>Mysterium Ecclesiae</i> . — Ibn Gabirol, <i>La source de vie : De la démonstration de l'existence des substances simples</i> . |     |



rang de simples sacramentaux le sous-diaconat et les ordres mineurs, qui sont donnés sans imposition des mains. Voir plus loin Excursus I<sup>bis</sup> : *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre*, n° 9.

page 108, note 1, ajouter à la fin de cette note :

Voir plus loin Excursus I<sup>bis</sup> : *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre*, n° 5.

page 111, note 1, ajouter à la suite de la note :

Le Décret *Spiritus sancti munera*, de la Sacrée Congrégation pour la discipline des sacrements, du 14 septembre 1946, accorde aux curés, aux vicaires économes et à certains prêtres le pouvoir de conférer valablement et licitement le sacrement de confirmation aux fidèles qu'une maladie grave met en vrai péril de mort. *Acta Apost. Sedis*, 1946, pp. 349 et suiv.

page 112, remplacer les lignes 5 et 6 comme suit :

Quand un prêtre est sacré évêque, ce qui est alors accru, c'est non intensivement le pouvoir de consacrer l'eucharistie, mais extensivement le pouvoir de préparer le

remplacer la ligne 13 comme suit :

extraordinairement, de la confirmation et de certains ordres.

remplacer les lignes 14 et 15 comme suit :

l'évêque est ministre ordinaire de la confirmation et de l'ordination sacrée, il possède un pouvoir, par essence désentravé et non liable, d'administrer ces deux sacrements. Le pouvoir

remplacer la note 2 ainsi :

C'est une question débattue de savoir si le pape peut déléguer un simple prêtre pour conférer non seulement le *sous-diaconat* et le *diaconat*, mais même la *prêtrise*. Il semble qu'il faille répondre affirmativement. Voir Excursus I<sup>bis</sup> : *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre*, n° 7.

page 113, ligne 2 à remplacer comme suit :

la ligne d'un acte secondaire, en ce sens qu'il est, par essence, désentravé et non liable dans la ligne d'un acte intensivement moins élevé, celui de conférer la confirmation et les ordres sacrés. Et, s'il faut dire

note 1, ajouter :

Voir Excursus I<sup>bis</sup> : *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre*, n° 3.

page 127, placer à la fin l'Excursus I<sup>bis</sup> : *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre*.

page 514, supprimer la note 1, pp. 514-515 ; la remplacer par :

I. Voir Excursus VIII<sup>bis</sup> : *L'origine et la transmission du pouvoir politique*.

page 515, ligne 5, à remplacer par :

cratie, république, ne sont jamais, sans même qu'il faille faire exception pour l'ancien peuple

page 591, tout à la fin de l'Excursus VI, aller à la ligne et ajouter :

Voir notre récent petit livre, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique. Sur un livre de M. Cullmann*, Paris, 1953.

page 596, ligne 2 à partir du bas, à remplacer par :

et de Jean de Saint-Thomas — qui vaut aussi selon eux, toutes proportions gardées, pour éclairer les agissements du Concile de Constance — nous ramène, à son tour, au cas d'un sujet qui,

page 597, lignes 5-7, à remplacer par :

aux princes chrétiens pour la réunion d'un concile, le P. Hurtaud, O. P., a plaidé avec profondeur la cause toujours ouverte des *Piagnoni*. Il se réfère à l'explication des théologiens romains antérieurs à Cajetan, suivant laquelle un pape tombé dans l'hérésie serait du fait même *déposé* : le concile n'aurait qu'à constater le fait d'hérésie et à signifier à l'Eglise que celui qui fut pape est déchu de la primauté. Savonarole, dit-il, regardait Alexandre VI comme ayant

page 597, imprimer, sous le n° VIII<sup>bis</sup>, l'Excursus sur l'origine et la transmission du pouvoir politique.

page 712, Pouvoir d'ordre, au bas de la 2<sup>e</sup> colonne, 3<sup>e</sup> ligne à partir du bas, à remplacer comme suit :

Saint-Osithe, Excursus I<sup>bis</sup>, n° 7 ; les deux ma-

page 723, après la 8<sup>e</sup> ligne, à la fin du chapitre III, ajouter :

Excursus I<sup>bis</sup> : *Vues récentes sur le sacrement de l'ordre*... 127.

page 733, à la fin du chapitre VIII, ajouter :

Excursus VIII<sup>bis</sup> : *L'origine et la transmission du pouvoir politique*... 597.

A la Table alphabétique des matières, ajouter, aux endroits respectifs, les noms qui figurent dans les deux Excursus I<sup>bis</sup> et VIII<sup>bis</sup>.



