NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

PAUL CLAUDEL • *L'Eglise* 81

F. BOUCHARDY • *Correspondances Claudéliennes* 91

ERNEST DUTOIT • *Pour une enquête symbolique à travers l'œuvre de Paul Claudel* 104

Une Lettre de Paul Claudel 116

NOTES ET CHRONIQUES

M.-M. COTTIER, O. P. • *Sur la philosophie de l'histoire,* A propos du livre de Joseph Pieper 117

CHARLES JOURNET • « *L'Essai sur la paix perpétuelle* » *de Emmanuel Kant* 127

CHARLES JOURNET • *Sur les origines du monde,* A propos d'un livre récent 136

BIBLIOGRAPHIES • Paul Claudel, *Le Soulier de Satin* • André Maurois, *Versailles aux Lumières* • Henry de Montherlant, *Port-Royal* • Richard Bernard, *Signe de vie* • Dom Germain Varin, *Foi perdue et retrouvée* • Solange Lemaître, *Textes mystiques d'Orient et d'Occident* •

Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique* • Henriette de Beaufort, *Le Taciturne Guillaume d'Orange* • Dom Henri Tissot, *Les Pères vous parlent de l'Evangile.* • Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles* • Dino Ricchetti, *La creazione passiva nella scuola tomistica* • Antoine Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas, Exposé historique et systématique* • Dom Odon Lottin, *Morale fondamentale* • P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament, Dieu.*

XXXE ANNÉE - N° 2 - AVRIL - JUIN 1955

L'Eglise[1]

L'Ombre de l'Eglise[2]. — ... *Jusqu'à ce que le jour souffle.* Et elle (la Sulamite) ajoute : *jusqu'à ce que les ombres,* derrière moi sans doute, *s'inclinent,* s'allongent. Ainsi au livre des Actes, l'ombre de saint Pierre qui guérissait les malades. A mesure que l'Eglise avance, l'ombre qu'elle projette derrière elle, la forme d'elle que dessine le soleil en s'abaissant à son niveau, l'influence qu'elle exerce en s'interposant entre la source de lumière et nous, s'allonge, atteint de nouvelles zones, p. 77.

La Recherche Apostolique. — ... C'est la Recherche apostolique, l'Ame, l'Eglise, aux prises avec sa tâche temporelle, et au milieu des contradictions (*contemplata aliis tradere*) décrivant, prêchant Celui qu'elle aime parce qu'elle le connaît. Que mon Bien-Aimé vienne dans ce jardin qui lui appartient et qu'il y mange les fruits que j'ai cultivés pour Lui. — Et Toi, à ton tour, lui répond l'Epoux, viens au ciel dans ce jardin qui est le mien, et où tu retrouveras les fruits que tu as semés et dont Moi, j'ai accompli la moisson. Les sacrements ont été semés, et récolte a été la myrrhe qui donne l'immortalité. Le rayon hexagonal a été semé, ce sont les commandements dans leur sainte et infrangible géométrie, et récolte a été le miel, l'or liquide, la lumière mangeable, ce sucre ineffable exhalé de l'âme des fleurs ! Le lait nourrissant a été semé, et récolte a été le vin qui nettoie et qui enivre ! la matière du sacrifice.

Ce jardin étincelant au firmament que remplit la postérité d'Abraham, et dont l'Eglise a été constituée sur terre le jardinier, c'est l'avenir, avec le passé au-dessus d'elle plein de signes et de directions. Maintenant, ô Sulamite, il faut te mettre à l'œuvre. Tu dors encore, tout un monde dort en toi, ignorant les possibilités à quoi va te contraindre le déroulement des âges et de la circonstance extérieure. Tu dors, mais ton cœur veille, veille la lampe de l'amour, une oreille veille en toi, un cœur veille en toi, attentif

---

[1] Voici quelques pages, uniquement tirées de sa méditation du *Cantique des Cantiques,* destinées à rendre à Paul Claudel l'hommage auquel il serait, croyons-nous, le plus sensible, en témoignant de sa fidélité — certains ne la lui ont pas pardonnée — à croire l'Eglise. C'est le dialogue tout simple, en un chrétien, de sa foi et de sa raison.

[2] Les sous-titres sont de nous.

à son propre battement. Ma Sœur, mon Amie, ma Colombe, mon Immaculée ! Comment résister à ce progrès déchirant de nominations ! Chair de ma chair, ouvre-toi à moi et partage avec moi mon propre esprit et ma propre pureté. Tu es le cœur, il me fallait ce cœur pour que j'y repose ma tête, cette tête qu'aux jours de mon passage terrestre je ne savais à qui confier, p. 214.

Assauts et Déchirements. — ... Qu'est-ce que c'est que cette Cinquième Colonne qui vient insidieusement saper les bases de toutes les autres ? Qu'est-ce que c'est parmi nous que ces espèces d'expatriés volontaires qui nous déclarent d'un ton dégagé qu'ils ne se considèrent pas parmi nous comme bénéficiaires d'un bail permanent ? Qu'est-ce que c'est que cette idée dévastatrice d'une affiliation secrète et personnelle à l'éternité, qui vient ôter tout sérieux à notre actualité telle quelle et à tout le code établi de notre adhésion au moment ? Quelle est la Cité qui peut supporter cette tacite attitude de contradiction, cet absentéisme tacite, caché, cette concurrence dans l'allégresse de la volonté ? que ce soit sur les bords du Nyanza, ou du Fleuve Bleu, ou du Tibre, ou de la Seine, ou du Bosphore, ou du Don ? Et alors, en avant partout, l' « arsenal législatif » ! *Percusserunt*, ils ont frappé ! Et pas seulement frappé, ils ont forgé, comme sur une enclume. *Supra dorsum meum fabricaverunt peccatores.* L'Eglise a bon dos, comme on dit. Ce qu'il y a d'exaspérant est qu'elle est toujours là, partout, et que tout, bon gré mal gré, prend tournure par rapport à elle. Toute persécution comporte une partie d'adaptation. Nous forgeons, c'est vrai, mais c'est nous qui nous trouvons fabriqués, en repoussé.

Et jamais rien ne rendra une sécurité complète à ce mur qui a commencé à s'apercevoir de son pied. Dieu est le plus fort. Et l'Eglise, on ne sait comment, a fini par établir son magistère sur de vastes régions du monde (et son ombre sur le reste !) par la vertu de ce bâton qu'elle tient à la main. Mais les coups n'ont pas cessé, seulement ils viennent de l'intérieur (quelquefois comme de l'enfant qui demande à naître). Et au coup s'est ajoutée la blessure. *Vulneraverunt.* Ce n'est plus la meurtrissure, c'est la plaie, l'atteinte profonde et comme calculée, portée aux échanges physiologiques ; insidieuse, envenimée, lente à produire ses effets, champ ouvert à toutes les contaminations. Ainsi dans le bon vieux temps tous ces évêques et cardinaux scandaleux, Retz, Dubois, Alberoni, Tencin, ces archevêques de 15 ans, ces évêques duellistes, simoniaques, ivrognes, débauchés. Ainsi pendant des siècles l'abominable institution de la commende qui faillit venir à bout de la vie monastique. Contusions, blessures, qui venaient des gardiens de la Cité eux-mêmes. Et je demeure dans l'aire matérielle : que dirais-je de celle de la doctrine ? p. 219.

L'importune interrogation de l'Epouse. — Battue, dépouillée, humiliée, consciente en elle-même de mainte blessure, voici l'Eglise en présence de sa tâche, au seuil de cette tâche pour elle qui chaque jour ne cesse pas de recommencer. C'est moi, dit-elle, et voyez-moi qui me tiens devant vous, âmes, filles de Jérusalem, une espèce de désespérée devant vous, impuissante à me garder cachée ! Vous me reconnaîtrez à ce signe que je suis la seule entre toutes les créatures qui sois capable de vous interroger jusqu'au fondement même de votre fondation. Je vous redemande cet Epoux qui s'est réfugié au fond de votre cœur sans que vous le sachiez ; je vous rends solennellement responsables de cette réponse dont j'ai besoin. Là où Il est, je n'ai pas le droit de ne pas être. Ce n'est pas ma faute si Dieu m'a constituée aux yeux de tout l'Univers pour être cette grande Colonne dévorée, pour être aux yeux de tout l'Univers pas autre chose que la Forme du manque, pas autre chose que cela qui manque de Lui ! Vous tous qui m'écoutez, ce n'est pas ma faute si j'ai besoin de vous pour me servir de témoins, être les témoins de ce besoin essentiel en moi, dont ma raison d'être est de leur communiquer la Source ! p. 221.

Beauté de l'Eglise. — Ecoutez ce qu'ils disent : *O la plus belle des femmes !* La plus belle des femmes ! C'est moi qu'ils appellent ainsi, l'Eglise catholique de 1945 ! La plus belle des femmes ! Regardez les habits de pierre, de musique, de charité, ou de paroles, ou de pensée, qu'elle est capable aujourd'hui de se confectionner ! ce gauche accoutrement à l'imitation maladroite des laïcs, comme une religieuse à moitié désaffectée ! *Princeps provinciarum facta est sub tributo, Egressus est a filia Sion omnis decor ejus, Sordes ejus in pedibus ejus.* (*In pedibus ejus !* dans quoi est-ce que je ne suis pas obligée de marcher !) Et cependant je le sais ! il y a en moi une voix qui dit oui ! il y a en moi une voix qui dit que c'est vrai ! et que c'est vrai que je suis la plus belle des femmes ! il y a en moi un lait, il jaillit du fond de moi, une sève qui n'est pas capable de tarir ! quelque chose pour l'éternité, qui n'est pas compatible avec la mort et la faim !... La plus belle des femmes ! Je ne la suis que par l'effet de cet anneau à mon doigt et de cette couronne sur ma tête. Je ne suis Epouse que par le fait de cet Epoux qui m'a demandé que je Le baise d'un baiser de ma bouche [1], p. 222.

---

[1] C'est la réponse dernière aux inquiétudes qui déchiraient le très cher Père Marie-Alain Couturier (*N. d. l. R.*). Citons, encore, tiré d'ailleurs, ce passage : « Quant à l'Eglise, en perdant l'enveloppe de l'Art, elle est devenue au siècle dernier comme un homme qu'on a dépouillé de ses vêtements, c'est-à-dire que ce corps sacré fait d'hommes ensemble croyants et pécheurs, s'est montré pour la première fois matériellement aux yeux de tous dans sa nudité et dans une espèce d'exposition et de traduction permanente de ses infirmités et de ses plaies. Pour qui ose les regarder, les églises modernes

Mission. — L'Eglise ! la voici avec nous dans sa procession — un mot qui rappelle celle du Saint-Esprit — au travers du Temps et de l'Espace dans sa recherche d'un Dieu depuis le jour de la Création enseveli au cœur de l'homme. Elle est là, interrogée, qui interroge. Avec l'ensemble, avec le faisceau de vérités dont elle est dépositaire. Avec la cause et avec la fin, avec le oui et avec le non, avec la différence et avec la ressemblance. Avec l'erreur elle-même qui travaille pour la vérité.

Des groupes sans cesse renouvelés l'accompagnent, chacun actif autour d'une idée. Après les Grecs, les Romains, puis les Barbares, les Slaves, l'Amérique, l'Afrique, et nous ne tarderons pas à voir s'ébranler la Taprobane, l'Extrême-Orient, l'Islam lui-même, en attendant Israël enfin réconcilié ! Ce ne sont point l'or, l'étain ou le pétrole ou le caoutchouc qui tentent notre avidité : ce sont les âmes, et qui voudra prenne le reste ! Le torrent des choses passagères dont parle Job ne séparera pas éternellement ces multitudes accroupies et assoupies, de notre pied affamé ! Notre bouche se dessèche et notre cœur se tord à la pensée de ces énormes Indes spirituelles ! Sous notre soc, la glèbe durcie par les siècles se soulèvera en mottes formidables et l'épaisseur aveugle produira des moissons d'or et de saphir. Rien n'arrêtera l'Eglise en mal de catholicité que la circonférence même de la planète. Elle seule sait ce qui s'appelle vraiment le progrès. *Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens?* La Vérité l'illumine, l'Histoire la précède, l'Erreur même lui fraye la route. Le monde lui a été livré, non pas pour le conquérir, mais pour l'épouser, p. 248.