## Bibliographies

OSCAR CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr, Histoire et Théologie*, Bibliothèque Théologique, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1953, 232 pages.

La bande porte : *Le prince des apôtres est-il mort à Rome? Est-il à l'origine de la papauté? Un ouvrage capital pour le débat entre catholiques et protestants.* A la première question, l'auteur répond oui ; à la seconde, non. Il admet l'authenticité de la promesse de Jésus à Pierre. D'autre part, l'interprétation qu'en donnaient les Réformateurs lui paraît inadmissible. Pierre a vraiment reçu une primauté de la part de Jésus. Mais passagère. Il est supplanté par Jacques à la tête de l'Eglise de Jérusalem. Quand il vient à Rome, il n'a plus aucun privilège à transmettre à personne. Par surcroît, il faut admettre que l'Eglise apostolique tombe elle-même dans le schisme ! Beaucoup de non catholiques verront avec nous, dans ce livre d'ailleurs plein de qualités, un échec. Comme l'auteur désire que la discussion œcuménique aborde précisément les points où l'opposition entre protestants et catholiques est irréductible, nous lui avons répondu par un petit livre : *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, qui paraîtra prochainement dans la nouvelle collection « Sagesse et cultures ». Charles Journet

SOREN KIERKEGAARD, *Discours chrétiens*, traduits par P. H. Tisseau, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 272 pages.

Ce sont 28 méditations ou sermons, sur des textes scripturaires, que Kierkegaard appelle des discours, divisés en 4 séries de 7 sur : *Les soucis des païens, Sentiments dans la lutte des souffrances, Pensées qui attaquent dans le dos, Discours pour la communion du vendredi*. Ceux qui savent en quoi consiste l'erreur luthérienne pourront la retrouver çà et là. Mais la plupart de ces réflexions pourraient être entendues telles quelles dans une chaire catholique. Les paradoxes de Kierkegaard, quand il se met au service de l'Evangile, cessent de nous déconcerter : « Au lieu

de montrer qu'en fait toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, nous admettons tout simplement, comme il se doit, ce point comme éternellement réglé, comme la plus certaine de toutes choses. Par contre, nous dirons que toutes choses concourent à notre bien *quand* nous aimons Dieu. Tout dépend de ce *quand*. » Et ailleurs : « Rien n'est plus certain que l'immortalité ; tu ne dois pas te soucier d'en fournir ou d'en recevoir la preuve, y perdre ton temps... Crains-la, car elle n'est que trop certaine... Seras-tu parmi les justes ou parmi les injustes ? Voilà la seule question. » Ce sont, on le voit, des sermons purement moraux : ce qui rend, pour une âme catholique, l'atmosphère peut-être un peu pesante. Kierkegaard a un sens profond du péché, il le distingue avec force de tous les malheurs : « *Seul le temporel peut être perdu dans le temps.* Si, chose terrible, il arrive à un homme de perdre *dans le temps, l'éternel*, il ne s'agit pas alors d'une perte, mais de la *perdition*. ... Devant le péché, il faut parler de conversion avant d'invoquer la consolation... *Le péché, c'est proprement de perdre dans le temps, l'éternel.* ... Imagine la plus aimable de toutes les femmes. Elle a perdu celui qu'elle aime. Si son cœur a péché dans la tristesse, si dans le désespoir elle s'est écriée : — Maintenant je ne veux plus entendre parler de l'éternité : dans ce cas rien ne serait plus funeste que de lui apporter la consolation... Quelle terrible situation que la tienne, si tu n'avais pas le courage d'être sévère. » Encore ces mots sur la contrition : « Un cœur qui se repent et se condamne en sa contrition. Il n'a pas trouvé de retraite où se fuir lui-même. Il a trouvé une faute nouvelle et la plus terrible de toutes, celle de chercher une excuse... Si le poids écrasant de la faute t'opprime..., ne te torture pas. Rappelle-toi la femme dont il est dit qu'il ne se trouva personne pour la condamner... Le Christ était présent : et c'est justement parce qu'il était présent qu'il n'y avait personne pour la condamner... Les scribes et les pharisiens auraient pu revenir avec leur condamnation. Mais le Sauveur demeura seul avec elle, et c'est pourquoi il n'y eut personne pour la con-

damner... Il n'est qu'une faute que Dieu ne peut pas pardonner : celle de refuser de croire à sa grandeur. Car il est plus grand que le cœur qui se condamne. »

Charles Journet

ALEXIS HACKEL, *Les icônes dans l'Eglise d'Orient*, avec une introduction de Daniel-Rops, traduction de Dom Théodore Belpaire, O. S. B., Ed. Herder, Fribourg-en-Brisgau et Ed. de Chèvotogne, 16 icônes en hors-texte, pleine page en couleur.