Dissidences et Formations préchrétiennes. — Que penser maintenant des quatre-vingts Concubines ? Que penser de ces unions, oserai-je dire hasardeuses, que le Rédempteur contracte, hors de la légalité, hors de la légitimité, hors de ce parvis que nous voyons sévèrement mesuré par l'arpenteur de l'Apocalypse, avec tels ou tels groupes d'âmes humaines ? Avec les

---

ont l'intérêt et le pathétique d'une confession chargée. Leur laideur, c'est l'ostension à l'extérieur de tous nos péchés et de tous nos défauts, faiblesse, indigence, timidité de la foi et du sentiment, sécheresse du cœur, dégoût du surnaturel, domination des conventions et des formules, exagération des pratiques individuelles et désordonnées, luxe mondain, avarice, jactance, maussaderie, pharisaïsme, bouffissure. Mais cependant l'âme à l'intérieur reste vivante, infiniment douloureuse, patiente et espérante, celle qu'on devine chez toutes ces pauvres vieilles dames coiffées de chapeaux extravagants et lamentables, aux prières de qui je suis mêlé depuis trente ans parmi les messes basses de toutes les chapelles du monde. (Car il y a une pauvreté négative, mais aussi une espèce de pauvreté positive dans la profusion d'une misérable flore !) Oui, même dans ces églises hagardes comme Notre-Dame des Champs, comme Saint-Jean l'Evangéliste de Paris, comme les basiliques de Lourdes, plus tragiques à qui les considère que les ruines de la Cathédrale de Reims, Dieu est là, nous pouvons nous fier à Lui, et Lui peut se fier à nous pour Lui ménager toujours, par nos petits moyens personnels, à défaut de remerciement condigne, une humiliation aussi grande que celle de Bethléem. *Lettre à Alexandre Cingria sur les causes de la décadence de l'Art sacré.*

Eglises schismatiques [1] par exemple ! Et même, si, abusivement peut-être et nous autorisant de l'adage *Ubi Christus, ibi Ecclesia*, nous allons jusqu'à ne pas refuser le titre d'Eglise à tout rassemblement de consciences dont la foi Pétrine dans le Rédempteur, Fils de Dieu, constitue le lien organique, quel ne sera pas notre étonnement, mêlé avouons-le d'une certaine proportion de scandale, de voir la Vérité éternelle ne pas se refuser à une espèce de concubinage ? [2] Et cependant, en plein Evangile de saint Jean, nous voyons une certaine Samaritaine, après avoir subi les étreintes de je ne sais combien de maris, prosternée aux pieds du Christ. Saint Paul ne va-t-il pas jusqu'à dire que personne n'invoque Jésus que dans le Saint-Esprit ? Et le Seigneur Lui-même, faisant l'éloge du Centurion païen [3] ne déclare-t-il pas qu'Il n'a pas rencontré une telle foi en Israël ? Ne dit-Il pas aussi que là où deux ou trois personnes se seront réunies pour prier en Son nom, Il sera au milieu d'elles ?... Et quelle est cette Reine du Sud, *Regina Austri*, qui vient proposer à Salomon des énigmes ? Le Nord, avec ce point au cœur de l'Etoile polaire, c'est le siège de la fixe Vérité. Et le Sud, c'est tout ce que la Terre, de son propre fonds, interrogée par un rayon ardent, est capable de proposer. Ce que la Reine du Sud vient apporter à Salomon, ce sont d'une part les prolifications insensées de la mythologie, cette inextricable jungle mélangée d'animaux et de démons, et d'autre part le vide à perte de vue, le désespoir, le désert incommensurable... Et j'allais oublier le texte essentiel : *J'ai beaucoup de brebis qui ne sont pas de ce bercail*, p. 280.

L'Eglise, Principe et Contagion. — Elle écoute cette descente inépuisable jusqu'à elle de l'Existence. Elle avance de ce mouvement qui lui est communiqué. Elle pousse et elle est poussée. Elle apporte avec elle une vertu de commencement et de principe, elle a comme on dit « les principes », et quand elle ouvre la bouche, c'est le Principe qui parle par elle... Dieu l'a ordonnée pour administrer autour d'elle le commencement. Car au commencement de tout était le Verbe ; et elle, elle est le *Verbum supernum prodiens*... Le livre des Actes raconte qu'au jour de la Pentecôte l'Esprit saint descendit sur les Apôtres et qu'ils se mirent à parler toutes les langues du monde. S'ils les parlaient, c'est donc qu'ils s'étaient mis à les comprendre, celles des Mèdes, des Arabes, des Persans et des gens de Rome là-bas [4]. Mais moi, il m'a été donné de comprendre le langage d'un autre genre

---

[1] Lire *dissidentes*. (*N. d. l. R.*)

[2] Disjointes de ce qui constitue en elles le *principe de dissidence*, les *valeurs authentiques* des dissidences appartiennent déjà à l'Eglise, à l'Epouse. Elles sont une partie encore exilée et entravée d'elle-même. (*N. d. l. R.*)

[3] Lisez *Gentil*. (*N. d. l. R.*)

[4] C'est l'*intelligibilité* du message apostolique, exprimé dans une seule *langue* qui passait à toutes les âmes. (*N. d. l. R.*)

d'étrangers, celui des avares, des orgueilleux, des hérétiques, des assassins et des courtisanes (sans parler des hommes de lettres !) *Lingua amoris, caeteris barbara!* Je pénètre partout à cause de ma pureté. Ceux qui m'écoutent, Seigneur, je les entends m'entendre. Vous m'avez rendue contagieuse. Vous m'avez mis dans la bouche une certaine langue à qui réponse ne puisse se refuser... J'apprends à mes clients à parler, rien qu'en les écoutant. J'aime en eux ce qui parle et ce qui sous le mensonge a été fait pour la vérité. Je suis au-dessous d'eux, à une certaine profondeur, qui crée la pente... Mon Dieu, vous m'avez constituée au milieu d'eux le témoin et le moyen de cet immense besoin qu'ils ont les uns des autres. J'écoute ce cœur en moi qui fait attention à eux, et qui est en train de s'arranger avec leurs cœurs pour me constituer un Corps, p. 350.

L'Eglise sans péché, non sans pécheurs. — Et ici lieu se présente de répondre à une objection qui depuis longtemps déjà sans doute hante l'esprit de mes lecteurs. Cette Eglise dont vous nous parlez depuis plus de trois cents pages, cette créature si belle qu'elle mérite d'être appelée la Fiancée, l'Epouse de Jésus-Christ, et en faveur de qui le poète du Cantique épuise les termes les plus ardents de la louange et de l'amour, où donc est-elle ? L'Eglise, nous savons ce que c'est que l'Eglise ! Nous la fréquentons même de temps en temps. Et l'Eglise catholique, nous savons ce que c'est que l'Eglise catholique ! Nous la voyons fonctionner sous nos yeux et nous avons lu pas mal de son histoire. Et quand vous la comparez à une vierge sans ride, quand vous affirmez ne vous apercevoir en elle d'aucune tache, d'aucune flétrissure, pardonnez, oui, pardonnez si l'auditeur ne peut retenir une toux dubitative. Tout chrétien, à qui s'adresse pour trouver aide une âme en peine ou l'autre, sait trop que la beauté morale de ce corps illustre dont il fait partie n'est pas précisément ce qui rayonne à travers ses représentants aux yeux des incroyants et ce qui terrasse leurs objections par l'argument *ad hominem*. Au contraire tous affirment que l'accès de la vérité n'est par nuls mieux *défendu*, hélas, dans le mauvais sens du mot ! que par ses serviteurs, je veux dire les bien-pensants et le clergé.

Il y a là, je me hâte de le dire, une énorme part d'injustice, sans parler des astuces de Satan. Tout de même on est bien obligé de reconnaître que l'ambiance catholique moyenne est quelque chose d'assez fade et d'assez médiocre. Sans doute les scandales sont plus rares aujourd'hui qu'aux siècles croyants... Mais l'atonie, la paresse, la petitesse, l'absence de zèle, de courage, d'intelligence, d'imagination, ne sont-ce point là des tares aussi graves que l'écarlate et la pourpre de la luxure et de l'orgueil ?...

Une lampe de notre appareil de radio suffit à nous rendre sensibles à tout ce que l'univers contient de bruits et de paroles. Mais qu'est-ce que

c'est, à côté, une âme immortelle, en plein fonctionnement de sa propre grâce ! Nous comprenons tout à coup qu'il n'y a rien dans le monde, y compris l'Enfer, qu'il n'y a rien dans cette Eglise intense — que moi, son membre, je vis à ma place propre de toute ma personne et de tout mon acte — qui ne tende à la gloire de Dieu ! L'Eglise catholique, telle qu'elle est et telle que Dieu la voit, c'est donc autre chose que ce troupeau timide et exténué dont un échantillon nous est fourni par ce peloton qui aux profondeurs d'une crypte parisienne écoute une messe crépusculaire. C'est, en pleine activité, un appareil à triple détente [1] qui transforme l'éternité en actualité temporelle et le temps à son tour en éternité. Comment attribuerait-on la moindre ride à cette création qui n'est pas soumise au temps, qui opère le temps, et le temps est fait par elle et pour elle ? pp. 361-366.

La Passion de l'Eglise. — Le Cantique nous montre dans l'Eglise une perfection qui n'exclut pas le progrès. Sans cesser d'être la même, elle est en état continuel de croissance et de développement, en état continuel d'ascension vers la palme. Mais l'exaltation extérieure est accompagnée par une maturation interne. A côté de la palme, le poète sacré nous parle de raisins... L'élaboration de l'âme pour une appropriation divine se fait à la fois par l'effet d'une appétence interne et d'une compression extérieure. D'une part, nous lisons : *Mon âme s'est liquifiée cependant que mon bien-aimé parlait.* D'autre part, une action extérieure, par exemple la persécution, la faute, la pénitence, le malheur, le doute, en un mot le *torcular*, exerçant sur nous une action comprimante et resserrante, nous obligent, comme on dit, à rentrer en nous-mêmes. La conscience éveillée fait l'appel en nous de tous les éléments de notre unité. Ce sont là les cellules de la grenade, dont les parois pressées l'une contre l'autre cèdent et livrent le suc essentiel et commun. Et de même, l'Eglise, quand elle est menacée par l'hérésie ou par quelque danger constitutionnel. L'âme lui jaillit de partout, comme elle fait d'un cœur contraint par le péril ou par l'amour. C'est le produit précieux de cette vendange intérieure que nous offrons, et qu'elle offre pour nous, à ceux que nous aimons et à Celui que nous aimons par-dessus tout le reste. C'est lui qui, la nuit de Gethsémani, ruisselait en larmes sanglantes sur la face de notre Rédempteur. C'est cette infirmité en lui de toutes les Eglises, qui arrachait au génie de saint Paul des cris maternels. Ce Dieu en nous qui nous a faits, et qui ne cesse pas de nous faire, qui est à l'intérieur de cette masse de pensées diverses et d'éléments suspendus qui constituent notre pulpe intime — tout à coup l'étreinte écrasante qui nous resserre en fait crever la prison collective. Les larmes

[1] Les trois états militant, souffrant, triomphant, de l'unique Eglise.

coulent, le sang suinte, l'esprit jaillit, l'âme sourd, le témoignage abonde, l'unité triomphe du distinct, la cause en nous éternelle triomphe du récipient, le profond principe triomphe du contingent, p. 388.

L'Eglise jaillit de partout. — Il n'y a pas de créature si aride et de terre si deshéritée à qui l'Eglise ne demande le lait et le sang et qu'elle ne rende en y pénétrant capable de l'un et de l'autre. Le lait, c'est la vertu, c'est cette candeur de la lumière éternelle, qui, émanant de notre conscience, se diffuse autour de notre visage, anime nos lèvres et purifie nos yeux, et par laquelle un Saint, quand il parle et qu'il élève la main pour bénir, oui, fût-il de peau aussi noir que l'Afrique, devient comme une hostie liquide. Et le sang, c'est la préférence de Dieu, c'est le témoignage gonflé en nous comme une glande qui mûrit pour la confession et le martyre. A peine un rayon de l'Evangile est-il venu illuminer l'Ethiopie qu'au palmier équatorial vient se suspendre la grappe des pages de l'Ouganda. La Grâce, comme des lèvres d'enfant sur une joue de vieille femme, vient toucher ce système « véhémentement sec » qu'on appelle l'Eglise anglicane et tout à coup la voilà qui met au monde ce docteur incomparable que l'on appelle Newman, accompagné de tout un groupe lumineux. Le Japon, sous les pas de saint François Xavier, s'épanouit brusquement en une éruption de martyrs. La Croix s'est à peine reflétée au fond des rizières de la Chine et de l'Annam, que le lotus se flétrit, que le Tao s'effiloche, que Bouddha se putréfie dans sa resserre puante, et que des milliers de modestes agneaux jaunes, portant leurs têtes dans leurs mains, se mettent en marche derrière Perboyre et Vénard. La Russie à demi dégelée apporte Dostoïevski et Soloviev, p. 397.

Espoirs et Tristesses de l'Eglise. — « *Au matin, levons-nous vers la vigne : voyons si la vigne a fleuri...* » Viens voir ça ! dit l'Eglise à son Maître. Et le prenant par la main et levant la tête vers Lui avidement de temps en temps pour voir ce qu'Il pense, elle Le conduit sur ce promontoire au pied de quoi s'étend l'avenir, un paysage interminable et intact, quelque chose de mouvant qui tantôt a l'air d'arriver sur nous et tantôt de prendre du champ. Quand est ce que Tu me livreras mon héritage ? Combien de temps encore me faudra-t-il trépigner dans les larmes dans ce patrimoine que Tu m'as donné, et où les démons maintenant ont leurs aises ? J'ai dirigé de ce côté déjà bien des expéditions, je reçois des nouvelles de temps en temps de certains campements qui s'élargissent ; toutes ces bouches mourantes, quand je leur tends l'oreille, j'en recueille autre chose que du découragement ; mais pardonnez-moi si je ne puis attendre davantage ! Ah, ce n'est pas ici, c'est dans la jungle de Papouasie, c'est dans les glaces

du pôle, c'est dans l'anfractuosité du monstre thibétain, qu'il me sera possible de répondre enfin à cette invitation que Vous m'adressez : *Ma fille, donne-Moi ton cœur !*

Cependant viens, mon Bien-Aimé, dit l'Eglise... Je Vous demande seulement de n'être pas trop sévère et de n'avoir pas pour moi cet œil dont Vous avez failli me regarder tout à l'heure ! J'ai déjà de la peine à retenir mes larmes et si vous ne m'encouragez pas un peu, je sens que le jarret va me manquer tout à fait ! Vous voyez ces pauvres petites plantations que j'ai réussi à ménager par-ci par-là ! Mais oui, ce que Vous voyez là, qui rampe tristement par terre, Vous ne Vous trompez pas, c'est de la vigne... Vous voyez comme c'est pâle, et avant que vienne la vendange, Dieu sait ce que me laisseront le phylloxéra, l'oïdium, le blak rot, le mildiou et la grêle ! Ah bien souvent j'ai eu envie de m'asseoir au milieu de ces échalas — une espèce de séminaire d'échalas ! et de dire comme votre prophète jadis : *Je ne suis pas meilleur que mes pères !* Pourquoi se moque-t-on de moi ? ne sont-ils pas mes enfants ? Pourquoi les meilleurs d'entre eux et ceux-là du moins sur qui je croyais pouvoir compter, sont-ils embarrassés quand ils me rencontrent et font-ils semblant de ne pas me reconnaître ? C'est bien assez d'être la misérable créature que je suis ! pourquoi me le font-ils tellement sentir ? Ils disent que je ne suis pas à la mode ! ils disent que je suis vieille ! ils disent que je rabâche ! Ils disent que je leur fais mal au cœur. Ils disent que je ne sais pas ce que je dis. Et en effet, pauvre femme, il m'arrive de me rendre compte que je ne sais pas ce que je dis. Mais, si je ne sais pas ce que je dis, Vous, mon Bien-Aimé, Vous le savez !

Vineae florentes dederunt odorem suum. Oui, quand on m'apporte quelque nouveau-né pour que je répande sur lui le Jourdain, oui, quand ma bergerie est remplie de blanches cohortes de la Première Communion et que, me retournant à l'autel, je distingue à travers l'encens toutes ces pauvres petites figures candides, tout cela qui tout à l'heure va tirer sa bonne petite langue pour Vous recevoir, alors je n'ai pas peur de Vous et il me semble que je serai capable de soutenir Votre regard conjugal. Je pleure, je ris, c'est donc vrai que je n'existe pas en vain ! Mais demain tout ce peuple gentil m'aura quittée, et, la plupart, ce ne sera qu'au Jugement dernier qu'il me sera donné de les revoir, dans quel état, Seigneur ! ces faciès d'ivrognes, de prostituées, de meurtriers et de filous ! ces vieillards et ces vieillardes épouvantables ! La vigne de Satan, elle aussi, elle a fleuri : elle aussi, elle a donné son odeur, son odeur et son fruit, pp. 420-423.

Les Protestants. — Pourtant le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle continuent à lire et à aimer l'Ecriture. Le radieux Concile de Trente s'élève au-dessus

d'eux en même temps que le dôme de Saint-Pierre. Mais j'en aurais trop à dire à ce sujet et nous commençons à divaguer bien loin de notre propos. Tandis que chez nous l'Ecriture tend à ne plus fournir qu'un aliment à la rhétorique et un décor à la cérémonie, chez ceux qu'on appelle nos frères séparés, moins qu'une source de lumière, elle est un foyer de dévotion. Je laisse à d'autres le soin de parler de Bach. Mais comment ne pas se souvenir avec tendresse de Rembrandt et de ce prodige en plein XVIII^e siècle en pleine Angleterre protestante : *Le Messie* de Hændel ! p. 480.

PAUL CLAUDEL

Correspondances Claudéliennes

BIBLIOGRAPHIE

Jusqu'ici ont paru :

A. Jacques Rivière et Paul Claudel : Correspondance. *Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1926 (avec Introduction d'Isabelle Rivière).*

B. Paul Claudel et André Gide : Correspondance (*1899-1926*). *Préface et Notes par Robert Mallet, Paris, Gallimard, 1949.*

C. Paul Claudel et André Suarès : Correspondance (*1904-1938*). *Préface et Notes par Robert Mallet. Paris, Gallimard, 1951.*

D. Paul Claudel, Francis Jammes et Gabriel Frizeau : Correspondance, *avec des lettres de J. Rivière. Préface et Notes par André Blanchet. Paris, Gallimard, 1952.*

E. Les lettres de P. Claudel et V. Segalen, parues dans les Cahiers du Sud *en 1948, n'ont pas été réunies en volume. Souhaitons que d'autres correspondances (entre autres celle qui fut échangée entre Claudel et G. Dumesnil), si elles n'ont pas été détruites, soient publiées sans trop tarder.*

Les volumes cités ont des lacunes regrettables, notamment B. — L'on se reportera avec intérêt aux Mémoires improvisés, *réponses aux questions habiles de M. Amrouche (Paris, Gallimard, 1954). Une critique avisée saura n'en pas exagérer la portée. Cette remarque-ci vaut, à plus forte raison, pour maints propos par d'autres rapportés.*

I.

... Je ne suis qu'un pécheur et qu'un écrivain ridicule
(à Jammes, 1907)

Ce sont là des documents précieux pour la connaissance de Claudel et de ses correspondants. C'est à lui plutôt qu'à eux que dans ces quelques pages nous voudrions nous attacher, saisissant cette occasion de rectifier d'abord ou de compléter des jugements hâtifs d'un impressionnisme trop vite satisfait.

Telle phrase adressée à Rivière : « Je ne suis pas un homme qui pense par succession, je pense toute une œuvre à la fois, et jamais une partie ne se développe sans qu'elle sente sur elle le consentement ou la gêne des autres parties » — qui se dit du poète en lui et du dramaturge, est susceptible d'être généralisée. En dépit de certaines apparences, elle autorise à voir en Claudel un esprit synthétique qui exige en tout ordre de réalité un rassemblement sans artifice, et dans la considération des ordres, une hiérarchie respectée. C'est par l'effet de cette disposition foncière qu'il s'approche ou se détourne, qu'il admire, sympathise ou déteste. Ce besoin qu'il éprouve, cette volonté qu'il manifeste de tout faire tenir ensemble dans une vue de l'intelligence, dans un accueil vigilant du cœur assure son prestige et provoque les défiances et les refus chez les uns ou chez les autres — et parfois chez les mêmes. Ses correspondants (Rivière, Gide, Suarès, Segalen), si différents qu'ils soient par leur tempérament respectif, leur attitude devant la vie, ont ce trait commun d'ignorer ce besoin, ce désir des connexions nécessaires, ce souci d'un amour qui sans rien confondre veut tout embrasser. Du moins ont-ils dû reconnaître que l'exercice portant sur le monde et sa représentation était conditionné par l'exercice du sujet sur soi-même afin d'y réduire une pluralité anarchique. C'est, si l'on veut l'indiscrétion (généreuse) de ces lettres, de découvrir l'homme Claudel, ses écarts et ses misères, mais sans impudeur ou impudence.

A Jammes :

> « Quand je me regarde dans la glace pour me raser, il y a des moments où je trouve que je commence à ressembler à Caïphe et à l'évêque Cauchon : il ne me manque plus que la clémentine bordée de fourrure ! [1] »

A Frizeau, cinq ans plus tard, à peine dénouée la crise où il faillit sombrer :

> « Oui, cher ami, au cours de ces quatre années, j'ai bu un bouillon vraiment épouvantable, d'où c'est un vrai miracle que j'aie pu sortir sans glisser corps ou âme ou tous deux... Je me guéris lentement, d'une atroce blessure et la pensée du mal que j'ai fait par ma très grande faute est amère à supporter [2]. »

Le ton peut changer avec les années, la honte persiste ou du moins son souvenir et la crainte des rechutes. La foi, le trésor à ne pas perdre et qui n'est pas perdu, ne conjure pas à tout coup les tentations, les révoltes,

---

[1] 8.V.1900.
[2] *Ibid.*, 29.IX.1905. Cf. à Suarès 13.VI.1905.

les dégoûts. Elle réclame comme adjuvant indispensable pour son plein effet l'effort patient et tenace. Malgré son besoin d'unité, il s'est classé parmi les gens faits de pièces et de morceaux. Il s'est comparé à l'un de ces couteaux auxquels on ajuste à la hâte un manche qui n'était pas fait pour eux, signifiant ainsi son ambiguïté de nature, ses tendances divergentes, et, au delà, que l'accord en soi-même se réalise péniblement. D'expérience, il déclare que la vie du « fidèle » comporte des infidélités (sinon des reniements) et que la pente est toujours à gravir. Aussi aucune conception de la vie religieuse ne lui semble-t-elle plus absurde que celle qui l'immobilise dans la paresse et la satisfaction. Avant de tourner en ridicule les explications dérisoires de M. P. Souday, il écrivait déjà (sans résultat appréciable) à l'auteur du *Retour de l'Enfant Prodigue :*

> « Il faut de terribles combats et une énergie toujours tendue pour revenir à la foi et pour s'y maintenir [1]. »

Le combattant ne peut escompter la définitive victoire — mais, simplement, de n'être pas vaincu. L'orgueil de Claudel, sur quoi d'aucuns insistent, est de fait balancé, ou mieux dominé par la conscience de ses insuffisances, de ses inconséquences. Il n'est pas jusqu'à l'amour propre de l'écrivain (mieux que celui des femmes, on le sait « des plus unis ») qui ne cède quand l'amitié le réclame et surtout la charité. Jammes lui conteste l'emploi d'une épithète (cynique) appliquée à la Croix (dans *L'Otage*). Il se défend, aligne textes et arguments. « Je crois que c'est à tort que vous avez été choqué par ce mot de cynique ; je n'en trouve pas d'autre pour exprimer ma pensée. Aucun d'ailleurs n'est assez fort pour exprimer les incomparables abaissements du Fils de Dieu... Il y a eu non seulement manifestation, mais excès dans cette manifestation, non pas ostension seulement, mais ostentation, mais défi, mais scandale (S. Paul), et en quelque sorte cynique. Il s'est scandaleusement affiché. » Mais Jammes persiste, insiste : il faut supprimer l'adjectif parce qu'il implique toujours une action peccante. D'où le blasphème dans l'espèce. « Non, Jammes, je ne comprends pas bien votre position par rapport au mot cynique... » La dispute risque-t-elle de tourner à la chamaillerie pédante ? Claudel la conclut gentiment : « Mais du moment où il vous choque, je m'incline et le supprime. N'en parlons plus [2]. »

---

[1] B. 3.III.1980.
[2] D. février 1911.

Défiant envers soi-même, redoutant les périls du succès — le succès tard venu — il demande à Frizeau des prières, pour que Dieu lui donne ses lumières, « au milieu d'un succès plus dangereux que l'incompréhension », qu'il lui obtienne un esprit de courage, de mesure, de pudicité, de sang-froid [1].

Il faut ne pas méconnaître chez Claudel ces dispositions et ces vertus sans lesquelles son assurance ferait figure de présomption ou d'arrogance. La fermeté de ses jugements, leur sévérité (souvent justifiée) ne dissimulent pas l'ardeur, la constance de ses affections. Ils ne procèdent pas de l'orgueil décisionnaire, mais supposent des convictions où ceux-là mêmes qui ne les partagent pas reconnaîtront, s'ils ont quelque sens de la magnanimité, la marque de la grandeur.

II.

L'Art, éternel ennemi des artistes...

Par la voie des conflits personnels résolus ou irrésolus, ces correspondances conduisent à des questions et des réponses qui dépassent en intérêt le cas des individus qui les posent ou les proposent. Mais le dialogue de tels interlocuteurs, leur témoignage, revêt une signification certaine, pèse d'un poids incontestable.

Qu'est-ce que l'art ? Sa nature, sa valeur et ses droits ? Interrogations vieilles comme la pensée réfléchie, auxquelles elle revient périodiquement, pour répéter ou nuancer ou contredire ses réponses.

Claudel s'adresse à des écrivains qui sont disposés à voir dans la beauté artistique poursuivie ou déjà saisie non seulement l'objet légitime de leur dévouement mais son objet unique — un objet à tout autre supérieur. Sa poursuite déjà, sa prise même précaire, constituent à leurs yeux une activité sans égale, capable de conférer à leur existence un sens, une valeur absolue. Ainsi Gide fixant sur Alissa, grâce à son habileté de peintre, une admiration qui ne va pas au delà de la peinture. Tout le pathétique de Suarès, de « l'homme en sa caverne » « avec la criante blessure au flanc » — « toute son ivresse du malheur » — s'entretient à des fins d'art. Car l'art est son unique raison de vivre [2]. Et peut-être, après tout (écrit Claudel), saint François ou le Christ ne sont-ils pour lui que des thèmes pittoresques de littérature [3]... Le jeune Rivière renchérit encore : « Même

[1] D. 23 juin 1914.
[2] B. Mai et juin 1909.
[3] C. 1er.IX.1907.

s'il était reconnu que l'intelligence n'est qu'un jeu, ce ne me semble pas pour elle une aussi grave déchéance que vous le dites. Le jeu est encore ce qu'il y a de meilleur en notre vie. Que sont tous les arts sinon des jeux ? Quand se veut-on vraiment libre et fort si ce n'est quand on joue ? [1] » Conçu comme une activité « ludique », l'art attire à soi pour se l'assimiler toute autre démarche de l'esprit.

Mais c'est dans une lettre de V. Segalen [2] que la croyance commune trouve son expression la plus franche, la plus moderne aussi, encore qu'elle soit inspirée de l'Orient.

Segalen ne peut la formuler d'une seule phrase mais il sent bien ce qu'elle est :

> « Une foi tout entière esthétique, une recherche exclusive de beauté, un désir permanent de tendre partout à la beauté, d'en réaliser un reflet dans ses pensées, dans ses actes, surtout dans ses œuvres ; et cela sans jamais prétendre embrasser, ni fixer surtout, la beauté ; encore moins oserai-je la définir à vous, cette idole, puisque c'est en partie d'après vos œuvres qu'elle est faite et se renforce en moi.
>
> Je n'ai pas plus à la formuler pour d'autres. J'espère seulement ne pas mourir à tout sans avoir dit aux autres comment je concevais le monde, illusoire et beau : et ceci me ramène au point de vue taoïste, à cette vision « ivre » de l'univers ; d'une part, la pénétration à travers les choses lourdes, et la faculté d'en voir à la fin l'avers et le revers ; d'autre part, la dégustation ineffable de la beauté dans ces apparences fuyantes [3]. »

Par elle, il a connu des moments de plénitude ne laissant rien à souhaiter, moments qu'il appellerait « divins si précisément le dieu n'en avait été par nature exclu, puisque c'était le plein jeu de facultés purement humaines ». Toute joie vient d'elle, tout péché est commis contre elle. D'elle seule il n'a pas été abandonné, alors qu'il avait trouvé nulles et sans effet les valeurs sociales, morales et religieuses.