Ce bel album contient quelques-unes des plus célèbres icônes russes de l'école de Roublev et de celle de maître Denys. Il s'ouvre sur la célèbre Trinité de Roublev, sommet que la peinture russe n'a jamais dépassé, et comporte quelques images qu'on ne se lasse pas de contempler : la Descente du Christ aux Enfers, l'Ascension, le Pantocrator.

Le Commentaire cherche à faire comprendre la spiritualité de l'art des icônes. Il y parvient grâce à de belles citations de textes liturgiques, et aussi par la foi profonde que révèlent ces quelques pages. Est-il juste toutefois de dire que l'icône a le caractère d'un « Sacrement » ?

Dans l'Introduction, Daniel-Rops souligne avec raison les liens nombreux entre l'art chrétien d'Orient et celui d'Occident. Peut-être pourrait-on marquer quelque réserve devant l'idée que « pour un catholique, un tableau ou une statue qui représente le Christ, la Vierge ou des Saints, n'est rien de plus qu'une image, une figuration » ? Est-ce vrai du grand Christ de Vézelay, des tympans des églises de Chartres, de Paris ou d'Amiens, des verrières de la Sainte-Chapelle ? Ces figures n'ont-elles pas un sens aussi profond, aussi mystérieux, que celui des icônes ?

Dans l'ensemble, on ne peut que féliciter les auteurs de ce recueil où se retrouvent quelques-uns des plus beaux monuments de l'art russe.

J. G.

ANTONIO GRAMSCI, *Letteratura e Vita Nazionale, Opere* 6, G. Einaudi, Turin, 2<sup>e</sup> éd., 1952, XX — 400 pages.

Les notes relatives à la littérature réunies dans ce volume sont davantage le reflet

d'impressions du moment que de la critique proprement dite. En outre, le fait de tout juger selon des critères sociologiques ou politiques borne inévitablement l'horizon de l'esprit, empêche souvent de discerner les vraies valeurs d'une œuvre. Au moins, voyons-nous par là où permet et où ne permet pas d'atteindre une optique marxiste appliquée aux problèmes littéraires.

Il est inexact que le « dualisme » de Pirandello consiste en une opposition entre « ce que je suis réellement et ce que je cherche à paraître » (pp. 50-51). Pirandello s'efforçait tragiquement d'échapper au regard de sa femme devenue folle ; il ne se posait pas une question touchant le comportement social. On exprimerait ainsi sa situation : « Suis-je celui que les autres voient ou celui que je crois être ? » Que signifie alors l'affirmation que son théâtre n'est pas « philosophique » parce que Pirandello est « critiquement un *paysan* sicilien, qui a acquis certains caractères nationaux et certains caractères européens, mais qui sent en lui-même ces trois éléments de civilisation comme juxtaposés et contradictoires. De cette expérience est venue son attitude qui consiste à observer les contradictions dans la personnalité des autres, pour ensuite voir le drame de la vie comme le drame de ces contradictions » ? (p. 51).

Les *Promessi Sposi* sont sommairement jugés : ce n'est pas un roman « populaire », car l'attitude de Manzoni est celle de l'Eglise envers le peuple, de bienveillante condescendance (p. 73). Ce livre pourtant apportait à l'Italien moyen d'une époque déchirée par les guerres et l'occupation étrangère le soutien d'un sens puissant de la justice.