Cette profession de foi esthétique qui ne monte pas même au niveau de la beauté intemporelle du *Banquet* de Platon devait émouvoir Claudel doublement : à cause des exclusions qu'elle prononce, et à cause de la responsabilité qu'en le louant on lui faisait porter. Ses œuvres avaient aidé à dresser l'idole ; en elles, l'admirateur saisissait « l'incarnation du mystère esthétique », en leur auteur l'élan qui porte l'homme au delà de

---

[1] 12.IX.1907
[2] A. 27.VI.1908.
[3] 15.III.1915.
[4] E. 15.III.1915.

lui-même... A cette longue lettre où bientôt Segalen eût félicité, remercié Claudel de ses complicités nietzschéennes, celui-ci a différé puis omis la réponse ; mais il n'est pas malaisé d'en recueillir ici et là les éléments essentiels et d'en préciser l'inspiration. Quelques mois auparavant [1], il se plaignait à Suarès :

> « C'est sur le plan de la souffrance et non sur aucun autre que je vous ai jadis rencontré, et j'espérais arriver un jour jusqu'à votre âme. L'art, éternel ennemi des artistes, m'a barré le chemin, consolidant d'autres obstacles, et je me suis éloigné en soupirant. »

On peut remonter plus haut dans le temps, bien sûr, pour y percevoir la plainte analogue :

> « Quelle malédiction que l'Art, surtout lorsque, comme pour vous, mon pauvre ami, il envahit toute l'âme et toute la vie [2]. »

Et à Gide [3] :

> « Périsse mille fois ce qu'on appelle l' « Art » et la « Beauté » si nous devions préférer des créatures à leur Créateur et les vaines constructions de notre imagination à notre Différence hors de nous substantielle et délectable. »

On voit assez dans ces textes le rôle limitatif (et prometteur) de l'hypothétique et de la circonstancielle. L'art peut obstruer les voies ou les ouvrir. La condition fondamentale dès lors posée pour que se produise cette libération est que soit rendue à l'art une réalité substantielle, « cette puissante source de jeunesse que donne seul le sentiment du divin *naturel* qui anime par exemple les poèmes homériques ». A Segalen il opposait le principe : l'imagination n'est pas autre chose que le désir de la réalité — conception moins ambitieuse que celle de Nerval [4], et pensons-nous plus exacte. Il savait que l'art séparé, retranché sur soi-même, ou seul maître, tend à un illusionnisme sceptique ou tout subjectif. S'accusant de n'être pas intervenu avec assez de sollicitude auprès de Ch.-L. Philippe, il écrivait à Gide, bien fait pour le comprendre, sinon pour partager son regret :

> « Le bien-être nous endort et l'art nous ôte le sentiment de la pathétique réalité des choses et nous fait tout voir comme une fiction sans importance [5]. »

---

[1] C. 4.VII.1914.
[2] C. 3.V.1907.
[3] B. 7.XI.1905.
[4] « Je crois que l'imagination humaine n'a rien inventé qui ne soit vrai, dans ce monde ou dans les autres. » (*Aurélia.*)
[5] B. 27.XII.1909.

Pour que l'art nous rende au réel et à son pathétique (il y a un pathétique de la fiction), c'est-à-dire pour que l'imagination retrouve sa fonction plénière et toute son efficacité, il faut l'accorder à des affirmations premières qui assurent son essor et de loin ou de près règlent sa démarche. Dès avant sa conversion, Claudel apercevait dans les Chœurs d'*Antigone* et dans la *Neuvième Symphonie*, « ces documents célestes », l'incoercible désir et la promesse de son apaisement. L'art sans croyance au réel, sans garantie ontologique, se réduit « à des pauvres devoirs prétentieux d'homme de lettres et force fleurs de papier [1] ». L' « artiste pur » — tel Mallarmé — s'aperçoit qu'il n'a rien à dire [2]. En ses drames, à lui Claudel, où Segalen ne voulait voir que « la révélation profonde d'un être plus fort et plus humain que l'homme », il fallait reconnaître comme Frizeau plus sagace « l'effort, la lutte d'une âme qui ne se résigne pas à ne pas trouver hors d'elle-même dans ce monde visible qui l'entoure, l'ordre, la paix et la joie dont elle porte en elle-même une forte et sûre conscience ». Il écrivait encore à Frizeau :

> « Quel art peut-il y avoir s'il est privé de la jeunesse, je veux dire de la confiance naïve en un Dieu père de toute joie. Ce ne sont plus que des plaisanteries de vieillards et d'amateurs [3]. »

Expression d'un désir, croyance en son objet, en la totale réalité, art et poésie retrouvent leur gravité — sont réputés « choses divines » (*Ma conversion*).

III.

Le Christ... présent à son Eglise

Sa conversion révèle à Claudel une présence : (« *Dieu existe, Dieu est là* »). Cette intuition l'introduit soudain, puis avec le temps, toujours plus avant, dans le Mystère de l'Eglise du Verbe incarné (« *Louée soit à jamais cette grande Mère majestueuse aux genoux de qui j'ai tout appris* »). C'en est fait dès le départ et pour jamais du dilettantisme supérieur « en quête d'impressions » sans adhésion. L'affirmation initiale dépasse la frontière philosophique et naturelle, elle est spécifiquement religieuse et chrétienne. Claudel lie d'un lien infrangible Dieu et l'Eglise. Il ne considère pas celle-ci comme une institution fâcheuse ou superfétatoire, ou d'importance secondaire. Nombre de ses lettres à ses divers correspondants expriment cette

[1] A. 24.XI.1907. Cf. *Ibid.*, 3.III.1907.
[2] *Ibid.*
[3] D. 20.I.1904 ; et 1er.V.1908.

foi ecclésiale comme théologale. Sa religion est institutionnelle, dogmatique, liturgique, sacramentelle, centrée sur l'Eucharistie.

> « Il n'y a qu'une chose qui soit capable de satisfaire l'amour, c'est la possession, et c'est parce que l'Eglise n'a jamais fléchi dans l'affirmation qu'elle fait de la *présence réelle*, que nous la reconnaissons pour vraiment divine. On ne prouverait quelque chose contre l'Eglise, que si on prouvait qu'il y a quoi que ce soit dans son enseignement et dans ses pratiques qui aille contre l'amour du Christ. Mais bien au contraire, l'Eglise est faite comme ces dessins que forme l'aiguille aimantée déposée parmi la limaille de fer, du fait de l'attraction qu'elle exerce à la fois sur l'âme de tous les siens. Pourvu que je puisse communier, qu'est-ce que me fait tout le reste. S'incorporer le Christ, c'est s'incorporer au Christ, communier avec le Christ, c'est communier avec tous les chrétiens. »
>
> « Le résumé du catholicisme, le point infiniment délicat et pathétique dans lequel il se résume, c'est l'Eucharistie... C'est grâce à l'Eucharistie que nous pouvons vraiment répéter cette parole qui autrement serait révoltante et incompréhensible : « En vérité, il vous est utile que je m'en aille. » Car il ne s'en va pas [1]. »

Les qualificatifs énumérés tiennent fermement les uns aux autres ; son respect du sacerdoce tient au pouvoir à lui transmis de transsubstantier et d'assurer une vie plus intense de charité.

Sa soumission au magistère ecclésiastique a pour corollaire une solide antipathie envers tout mouvement séparatiste, schisme ou hérésie, et il jette vite un regard soupçonneux et le mot dur aux indociles. Jamais, du moins, la disjonction chez lui ne s'opère de l'obéissance et de la foi qui la fonde, de la charité qui la vivifie. Cette idée l'indigne d'un christianisme sans le Christ, d'une discipline pseudo-religieuse dont la politique espère tirer le bénéfice. Sans aucun doute possible, son apologie du grand Inquisiteur de Dostoiesvsky résulte d'une étrange distraction [2]. Le « positivisme » autoritaire de Maurras et d'A. Comte — même de Balzac — lui est intolérable [3]. De sentiments monarchistes (un temps ?), il n'a jamais reconnu qu'une royauté absolue, celle du Christ. Et s'il pouvait céder sur le plan politique et social à sa passion unitaire, ce serait pour préconiser le retour à une politique sacrale périmée.

« Ce qu'on appelle si bêtement la morale », il le veut appeler la *Vie*, la *Voie*, la *Vérité*. Il relie la morale à sa cause première et à sa fin dernière,

---

[1] B. 19.III.1912 ; et 8.XII.1912.

[2] B. 30.VII.1908. Dans *Les Frères Karamazov*, comme on sait, le Grand Inquisiteur considère le Christ comme un divin intrus, et rompant avec lui prétend aménager le bonheur ici-bas.

[3] Voir, entre autres, B. 15.I.1910.

et la sauve d'un légalisme à ses yeux sans support, ou encore il la sauve d'un exil où elle se dessèche d'inquiétude, se détruit de désespoir.

Il faudrait citer intégralement la lettre du 10 mai 1909, sur *La Porte Etroite*, sa « moralité tendue, vétilleuse, douloureuse », le souci qui s'y peint de perfectionnement, « ce mot si étonnant pour un catholique » (Claudel exagère, risque d'abuser !) « Si l'amour de Dieu devait ôter de lui les sentiments de componction et d'humilité d'un cœur pénitent, il vaudrait presque mieux qu'il restât dans le péché. » Plus encore l'atteignent au vif des passages de l'œuvre gidienne où reparaît « le vieux blasphème quiétiste [1] », l'abandon de l'espérance en la joie suprême.

Claudel se réclame d'une doctrine, appartient à une communauté aux rigueurs bienfaisantes qui toujours vont dans le sens de la vie, même quand elles meurtrissent la chair. Le sentiment ascétique lui paraît aussi naturel à l'homme que les autres instincts vitaux [2]. Il reprend Jammes pour sa trop grande tendresse, « son cœur trop sensible et trop accessible » (Faire la part aux euphémismes) :

> « Votre jardin n'est pas un jardin fermé, il est arrosé par d'autres sources que le *fons sigillatus*. Le catholicisme est une doctrine étroite, jalouse, intolérante ! Toute sensation à laquelle elle n'a point de part contriste en nous la Sagesse qui est toujours là comme une femme... »

Il ajoute, ce qui tempère sa sévérité de néophyte : Bien entendu, prenez tout cela *cum grano salis*. Mais ce n'est pas une façon d'effacer ses propos, moins encore de faire entrevoir l'indulgence qui absout. Beaucoup plus tard, s'étonnant de la liberté d'allure et d'écriture de jeunes écrivains catholiques (le texte publié ne les nomme pas), il écrivait à Jammes toujours :

> « Vous et moi et les gens de notre temps estimions que la profession de catholiques comportait le respect des commandements de Dieu, en actes, en pensées, et en paroles, et en premier lieu de ceux relatifs à la pureté. Les nouveaux écrivains catholiques ont changé tout cela [3]. »

Les mots, les actes qui contreviennent aux commandements outragent le Christ et l'Eglise. Ils tendent à défaire un ordre en dehors duquel Claudel n'en voit pas d'autre [4].

---

[1] A dire vrai, le quiétisme de la *Porte Etroite* est fortement incliné dans le sens de la « gratuité » et le souci de se *perfectionner* y dispense de l'amour de Dieu. Gide, dans sa réponse, ne défend pas le « cornélianisme gratuit » d'Alissa. Ce qui lui semble importer davantage, c'est la justesse et l'art de la représentation.

[2] D. 12.II.1899.

[3] D. 2.IX.1928.

[4] Moralement parlant, les lettres à Jacques Rivière constituent pour des jeunes gens, croyons-nous, une lecture particulièrement roborative.

Si l'on veut accuser les traits « bourgeois » de son portrait moral : avec son sens de l'ordre social, son sens des « affaires », un attachement excessif peut-être à la fortune, à la réussite — il faudra ne pas oublier, les Correspondances sont là qui nous enjoignent de ne pas oublier, qu'ils jouent comme éléments secondaires dans la composition complexe de sa physionomie.

> « Hélas ! je ne suis pas meilleur que d'autres et bientôt la vie revient qui me rend à mon égoïsme et à ma dureté. Mais une seule chose est vraie, qui est d'aimer Jésus-Christ et de le faire aimer, de lui donner notre pauvre cœur misérable et déchiré [1]. »

Ni la plainte ni l'affirmation ne sont « bourgeoises », n'est-ce pas ?

IV.

> *Un converti... est un témoin mis là pour qu'on ait recours à lui, il a le devoir de parler, et de répondre à ceux qui l'interrogent.*

On l'a dit, en tel cas particulier, sans expansion, sans attention à l'interlocuteur [2]. Il se peut. Les circonstances, les expériences déjà faites expliquent beaucoup de choses. Mais les correspondances publiées montrent en action un zèle proprement sacerdotal, une passion d'apôtre. Du reste, plus d'une fois, revient le regret : « Que ne suis-je un prêtre, comme je devrais sans doute l'être [3]... » Son apostolat alors plus autorisé, plus sanctifié porterait plus de fruit !... Mais cet apôtre libre, sans ordination, avec quelle sollicitude empressée (parfois trop pressée) il répond à qui l'interroge. Comme il s'offre, se dévoue. Les tergiversations, les atermoiements n'irritent pas si vite cet impulsif — et qui tranche. Avant de rompre avec Gide, dont il a subi un temps la séduction, il a essayé de le comprendre, accompli des démarches d'une délicatesse courageuse. Il a pu s'illusionner, se tromper, comme tous les apôtres. Qu'en conclure ? Ses erreurs, ses maladresses, s'il en a commis, n'invalideront pas tant de pages d'une intelligence pénétrante et d'un grand cœur. Que l'on déplore ses épithètes hyperboliques, la violence parfois inutile ou excessive de son expression ; que l'on déplore surtout l'approbation accordée au gouvernement qui détruisit Port-Royal jusqu'aux fondations ; mais que l'on entende bien que ce n'est pas le goût des ruines qui travaille Claudel et le désir pervers de

[1] C. 4.VII.1914.
[2] Figaro Littéraire, 5.III.1955, art. de Mallet.
[3] C. 2.IX.W1905.

dominer, mais la volonté de contredire à des idées fausses et persistantes et l'incapacité de rester insensible à l'agression contre ce qu'il a de plus cher.

> « Qui attaque l'Eglise, pour moi, c'est comme s'il frappait mon père ou ma mère, et quand j'ai reçu ces gentillesses comme une chose que je devais être bien content de lire et d'admirer, j'avoue que j'ai vu rouge. Un peu plus de charité vaudrait mieux évidemment. Bien entendu, en eussé-je le droit, je ne vous blâme aucunement d'avoir accepté la dédicace de ce livre, car après tout le Christ n'est pour vous qu'un personnage historique ou légendaire comme un autre. Mais pour moi il est tout autre chose [1]. »

Tout autre chose. Au Christ va l'adhésion fondamentale qui entraîne tout le reste. Il dit *oui* à tout ce qui ne la barre pas, à tout ce qui vers elle nous emmène ; *non* à ce qui nous distrait, nous empêche, et loin d'elle nous égare. Sectaire ? Le sectaire prendrait plaisir à dire non, jouissant du geste qui prive des choses et sépare des hommes. Le *non* de Claudel se prononce fermement — avec une sorte de tristesse ou d'effroi qu'ignore, sans doute, l'indifférent. Qu'on lise pour le vérifier telles de ses lettres à A. Gide [2]. Une idée lui est venue autrefois à la lecture de *Saül* et de l'*Immoraliste* qui lui revient maintenant et l'inquiète davantage. « Quand on a l'expérience de la tentation, je veux dire quand on y a résisté, seulement une ou deux fois, on sait à quoi s'en tenir. » Que lui recommande-t-il ? De se rapprocher du Christ, « de manger enfin après une longue inanition, même si la figure du boulanger ne vous revient pas, et si vous avez des objections contre le décor de son magasin. » « Parlez-lui. Alors dans cette immense solitude où il n'y aura que le Christ et vous, vous ne manquerez pas d'entendre sa voix... » Gide demeure à distance — il compose alors les *Caves du Vatican*. Après quelques mois, l'inquiétude de Claudel augmente : « Je suis bien curieux de lire votre nouveau roman, qui m'apprête probablement bien des sujets de mélancolie [3]. » Le titre même lui fait peur ; une gentille lettre, le lendemain, le rassure, mais le malaise va croissant et scandalisé par un fragment des *Caves* paru dans la NRF, il éclate :

> « Au nom du Ciel, Gide... Ne savez-vous pas qu'après *Saül* et l'*Immoraliste* vous n'avez plus une imprudence à commettre. Faut-il donc déci-

---

[1] B. 5.II.1908. Il s'agit d'un livre de Ruyters dédié à son ami Gide.

[2] Voir les lettres de 1912 à propos des *Caves du Vatican*. Il faut l'inconscience boulevardière d'un directeur (ou ex-directeur) de théâtre pour s'amuser de voir se succéder à l'affiche *Le Soulier de Satin* et *Les Caves du Vatican*. Voir les *Souvenirs* de M. Touchard.

[3] B. 22 sept. ; 30 nov. 1912.

dément croire, ce que je n'ai jamais voulu faire, que vous êtes vous-même un participant de ces mœurs affreuses ? Répondez-moi, vous le devez. »

Gide regimbe : de quel droit cette sommation ?... Puis c'est le souhait : « Par instants j'en viens à souhaiter que vous me trahissiez, car alors je me sentirais délivré de cette estime pour vous et pour tout ce que vous représentez à mes yeux, qui si souvent m'arrête et me gêne. » (La trahison consisterait à faire usage de la lettre confidentielle et à s'en servir contre Gide.) La lettre de Claudel (du 9 mars 1914) serait à transcrire tout entière, où tant de bonté, d'amitié s'allie à la ferme réprobation.

« Non, vous le savez bien, les mœurs dont vous me parlez ne sont ni permises, ni excusables, ni avouables. Vous aurez à la fois contre vous la raison naturelle et la Révélation... » « Dans ces graves matières charnelles, nous péchons tous plus ou moins et je vous avoue très sincèrement que de vous à moi, si je faisais une comparaison, elle serait à mon détriment. »

Ce ne sont pas propos d'un pharisien.

Et encore. :

« Depuis sept ans autant que je puis en juger, il se passe quelque chose dans la meilleure partie de votre âme, on ne vous laisse pas tranquille, il se fait un travail, quel je l'ignore. Mais ne dites pas que vous êtes tranquille et satisfait.

Et ne doutez pas non plus d'une chose, c'est que le jour où tous vous abandonneront, vous me trouverez encore. Je connais l'incomparable valeur d'une âme. »

Nous nous bornons à ces indications, ces quelques citations. Nous ne racontons pas un drame, nous recherchons la caractéristique d'un des personnages. Rien, croyons-nous, dans les démarches de Claudel qui ne commande le respect. Gide notera dans son *Journal* qu'il a été révolté à la demande de Jammes et de Claudel qui exigeaient de lui « une lâche soumission » qui eût assuré « le confort ». « C'est peut-être ce que j'ai de plus protestant en moi : l'horreur du confort ». Le confort ! Un mot qui comme d'autres, ailleurs, fausse ici la dialectique gidienne. Huit ans plus tôt, à la réception du *Retour de l'Enfant Prodigue*, Claudel avait adressé des phrases propres à dissiper l'équivoque sur le « confort » chrétien, en rappelant les commandements essentiels.

« Pourquoi fuir et maudire la *maison?* Il y a une maison qu'il est parfois sain et nécessaire de quitter comme le prouveraient ces textes : « L'homme quittera son père et sa mère » — « Qui est ma mère ? qui sont mes frères ? » « Laissez les morts ensevelir leurs morts » — « Les renards ont leurs terriers, mais le Fils de l'homme n'a point où reposer sa tête », etc. Mais cette

maison-là n'est point l'Eglise qui n'est que la forme visible de cette parole : « Le premier commandement est d'aimer Dieu de toute son âme ; et le second *qui est pareil au premier* est d'aimer le prochain comme soi-même... » Qui n'est pas contenu dans l'édifice de Dieu, il est enfermé dans les limites affreusement étroites de l'amour-propre pareilles à ce petit cachot auquel sainte Thérèse compare l'enfer [1]. »

C'est le thème le plus souvent développé de sa « prédication » aux incroyants. Et sa « prédication » a connu des échecs. Pour en énoncer les raisons, il faudrait poursuivre des analyses dont ce n'est pas ici le lieu. En Suarès, en Segalen, en Gide surtout, il rencontrait des individualités particulièrement réfractaires. Mais faut-il dire échecs ? Sans parler de ceux qu'il aida, entraîna (Frizeau, Jammes, et peut-être Rivière), qui mesurera jamais les résultats de son action ?

Dans l'économie générale de la moralité et de la spiritualité, peut-être que rien ne se perd et que bien des actes et des paroles prolongent leurs effets invisiblement, mystérieusement. L'histoire et les textes ne disent pas tout peut-être des sentiments provoqués par les lettres de Claudel chez leurs destinataires. Et puis, aujourd'hui et demain, il y a les lecteurs à qui d'abord elles n'étaient pas destinées.

F. BOUCHARDY

P.-S. — Depuis que ces pages ont été rédigées, la *Nouvelle Revue Française* (1er mars) a publié trois lettres de Suarès à Claudel (datant de 1930 et années suivantes). *La Table Ronde* d'avril contient des lettres de Claudel à Marie Kalff, à H. Massis et à Louis Gillet.

[1] B. 3.III.1908. Voir plus haut sur « les terribles combats du fidèle ».

Pour une enquête symbolique à travers l'œuvre de Paul Claudel

I. INTERROGER CLAUDEL

Claudel est-il un Protée, comme l'affirmait Henri Guillemin au lendemain de la mort du poète ? Je ne le crois pas. Gide, oui, sans nul doute ; pas Claudel. Essayez de lui appliquer cette phrase de La Bruyère que Charles Du Bos songea un moment à retenir en guise d'épigraphe pour son *Dialogue avec Gide :* « Il est à chaque moment ce qu'il n'était point, et il va être bientôt ce qu'il n'a jamais été ; il se succède à lui-même » ; rappelez-vous le portrait que Jean Amrouche contraignit adroitement et délicatement son interlocuteur à peindre de lui-même dans ses *Mémoires improvisés :* vous admettrez qu'il est difficile d'être aussi fidèle à soi-même, aussi attaché, pour ainsi dire, à sa propre ressemblance que le fut Claudel. Etre contradictoire, tout en contrastes, sensuel et charnel comme pas un et pourtant souverainement attentif aux gémissements en lui de l'Esprit, j'en conviens ; mais rien, absolument rien de caméléonesque en cet homme. Ne mêlons donc pas le feu et l'eau et gardons-nous d'enfermer dans le même huis-clos Paul Claudel avec Gide et Gœthe. Au reste, nous le savons bien maintenant, Claudel n'avait cure de se définir et analyser lui-même. Le « Connais-toi toi-même » n'était pas son étude. Deux fois au moins il l'a dit dans ses *Mémoires improvisés*. Ce qui l'intéressait, infiniment plus que de mettre son cœur à nu, c'était de savoir ce que son œuvre l'avait fait lui-même : pensée et art, — convaincu, tout comme Valéry, que l'artiste, en créant, se crée lui-même. Or là, dans cette création de soi par soi, nul protéisme en Claudel. Rien qu'un développement, un progrès, une belle ascension. Jamais, depuis l'*Art poétique* (1903-1904) jusqu'à ce commentaire d'Isaïe que la mort vint interrompre, jamais Claudel ne différa de lui-même. Et c'est justement cette unité, cette constance d'arbre qui peu à peu fait son écorce, qui est véritablement une source de délices pour qui prend à tâche d'interpréter l'immense et très diverse œuvre claudélienne. Par quelque côté qu'on l'aborde, par le *Magnificat* ou par un article occa-

sionnel sur Brangues (*Figaro lit.* du 18 nov. 1941), par *le Père humilié* ou par *Emmaüs*, toujours on trouve leur auteur identique à lui-même, suivant sa ligne, et la poussant seulement un peu plus loin dans le même sens. D'où l'aisance avec laquelle on a pu construire des synthèses claudéliennes. Celle de J. Madaule, celle qu'a entreprise l'abbé Friche, et qu'on voudrait bien voir achever, sont des réussites.

Toute tentative de ce genre n'a de chance d'aboutir, en vérité, que si elle prend son départ dans une patiente méditation de l'*Art poétique*. Car c'était là, déjà, une « Somme » claudélienne admirable, composée au temps même où son auteur venait de se nourrir des deux *Sommes* de saint Thomas. Tous les moyens dont Claudel allait user pour son long et patient exercice de connaissance et de conquête poétique de l'univers, cette vision du monde qui serait le secret et le principe de son style, ces thèmes grâce auxquels on reconnaît dès l'abord que telle page est bien de Claudel : tout cela se trouve déjà indiqué dans ce Traité de poésie. Le commentaire qu'en a publié le R. P. Angers au Mercure de France, en 1949, a le mérite particulier de montrer, par un très riche système de références, les développements lyriques que contenait en germe telle observation, telle note inscrite dans cette savante Poétique. Et je pense que le diligent et intelligent commentateur a dû se sentir bien récompensé de son effort lorsque Claudel lui déclara dans une lettre approbatrice : « Cet *Art poétique* je le vis moi-même depuis cinquante ans, je le prie, je l'agis sous toutes les formes et sous tous les aspects dans une œuvre qui s'étend à toutes les régions du sentiment et de la pensée. Toute mon expérience n'a fait qu'y apporter des confirmations et des développements, ainsi que votre commentaire, si riche, le fait voir. »

Le R. P. Angers, me semble-t-il, a indiqué la voie où il faut que s'engagent maintenant les études claudéliennes. Pas tant d'introductions à l'œuvre de Claudel que des commentaires de ses textes ! J'allais dire de ses textes principaux, pensant aux *Odes*, à *Feuilles de Saints*, à *Corona*, au *Soulier de Satin ;* mais je me ravise, car il n'est pas un livre de lui, pas un de ses commentaires bibliques, en particulier, où l'on ne trouve des pages dont l'interprétation, la méditation ne nous révèlent Claudel tout entier vivant et « agissant » sa Poétique. Louis Perche a donné un commentaire des *Cinq grandes Odes* (éd. Pierre Fanlac, Périgueux, 1946). Ce n'est là, malheureusement, qu'une velléité, une esquisse de commentaire. Les difficultés du texte ne sont pas franchement abordées. Si, par exemple, vous demandez à cet exégète pourquoi Claudel nomme Isis et Osiris dans ce passage bien connu du *Magnificat :*

Soyez béni, mon Dieu, qui m'avez délivré des idoles,
Et qui faites que je n'adore que Vous seul, et non point Isis et Osiris...

il vous répond : « Claudel d'abord jette un regard sur sa vie et flétrit les Idoles dont il a pu se déprendre, qu'elles soient *Isis et Osiris, ou la Justice, ou le Progrès...* » Mais pourquoi des divinités égyptiennes à côté de ces hypostases modernes : la Justice, le Progrès ? Pourquoi ? Ne serait-ce pas parce que le poète assimile sa captivité dans le « bagne matérialiste » à la captivité du peuple d'Israël en Egypte ? Le souvenir de l'*In exitu Israel de Aegypto* soutient en ce moment l'élan lyrique du poème, et j'en vois la confirmation quelques versets plus loin, quand, se rappelant le psaume 113, Claudel dit des prêtres de tous ces cultes idolâtres :

Ils ont un son et point de voix, un nom et il n'y a point de personne.