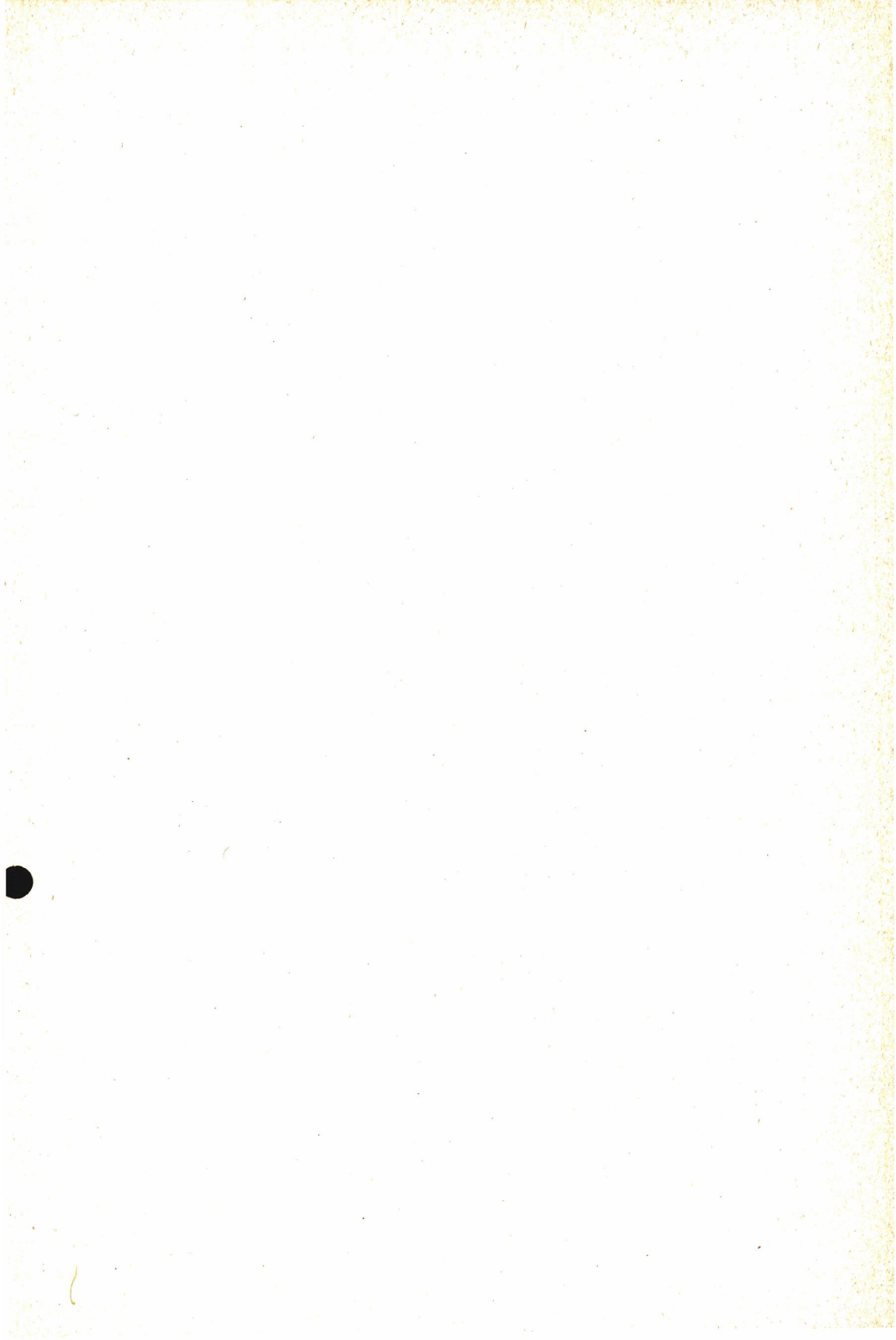
Quand Dante écrivit le petit art poétique, *De vulgari eloquentia*, il entendait rendre accessible aux adversaires de la langue italienne les vues qu'il avait défendues dans le *Convito* et non pas poser « un acte de politique culturelle-nationale », la question de la langue étant un aspect essentiel de la lutte politique (p. 204).

On regrettera que Gramsci ait, pour porter une condamnation massive, réduit catholiques et surtout néoconvertis à un type déterminé de jésuite trop facilement pourfendable.

Après la lecture de ce livre, on se demande s'il était opportun de publier l'ensemble de ces notes, provisoires, souvent partiales et dénotant des lacunes assez grandes de culture. Relevons que la critique théâtrale est parfois amusante.

S. G.





# NOVA ET VETERA

*ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE*

12 Boulevard Georges Favon

Direction : Charles Journet, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kælin, O. P.,  
12 bd Georges Favon, Genève.

Administration : Librairie L. Méroz, 12 bd Georges Favon, Genève.

Compte de chèques postaux : Revue Nova et Vetera I 10232,  
Genève.

## **Conditions d'abonnement :**

Suisse : Abonnement ordinaire : frs 10.—.

Abonnement de soutien : frs 15.—.

Le numéro : frs 2.80.

A verser au compte de chèques postaux : I 10232,  
Genève.

Belgique et Luxembourg :

Abonnement ordinaire : frs b. 100.—.

Abonnement de soutien : frs b. 150.—.

Le numéro : frs b. 30.—.

A verser au compte de chèques postaux I 10232,  
Genève, par mandat international.

France : Abonnement ordinaire : frs fr. 700.—.

Abonnement de soutien : frs fr. 1000.—.

Le numéro : frs fr. 180.—.

Dépositaire général pour la France :

Librairie St-Paul, rue Cassette 6, Paris VI<sup>e</sup>. Compte de  
chèques postaux : Paris 243.60.

Autres pays : Mêmes conditions que pour la Suisse.

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