Déjà pour les vieux Romains, pour Virgile, les dieux égyptiens, Isis et Osiris, et « l'aboyeur Anubis » (*En.* 8, 698) étaient les idoles symboliques d'un culte étranger. Claudel a-t-il pensé à Virgile au sujet de cette Egypte abhorrée ? Je n'oserais l'affirmer, encore que je me souvienne de l'admiration presque éperdue du poète pour l'*Enéide:* « ... que j'admire énormément », dit-il. « Pour moi l'*Enéide*, qui est le chef-d'œuvre des chefs-d'œuvre... » (*Mémoires*, p. 303). On devrait bien éviter, à ce propos, de prendre Claudel au mot quand il s'indigne de voir les grimauds peiner sur les classiques gréco-romains et les classiques français. Ces païens (?), il les connaît fort bien, s'en inspire souvent. Gœthe même, pour citer un autre auteur condamné par l'Index de Claudel, Gœthe, « ce grand âne solennel », Jean-Louis Barrault ne nous a-t-il pas appris que l'auteur du *Soulier de Satin* lui avait emprunté son idée des « affinités électives » ?

Donc, interroger les textes de Claudel, en faire l'exégèse avec autant d'attention qu'on en a mis à interpréter *Le Bateau Ivre* de Rimbaud, le *Tombeau d'Edgar Poe* de Mallarmé, *La Jeune Parque* de Paul Valéry. Et non seulement demander à ces textes leur message ou leur témoignage chrétien, mais les traiter comme des œuvres d'art, s'efforcer de voir comment ils sont faits et comment y fonctionne la méthode de conquête du monde par la poésie exposée dans cette espèce de *Discours de la Méthode* qu'est l'*Art poétique*. Et se garder de considérer Claudel artiste, Claudel poète et assembleur de mots comme un aérolithe tombé d'on ne sait où dans un monde où il resterait irrémédiablement étrange et étranger. Baudelaire disait avec raison que « le grand homme n'est jamais aérolithe » et que le génie est *préparé*.

II. « QU'EST-CE QUE CELA VEUT DIRE ? »

Justement, si Paul Claudel, comme chrétien et comme artiste, fut engendré par Rimbaud, il n'a pas moins hérité pour son art de Mallarmé, le maître du symbolisme. Cette influence, il l'a reconnue dans « la

Catastrophe d'Igitur » (*Positions et Propositions* I, p. 203), et à deux reprises dans ses *Mémoires improvisés* (pp. 64 et 197). « Je me rappelle, a-t-il confié à Jean Amrouche, je me rappelle toujours un certain soir où Mallarmé, à propos des naturalistes, de Loti ou de Zola, ou de Goncourt, disait : « Tous ces gens-là, après tout, qu'est-ce qu'ils font ? Ils brossent des narrations de ce qu'on sait. Ils décrivent le Trocadéro, les bals, le Japon, enfin tout ce que vous voudrez. Tout cela, ce sont des devoirs français... » Et alors, c'est là où la remarque est importante, à moi, il m'a dit : « Ce que j'apporte dans la littérature, c'est que je ne me place pas devant un spectacle en disant : « Qu'est-ce que c'est ? » en essayant de le décrire du mieux que je peux, mais en disant : « Qu'est-ce que cela veut dire ? » Et Claudel de poursuivre : « Depuis, dans la vie, je me suis toujours placé devant une chose non pas en essayant de la décrire telle quelle, par l'impression qu'elle faisait sur mes sens ou mes dispositions momentanées, mes dispositions sentimentales, mais en essayant de la comprendre, de savoir ce qu'elle *veut* dire. Ce mot de « veut dire » est extrêmement profond en français, parce que « veut dire », cela exprime une certaine volonté. Et alors, j'ai retrouvé plus tard, dans un texte de l'apôtre saint Jacques, un passage qui répond exactement à cette question de Mallarmé. Il dit que *les choses sont soumises à la vanité, ne le voulant pas* [1], n'est-ce pas ? Cela prouve par conséquent autre chose, et ce mot français « qu'est-ce que cela *veut dire* » prend une extrême importance : les choses sont soumises à la vanité, ne le voulant pas : cela veut dire qu'elles veulent autre chose, qu'elles ont un sens, une signification, pour le contemplateur somme toute de l'idée. Et alors, pour répondre à cette question, j'ai trouvé plus tard un grand appui dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin qui a laissé une espèce de grammaire, et m'a permis d'entendre les choses qui me parlent, et m'a permis de comprendre en détail les questions qu'elles me posent et auxquelles je suis invité à répondre. »

Le poète Claudel procède donc bien de Mallarmé. Mais Mallarmé courut vers la catastrophe, vers une poésie vouée à l'impuissance, à cause de sa fuite toujours plus désespérée loin du réel :

Ainsi le chœur des romances
A la lèvre vole-t-il
Exclus-en si tu commences
Le réel parce que vil.

[1] Le texte n'est pas de saint Jacques, mais de saint Paul (*Rom.*, VIII, 20). Claudel le cite, sans erreur de référence, dans *Conversations dans le Loir-et-Cher*, p. 254. Item, *Toi, qui es-tu?* p. 63.

Tandis que Claudel voue tout son amour à « la sainte réalité ». Le réel n'est pas vil pour lui, digne tout au plus d'une évasive allusion ; au contraire, il est marqué d'un caractère sacré. Claudel y pose pesamment ses deux pieds, afin de pouvoir, de là, *passer* vers autre chose : *per visibilia ad invisibilia.* « Nous savons par l'Ecriture... que nous sommes un certain commencement de la créature, que nous voyons toutes choses en énigme et comme dans un miroir... et que les choses visibles sont faites pour nous amener à la connaissance des choses invisibles. » Ce *Credo* poétique, Claudel le publia en 1928 en conclusion à « la Catastrophe d'Igitur ». Il annonçait au nom de quel principe il assurait la relève du symbolisme. En 1937, il écrit dans le numéro des *Nouvelles littéraires* du 11 décembre : « Toute la nature est une Bible. Elle a un sens. Elle veut dire quelque chose. Les couleurs, les êtres créés, tout a une signification : les arbres, les plantes, la terre, les pierres. Tout est, à la fois, un témoignage et un symbole. » Par cette vision du monde, le symboliste Claudel rejoignait la tradition allégorique des Pères, d'Origène, de saint Ambroise et de son *Exameron.* Le maître d'œuvre, émule de Pierre de Craon, renouait avec la pensée chrétienne occupée « à chercher partout des symboles, à poursuivre l'esprit par derrière les apparences, à voir en toute forme le signe ou le vêtement d'une pensée » (P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne,* 1920, p. 377).

L' « enquête symbolique qui fut pendant douze siècles l'occupation des Pères de la Foi et de l'Art » (*Posit. et Propos.* I, p. 207), Paul Claudel l'a poursuivie dans toute son œuvre avec le désir croissant de « réunir toutes choses en Jésus-Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre » (*Eph.* I, 10). Désir, besoin, dont témoigne ce magnifique *Fulgens Corona* paru dans le numéro de mars de la *Revue de Paris,* quelques jours seulement après la mort du poète : « L'idée s'imposa à moi peu à peu qu'il n'y a pas un monde laïque où la rédemption s'introduit comme un épisode étranger, mais que le Christ est vraiment l'alpha et l'oméga, que rien n'existe que par le Christ et pour le Christ, que tout dans les moindres détails des quatre points de l'horizon du temps et de la nature converge au Christ... Ce besoin du Christ qui avait tant de force dans mon cœur, il était celui de la terre entière qui essaie d'échapper à la vanité et de trouver pas ailleurs qu'en ce rédempteur, son sens et son authenticité. » Où l'on voit que le poète revient à la pensée exprimée dans ses *Mémoires improvisés* et donne une preuve nouvelle de son admirable fidélité à soi-même.

Il disait dans ces *Mémoires :* « le contemplateur de l'idée ». Oui, contemplateur, et combien attentif ! de l'objet — Claudel a appelé son maître Mallarmé « un professeur d'attention » — et contemplateur en même temps de l'idée. Comment Claudel procédait, comment il menait son enquête

symbolique, une page de *Feuilles de Saints* (1925) l'illustre de manière très typique. Pour Claudel, l'eau d'un lac, d'un ruisseau « pense ou du moins réfléchit » (*l'Oiseau noir*, p. 229). « Et toujours ce miroir sous nos pas et ce ruisseau sans cesse qui reconduit notre œil vers le reflet » (*Ibid.*). L'eau réfléchit, l'esprit réfléchit. Là, reflet ; ici et là, réflexion. La réflexion de l'esprit est *comme* le reflet de la branche dans le miroir de l'eau. Supprimons ce mot « comme », dont c'est le mérite de Mallarmé et de Rimbaud, pense Claudel, d'avoir débarrassé la poésie : « Je devins un opéra fabuleux ». De la comparaison passons à la métaphore, et voici que naît le poème (*Feuilles de Saints*, p. 117) :

Une pensée et sa réflexion.
Une branche et son reflet, cette branche particulière avec ses feuilles au milieu des autres feuilles.
Et tantôt le vent l'agite au-dessus de l'eau en extase, patiente, et toujours recommençant le même signe, étudiant lentement la réponse.
Et tantôt c'est elle qui reste immobile et c'est l'eau paresseusement qui s'émeut et désagrège le reflet.
Répondant à ce choc inconnu ailleurs là-bas.

Des deux réalités affrontées, supprimons la première : une pensée et sa réflexion, et nous aurons le pur symbole, comme dans « le Cygne » de Mallarmé : *Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui...* Cette extase, cette patience, ce signe, cette réponse lentement étudiée suffiraient peut-être à nous indiquer ce que veulent dire et symbolisent cette branche et son reflet ; mais, tout contemplateur de l'idée qu'il est, Claudel n'est pas partisan du « peu de réalité » ou du moins de réalité possible, et c'est pourquoi il laisse subsister dans son poème la chose signifiée à côté du signe et nous donne ainsi la clef du symbole : une pensée et sa réflexion.

Voilà comment Claudel procède dans son interprétation symbolique de l'univers. Pour le symbolisme de l'eau, le plus riche et le plus fréquent dans son œuvre, si je ne me trompe, et qui mériterait une étude exhaustive, il nous apprend qu'il a noté dans un gros cahier, durant son séjour au Brésil (1917-1918), « tout ce que l'Esprit saint, sachant ce qu'il dit et ce qu'il fait nous raconte des Eaux [1] » (*Paul Claudel interroge l'Apocalypse*, p. 235). Pour celui de l'arbre, très important aussi et qui apparaît déjà dans *Tête d'Or* (1890), il confiait à Jean Amrouche : « Cette figure de l'arbre, elle m'a suivi dans toute mon existence, et encore dernièrement je relisais

[1] « La Bible n'est qu'un vaste vocabulaire, qui nous apprend à employer les choses dans leur signification divine. (J'ai fait ce travail de recensement pour l'eau). » *Toi, qui es-tu?* p. 64.

le long essai que j'ai écrit sur l'Apocalypse dans laquelle il y a un long commentaire sur la figure de l'arbre de vie qui figure au chapitre XXII de l'Apocalypse, et alors je reprends et j'analyse complètement cette idée de l'arbre, qu'on retrouve dans *Connaissance de l'Est*, dans le Banyan, vous vous rappelez » (*Mémoires*, p. 59).

Claudel, uniquement soucieux de faire *passer* les choses « du domaine visible dans le domaine de l'intelligible », Claudel qui a « trouvé le secret », sait parler, et sait nous enseigner « ce que chaque chose veut dire » (*Odes*, p. 32), n'a cessé, tout le long de son œuvre, d'interroger la montagne et de lui demander à elle aussi, patiemment, ce qu'elle voulait dire. Les réponses qu'il en a reçues nous émerveillent et force nous est de le considérer comme le plus authentique, le plus original des poètes de la montagne, très supérieur à Rousseau, à Shelley, à Byron, à Ramuz même, et à tous les « amateurs d'abîmes » de notre temps. Comme on va le voir, cette supériorité, Paul Claudel la doit à son sens du sacré et à cette vision quasi « sacrale » de l'univers qu'il tient de sa méditation de l'Ecriture et de sa profonde intelligence de la liturgie, celle-ci entendue comme une réserve inépuisable de symboles pour le poète chrétien et une école où il fait son apprentissage d'interprète.

III. QU'EST-CE QUE LA MONTAGNE VEUT DIRE ?

Tête d'Or aboutit, au terme de son entreprise prométhéenne, sur le Caucase, là où « l'antique Voleur de feu fut attaché ». Or, parvenu à cette limite, il reçoit du Maître-des-Commandements l'invitation à s'avancer encore

Afin que nous gravissions la dernière marche et que de l'Asie
Nous conquérions l'énorme Autel.

Ceci fut écrit au temps où, après sa conversion, Claudel soutenait la lutte de Jacob avec l'Ange, entre 1886 et 1890. En 1923, dans « la Route interrompue » (*Feuilles de Saints*, p. 203), il écrira de la Terre :

C'est un Temple que nous habitons et non pas une construction utilitaire.
Un autel entre les quatre Points Cardinaux dans la libation éternelle de la Mer !
Comme ce chemin au milieu des Alpes que la compagnie du P. L. M. a construit,
Retrouvons entre ces terrasses passage d'où l'on est en balcon sur le Paradis !
Envisageons cet édifice intérieur que Dieu a fait pour la célébration de Ses Mystères...

Ici, dédions une pensée à Lamartine et redisons ce vers :

L'Univers est le temple et la terre est l'autel.

Et n'oublions pas *Un Poète regarde la Croix* (1938), avec « ce Fouji incessamment tendu vers Dieu comme un autel, exhalant un filet de fumée » (p. 46). Mais ce recueil de méditations, je ne le quitterai pas sans considérer avec « le converti », comme dit Claudel, « cette montagne formidable à l'horizon, *mons pinguis, mons coagulatus*, ces réserves, ces condensations de pureté et de bénédiction » (p. 257). Remontons maintenant le cours du temps, et voilà que Claudel, dans *Connaissance de l'Est* (1895-1900), appelle la montagne « le Temple de la conscience ». N'est-ce pas « le point géométrique où le lieu, se composant dans son harmonie, prend, pour ainsi dire, existence et comme conscience de lui-même, et dont l'occupant unit dans la contemplation de son esprit une ligne et l'autre » ? (p. 78). Ici, se signale le point de vue de l'assembleur de l'univers, ou du poète-architecte, pour qui

L'architecture, c'est le monde qui demande à devenir une Cité (*Feuilles de Saints*, p. 59).

Ce point de vue est celui d'Anne Vercors, dans la scène finale de l'*Annonce* (1912) :

Me voici assis, dit-il, et du haut de la montagne je vois tout le pays à mes pieds...

Je ne cesse point de voir la Terre, comme un ciel fixe tout peint de couleurs changeantes.

La montagne est le lieu de la contemplation et du rassemblement de ce million de choses qui existent ensemble. Elle est aussi le symbole de la contemplation. « La montagne issit d'une poussée de la terre dans la direction verticale. Elle a pour origine une initiative, pour raison d'être le désir, pour accomplissement la domination, pour fonction la division. Permanente au milieu du passage universel, elle est le symbole de la contemplation. Elle reçoit la bénédiction du ciel et la répartit de tous côtés, soit immédiate, soit que neige et glace lui constituent des réserves. On ne saurait donc trouver de meilleur symbole à la contemplation, à cette vision, à cette domination qui constitue la clef de toute une architecture » (*Cantique des Cantiques*, 1948, p. 149). Nous pourrions, nous devrions citer encore la *Cantate à trois Voix* (1913), avec « le Cantique du Rhône », où l'on voit briller

Au-dessus de tout, ce qui est Immaculé et l'éternel diadème dans l'altitude! (p. 33) ;

citer les pages véritablement inspirées de *Du côté de chez Ramuz* (1947) qui sont comme l'épopée toute neuve, lumineuse et vertigineuse des Alpes :

« ... Et la fée Morgane à notre intention développe tous ses prestiges et fait danser mollement les énormes troupeaux de la terre dans les écheveaux de la brume. Ici ce n'est qu'une écharpe dorée, là c'est une blanche cavalerie qui débouche, et là un banc compact qui isole dans l'azur ces trônes éblouissants que visite l'aile du séraphin » (p. 27). *Fulgens Corona*, paru dans *la Revue de Paris* en mars 1955, nous rappelle que Liban signifie pureté, et Claudel d'évoquer « quelqu'un qui est monté, quelqu'un que l'on a fait monter sur cette montagne de la pureté, qui est aussi celle de la révélation, dont il est parlé dans ce passage du *Cantique* où il est dit : « Viens du Liban et tu seras couronnée. » C'est comme le sommet d'une montagne où toute la terre à nos pieds autour de nous fait comme une couronne et prend un sens par rapport à nous parce que nous en occupons le centre ». Ce texte, avec le sens qu'il donne à la montagne, ne nous ramène-t-il pas au centre même de l'*Art poétique?* Mais de même qu'on peut voir une fois Paul Valéry, dans *Mélanges*, esquisser, élaborer un poème de l'aurore :

Le toit rouge de tuiles se montre.
Les masses de pins crépues se montrent.
Les formes de collines se montrent... (p. 22)

de même Claudel nous livre dans *Conversations dans le Loir-et-Cher* (1929) les notes du contemplateur à la recherche du sens, de l'explication, de la signification de la montagne. « Tout en haut dans le ciel, note-t-il, une blancheur resplendissante — virginale — la supplication *in excelsis* — L'élévation — Ce que la terre a à offrir de plus blanc et de plus pur... — les montagnes, des espèces de personnages colossaux ayant une forme et un nom — La Montagne représente le principe — le mouvement — la cause de production... Mettre enfin le pied au sommet sur ce qu'il y a de plus haut. Atteindre le sommet par des chemins pénibles et détournés. — Révélation. — Trouver... Architecture — ce qui construit — ce qui compose. — Qu'est-ce qu'il y a à faire avec la montagne ? » A notre regret, nous ne pouvons citer que quelques-unes de ces notes, mais à qui les médite il apparaît bien vite qu'elles représentent l'*Art poétique* appliqué et mis en exercice en ce qu'il a d'essentiel et de plus authentiquement claudélien. Mais le poème dont nous avons ici les matériaux, Paul Claudel l'écrivit un jour. On le trouve dans *l'Epée et le Miroir*, 1939, pp. 120-123. Claudel médite sur la sixième douleur de Marie : Jésus est descendu de la Croix. Marie considère le cadavre de son Fils : les mains, puis les pieds transpercés. Le poète en vient à penser que le devoir du chrétien est de faire route avec le Christ. Aussi évoque-t-il la marche de plain-pied : celle de Tobie, des missionnaires ; puis la descente, la descente du Curé d'Ars au fond de l'âme du pécheur ; enfin, la montée, l'ascension de la montagne du Seigneur.

C'est là, à cette page étonnante sur la montagne qu'aboutit, que voulait aboutir notre enquête symbolique à travers l'œuvre de Paul Claudel. Les textes cités jusqu'ici n'avaient d'autre destination que de servir de gloses à cette page et d'en éclairer le dessein ou plutôt de faire assister le lecteur à l'élaboration toujours reprise, non pas d'un thème, car il s'agit de bien plus que cela, mais d'une symbolique sans cesse enrichie et approfondie. Encore ne citons-nous que le dernier fragment de la « montée » : l'arrivée au sommet, la « révélation » et prise de possession du site. Celui qui fait l'ascension a répondu à une invitation : *Ascende ad Me in montem* (*Ex.* 24, 12). Il s'est purifié, afin d'être « innocent des mains et de cœur pur ». Il n'est pas un touriste quelconque, mais un pèlerin.

« *Plus haut encore ! cette fois, c'est la cime dans les nuages, qui n'a plus pour émules que d'autres cimes, d'autres jets sauvages et purs à travers la brume, d'autres émissions de la terre vers le ciel, comme un doigt de sorcière, comme une arme de géants au milieu de constructions métaphysiques, les pilastres de granit, les toits, les flèches et les cheminées de l'Univers ! une incursion aiguë dans le domaine de l'éternité à la rencontre de cette pureté et de cette bénédiction qui est la neige ! une provocation à la source ! De toutes parts autour de nous du fond des vallées fumantes se poursuit une grande opération de lessive. Les gouffres sous nos pieds et là-bas la vaste étendue de ces pays à hommes approvisionnent notre buanderie. Il monte vers nous d'énormes ballots de brume sale, d'atmosphère usée, résidu de la respiration, exhalation de la terre, empreinte confuse de toute cette âme sous nos pieds collective. Et de toutes parts sous le soleil actif, à nous le nettoyage ! parmi les provisions de savon transparent qui fondent et les plaques d'écume, on a mis à sécher ces* grands linges *dont parle Rimbaud, ces pans de draps ! Ce sont les nappes et les corporaux de cette vaste messe que ne cessent de célébrer pontificalement les montagnes au-dessus de la terre. Et nous, debout à cette pointe où le sol sous nos semelles a cessé, exposons-nous au vent de toutes ces grandes ailes d'anges l'une après l'autre, à cette frange de la robe du Seigneur qui nous passe sur la figure ! Autour de nous le cercle s'est démesurément élargi, jusqu'aux limites de la planète, de cet espace qui est livré à notre regard et, si nous le voulons, à notre domination, puisque tout ce qui est à Dieu est à nous, et il ne tient qu'à nous de prendre notre part de cette invitation adressée à Moïse : Monte sur la montagne, qui est appelée Abarim, c'est-à-dire Passage, sur le mont Nebo, et considère la terre que je donnerai en possession aux enfants d'Israël. Et toi-même, meurs sur la montagne !* » (*Deutér.* XXXII, 49.)

Est-il exagéré d'affirmer que nous avons là une des pages qui portent le plus authentiquement et visiblement la signature de Paul Claudel ? Richesse verbale royalement dépensée, mouvement impétueux et pourtant dominé, lyrisme éperdu et qui cependant se défend contre une sorte de

coup d'œil vers les « glaciers sublimes » par des retombées au niveau de la prose et par cette pointe d'humour presque toujours sensible chez le Claudel le plus inspiré. Qu'on se rappelle, dans l'admirable « Chant de marche de Noël » :

> *Saint Joseph qui n'a point son auréole sur la tête, mais une vieille casquette en peau de lapin.*

Ces courts-circuits dans la haute tension de son lyrisme sont familiers à Claudel. Ici, cette « grande opération de lessive », cette « buanderie », ce « nettoyage », ces « provisions de savon transparent » réservent narquoisement une place à la réalité la plus terre à terre au milieu des plus hardies transpositions.

La signature de Claudel se reconnaît également à son soudain recours à Rimbaud. Dans le livre d'Henri Mondor : *Rimbaud ou le génie impatient*, qui tomba des mains du poète au moment de son attaque, sont cités quelques textes de Claudel où s'expriment à la fois sa reconnaissance et son admiration pour le Voyant qui l'avait spirituellement engendré. On en trouverait de nombreux autres dans les commentaires bibliques. Le plus émouvant est dans « la prière pour les miens », à la fin d'*Un Poète regarde la Croix*. Claudel y témoigne devant Dieu que chaque jour il pense à « cet adolescent féroce et hagard, ce sauvage, ce forcené, ce vagabond, cet irréductible, ce proscrit, ce désespéré, cet illuminé... » et qu'il pense à lui « comme à un frère aîné et comme à un maître supérieur » (p. 269).

Ces *grands linges* dont parle Rimbaud, je ne les retrouve ni dans les *Illuminations*, ni dans la *Saison en Enfer*, ni dans les *Poésies*, mais je trouve dans « Enfance » : « la mélancolique lessive d'or du couchant », et dans « Après le Déluge » : « draps noirs et orgues, éclairs et tonnerre, montez et roulez ». Une réminiscence rimbaldienne a suffi à Claudel pour lui faire imaginer sa grande opération purificatrice. Mais remarquons que « ces énormes ballots de brume sale », devenus nappes et corporaux d'une vaste messe, n'étaient pour lui rien d'autre, d'abord, que la souillure et l'impureté condensées de ces milliers d'humains, dans la plaine, et dont, poète, « délégué aux relations extérieures », il a conscience d'avoir charge d'âme. Nouveau Moïse sur la Montagne, il n'oublie point qu'il est nécessaire à « la Toussaint de tous ses frères vivants » et qu'aucun d'eux ne peut faire qu'il ne soit à lui aussi nécessaire.

Outre l'inspiration biblique : *Evangile* et *Deutéronome*, est bien claudélienne encore la liturgie qui s'accomplit sur « l'énorme Autel » au-dessus de l'abîme. L'univers, pour Claudel, est un édifice « que Dieu a fait pour la célébration de ses Mystères ». De la fin du jour, il dit : « C'est le moment de la solennelle Introduction où le Soleil franchit le seuil de la Terre» (*Connaissance de l'Est*, p. 59). Il parle de « l'auguste cérémonie de la journée »,

et tout, dans le déroulement des saisons, n'est à ses yeux que rites et solennités. L'épithète « solennel » est un de ses mots-clefs : « étendue aimable et solennelle » — « solennelles ardeurs du soleil de trois heures » — « ô fraîcheur solennelle ! » C'est que le poète a une fonction sacerdotale : il est l'oblateur du monde à Dieu et sa plus joyeuse découverte est de constater que « la présence solennelle à côté de nous de toutes ces choses que Dieu a faites a quelque chose de sacramentel » (*Toi, qui es-tu?* p. 116).

Enfin, et ce sera notre conclusion, nous nous garderons de négliger cet Abarim, qui veut dire Passage. « Moïse mourut sur le sommet de la montagne » (*Odes*, p. 105). Et le poète, que fera-t-il, après avoir dominé, conquis, rassemblé la terre de Dieu et accompli son sacrifice ? Que fera-t-il ?

... Que j'exhale seulement
Cette parole de mon cœur, l'ayant trouvée, et que je meure ensuite, l'ayant dite, et que je penche ensuite
Ma tête sur ma poitrine, l'ayant dite, comme le vieux prêtre qui meurt en consacrant! (*Odes*, p. 85.)

Le poète *passe*, comme son poème était passage (μεταφορά, *translatio*) de la réalité à l'idée, de la chose à ce qu'elle veut dire, de la branche et de son reflet à la pensée et à la réflexion, du peuplier au cierge indiquant l'étoile du soir, des astres du ciel au clergé lyrique de la nuit, des choses visibles aux choses invisibles. Et encore : le poète *passe* comme son poème, où la nature « passe de la servitude de la corruption à cette délivrance qu'est la liberté de la gloire des fils de Dieu... Passe du temps à l'éternité... Et passe la créature jusqu'à son Créateur... » (*Conversations...*, p. 256.)

Si Pâque veut dire *passage*, Paul Claudel est au sens le plus adéquat le Poète de Pâques.

ERNEST DUTOIT

Une lettre de Paul Claudel

Château de Brangues

Le 13 novembre 1945.

Je suis bien attristé de la nouvelle que m'apporte votre lettre. Je n'ai guère vu que deux ou trois fois Alexandre Cingria, mais il m'avait donné le sentiment d'une forte et intéressante personnalité, et ses œuvres sont celles d'un grand artiste, d'une riche et originale imagination, servie par une raison claire, par une rare sensibilité et par un ensemble de moyens éblouissant. A une époque où l'art n'est qu'une grimace blasphématoire au Créateur et une dérision avilissante de son œuvre, la Foi de notre ami se traduisait dans la joie, dans la gaieté, et dans une espèce d'éloquence scénique où revivaient les meilleures traditions du grand Art baroque. Il avait le sens du spectacle et c'est un grand regret pour moi qu'il n'ait pu réaliser son projet de mise en scène du Soulier de Satin [1].

PAUL CLAUDEL

P.-S. *Que va devenir, privé de son frère, le pauvre Charles Albert?*

---

[1] A la suite de la publication de *La décadence de l'art sacré* par Alexandre Cingria, Lausanne, Cahiers Vaudois, 1918, Paul Claudel avait écrit à l'auteur sa *Lettre à Alexandre Cingria sur les causes de la décadence de l'art sacré*, datée du 19 juin 1919, et reproduite dans *Positions et propositions*, Gallimard, 1934, t. II, p. 223. — Prenons occasion de signaler ici le beau *Triptyque* en ciment coloré et mosaïque, exécuté par Alexandre Cingria, et récemment posé dans le Baptistère du Petit-Lancy à Genève.

Sur la Philosophie de l'Histoire

A PROPOS D'UN LIVRE DE JOSEPH PIEPER [1]

1. Certains penseurs chrétiens ont scrupule à parler d'une philosophie de l'histoire. L'expression n'évoque-t-elle pas d'abord l'historicisme hégélien, pseudo-métaphysique qui prétend immerger toute réalité dans le fleuve d'une immanence en devenir et, bien que tout soit ainsi réduit au relatif, remplacer l'absolu par la gratuite affirmation d'une nécessaire progression de l'histoire ? L'argument est de valeur contingente ; une fausse philosophie ne prouve rien contre la philosophie et les déboires d'une formule ne suffisent pas toujours à la condamner.

Mais contre l'existence d'une philosophie de l'histoire on soulève une autre objection, qui, elle, touche au cœur du débat. Ce que le chrétien sait du sens de l'histoire ne le tient-il pas de la foi ? Il reçoit là des lumières que l'humaine raison, livrée à ses propres ressources, n'aurait pas même pu soupçonner. Puisque donc la Révélation divine intervient, non pas philosophie de l'histoire, mais théologie de l'histoire.

L'objection est-elle contraignante ? Nous ne le pensons pas. Il demeure possible d'élaborer une philosophie de l'histoire qui ne soit ni une incursion indue du philosophe dans les terres du théologien, autant dire une théologie camouflée, ni une philosophie qui, coupée d'un donné théologique ici essentiel, serait contradictoire parce qu'elle serait par définition frustrée de son objet.

Semblable position est défendue dans un essai riche en vues profondes et originales de Joseph Pieper, *La Fin des Temps* (I). Cependant si nous aboutissons à une même conclusion, nous ne ferons pas nôtres toutes les justifications avancées par l'auteur.

2. Le philosophe, « l'homme qui existe spirituellement, l'homme tourné vers l'ensemble de la réalité », quand il s'interroge sur l'histoire ne vise pas comme l'historien à reconstituer le passé. Sa question est : « Quelle

[1] J. PIEPER, *La Fin des Temps*, traduit de l'allemand par Claire Champollion, Desclée de Brouwer, Paris, 1953, 200 pages. Le titre allemand est : *Über das Ende der Zeit, eine geschichtsphilosophische Meditation*. Nous regrettons que le souci de fidélité de la traductrice ait parfois abouti à la simple transcription de tournures typiquement germaniques qui alourdissent son texte.

est la fin de l'histoire ? » (p. 11), quelle est son orientation foncière, son sens ? Cette question, qu'on ne peut éluder, il est impossible d'y répondre sans recours à la théologie. Elle concerne en effet le fond de l'histoire, elle est celle du « salut » et de la « perte » de l'homme (pp. 23-23).

Que l'homme ait été élevé par Dieu à l'ordre surnaturel, qu'il soit destiné à une béatitude proprement divine qui est hors des prises de la nature, c'est la foi qui nous l'apprend. C'est pourquoi une philosophie morale « adéquatement prise » suppose la foi comme condition et emprunte à la théologie [1]. Or, pour autant que la philosophie de l'histoire considère, selon la formule de J. Pieper, « le salut et la perte de l'homme », sa destinée concrète, existentielle, elle est une partie de la philosophie morale. A moins de devenir irréelle, elle tiendra compte de facteurs surnaturels qui déterminent l'histoire concrète de l'homme. Ainsi elle fera état des données de la Révélation touchant la chute de l'homme, sa rédemption, par exemple. Avec raison, J. Pieper souligne la nécessité pour le philosophe de l'histoire d'emprunter à la théologie.

3. Les justifications que l'auteur apporte à cette position sont différentes de celles que nous avons indiquées. La divergence se situe-t-elle au plan d'un lexique que nous jugeons équivoque ou va-t-elle au delà ?

On nous dit que l'emprunt de la philosophie à la théologie serait le propre de toute philosophie, entendons de toutes les parties de la philosophie, au point qu'omettre cette référence vitale serait signer l'arrêt de mort de la pensée philosophique ; les problèmes de l'histoire ne feraient que rappeler avec plus d'intensité une exigence plus générale.

> « Dans toute pensée philosophique vivante, tout se passe de telle sorte qu'on est obligé de dépasser le domaine « purement philosophique » pour entrer dans le domaine d'énoncés qui, par leur nature même, ne peuvent être le fruit d'efforts humains vers la connaissance, mais qui nous sont donnés préalablement à toute activité de pensée, comme quelque chose qui est reçu, ou qu'il faut recevoir. Et il faut ajouter que ce passage de la philosophie à la « théologie », à la « foi », à la « révélation » s'effectue en vertu d'un mouvement propre à la question philosophique elle-même, de l'impulsion qui l'oriente vers le fond et les racines des choses : au point que, dans cette perspective, une pensée philosophique qui s'entêterait à rester « purement philosophique » deviendrait infidèle à elle-même et cesserait en réalité d'être philosophique. Il faut voir là une particularité inhérente à la nature même de la philosophie : elle se découvre dans une relation préexistante avec la théologie, dans une sorte de contrepoint ; il n'est point de question philosophique qui, lorsqu'elle veut vraiment atteindre le fond du problème, le fond de ce qu'elle demande et de ce qu'elle est, ne rencontre, comme un roc originel, des énoncés théologiques. Et c'est cette particularité, propre à toute réflexion philosophique, qui se manifeste avec un maximum d'intensité dans le cas de la philosophie de l'histoire... » (pp. 16-17).

Il faut donc affirmer la présence dans toute pensée philosophique de « cet élément qu'est l'ordonnance à la théologie ».

---

[1] Cf. Jacques MARITAIN, *Science et Sagesse*, Paris, 1935, pp. 228 et suiv.

Pour la connaissance, par exemple, nous arrivons à cette question centrale : où se trouve le fondement intérieur de l'orientation de la connaissance vers l'être ? Il est évident, nous dit-on, que cette question « qui concerne l'infrastructure de la connaissance », « ne peut recevoir de réponse en dehors d'une affirmation théologique ». Qu'arrive-t-il lorsque le philosophe refuse d'admettre que la philosophie est ordonnée à la théologie, comme il vient d'être dit ?

> « ... ou bien il s'agit d'une réflexion philosophique exacte quant à son point de départ, c'est-à-dire orientée vers les racines des choses, mais qui, tout à coup, s'entendra crier : halte-là ; et cela, par exemple, sous prétexte de tracer des limites nettes entre les différents domaines, sans qu'il existe ni dans la nature de la question, ni dans celle de son objet, aucune raison de s'arrêter. Ou bien l'impulsion philosophique se trouve étouffée dès le point de départ, la philosophie se concevant elle-même comme une science spécialisée à côté d'autres sciences, et se limitant elle-même à des problèmes techniques déterminés (des problèmes de logique formelle, par exemple). On pourra attendre de ce genre de philosophie technique des résultats nullement méprisables — seulement il ne s'agit pas là de philosophie au sens de Platon et d'Aristote, au sens de la grande tradition occidentale ! » (pp. 19-20).

L'expression d' « affirmation théologique », à la lumière de ces textes, apparaît équivoque. L'inconvénient qui en résulte n'est pas compensé par un certain avantage apologétique, qui consisterait à écarter de la sorte, par opposition à une tradition kantienne, le primat de la « Critique », indûment considérée comme la philosophie ou comme son indispensable portique. La position ne serait pas innovatrice : à une philosophie « critique » occupée à prospecter les limites de l'intelligence humaine et à mettre en garde contre une inévitable altération de l'objet connu due au caractère inévitablement subjectif de notre connaissance, certains penseurs ont opposé une autre source de savoir, dépassant la raison bornée, et capable d'atteindre l'absolu. Pour définir ce nouveau savoir ils utilisaient les termes qui définissent en propre la foi chrétienne et ses implications.

Car à quoi se ramène l'argumentation de l'auteur ? En examinant les démarches typiques de l'esprit humain, nous dit-il, on arrive nécessairement à se poser la question de leur fondement. Ce fondement apparaît comme un donné, qui à son tour suppose Dieu. Ainsi l'intelligibilité de l'être conduit à Dieu, la faculté de connaissance naturellement ordonnée à son objet révèle une finalité et une structure métaphysique qui en définitive reposent sur Dieu. Ceci est exact. A moins de restreindre arbitrairement l'objet de la métaphysique au phénomène kantien ou à un donné phénoménologique, il est nécessaire que l'on aboutisse à ce qui est désigné ici comme « théologique ». Mais il faut marquer que ce « théologique » demeure de l'ordre de la métaphysique ; par ce terme, il ne faut entendre rien autre que les plus hautes réalités auxquelles la raison peut atteindre par elle-même.

C'est pourquoi nous ne dirions pas que la philosophie emprunte à un « préphilosophique » théologique ; nous dirions plutôt qu'elle part des évidences naturelles de la raison, et d'abord de l'intuition de l'être dans laquelle elle lit une référence à Celui qui est la source de l'être. La manière

de parler adoptée par J. Pieper peut conduire à une méprise : celle qui consisterait à considérer la métaphysique comme subalternée, quant à ses principes et à son objet propre, à une discipline supérieure, sous prétexte d'affirmer l'antériorité de la métaphysique sur la « Critique », dans laquelle beaucoup après Kant verraient, sinon toute la philosophie, du moins son point de départ. Il est vrai que la métaphysique ne crée pas son objet, qu'elle le reçoit comme un donné ; il est vrai qu'elle présuppose son objet, qui est l'être, en ce sens qu'elle ne lui est pas antérieure et que l'usage de la raison n'est pas antérieur à cette raison et à sa nature. Mais il n'est plus vrai que l'objet de la métaphysique soit présupposé en ce sens que cet objet ne serait pas son objet naturel, mais une lumière, « révélation » ou « conclusion », qui lui serait fournie par une autre source de savoir ; ainsi la réflexion philosophique ne deviendrait possible qu'après l'octroi de ce don préphilosophique. L'œil présuppose des objets visibles ; mais une fois que ces objets lui sont fournis, il est naturel qu'il les voie. Mais, s'il s'agit de très petits corpuscules, l'œil présuppose encore l'aide d'un microscope. Le microscope permet d'élargir le champ de visibilité à des objets qui naturellement ne sont pas visibles « à l'œil nu ». *Présupposer* son objet n'a pas la même signification que *présupposer* l'emploi d'un instrument pour atteindre un objet que spontanément la faculté visuelle n'atteindrait pas. D'une manière analogue, le langage de l'auteur risque d'amener à confondre la réception de son objet par la faculté de connaître et la réception par cette faculté une lumière qui dépasse son objet connaturel. Dans le premier cas, on exprime, contre l'idéalisme, le réalisme de la connaissance, dans le second cas, l'existence d'un ordre surnaturel.

4. A vrai dire, il ne faut pas attribuer la position que nous discutons à un manque de rigueur ; elle découle plutôt d'une tendance platonisante qu'on peut déceler en maints passages de l'ouvrage :

> « ... Je dirige mon regard vers les choses — mais cette réalité qui est sous mes yeux est éclairée par une lumière que je ne regarde pas, mais qui se trouve derrière mon dos, et qui n'éclaire les choses que si je « crois ».
>
> Un exemple : je saisis par l'intuition d'expérience que les choses sont connaissables, pénétrables, accessibles à la faculté humaine de connaissance ; mais cet état de choses, à savoir que celui qui connaît peut « entrer » dans les choses (possibilité qui, à coup sûr, ne peut être donnée que dans les choses elles-mêmes), cet état de choses n'est vraiment appréhendable dans son noyau que lorsqu'il se trouve dans le faisceau lumineux de la Parole révélée, du Logos, en qui toutes choses ont leur origine. Car cette Parole dit ceci : la révélabilité intérieure, l'accessibilité, la clarté des choses leur a été infusée par la connaissance créatrice du Logos divin, en même temps que leur être, et même comme leur être même ; elle dit encore : c'est cette clarté, originaire du Logos, par laquelle les choses deviennent perceptibles à la connaissance humaine, et encore : c'est en ce sens, selon la formule si grandiose et si simple de saint Thomas d'Aquin, que « la réalité des choses est leur lumière même ». Donc, tandis que je considère cette forme architectonique des choses, leur cognoscibilité, leur vérité, leur clarté, nul doute que je ne regarde les choses elles-mêmes, en face ; mon regard est dirigé vers la réalité qui se trouve devant mes yeux ; mais : il est également hors de doute que je ne verrais pas

> cette structure la plus intime des choses qui sont, si elles n'étaient pas dans la lumière du Logos qui, derrière mon dos, les éclaire, comme par-dessus mon épaule, dans la lumière du Logos par qui, au commencement, tout a été fait. Il s'agit donc parfaitement d'un *intelligere*, d'une perception, réalisée dans la rencontre avec les choses — mais c'est un *intelligere* sur la base d'un *credere*.
>
> Mais cette structure, qui se trouve exprimée dans la vieille sentence : *credo ut intelligam*, est profondément caractéristique de la philosophie occidentale dans son ensemble — et non pas seulement de la philosophie chrétienne, et pas seulement non plus de la philosophie de Platon. Le fondateur et initiateur de la philosophie scientifique au sens restreint, Aristote, réalise lui aussi cette structure dans son ontologie philosophique. Voilà la découverte la plus passionnante du livre de Werner Jæger sur Aristote : l'histoire de l'évolution d'Aristote montre que, derrière sa métaphysique, il y a déjà le *credo ut intelligam*. Le contenu de vérité de la philosophie occidentale, c'est, dans une large mesure, un ensemble d' « intuitions » de ce genre, acquises au moyen d'un *intelligere*, sur la base d'un *credere*... » (pp. 66-68).

Autrement dit, l'auteur suit une explication augustinienne de la connaissance. Nous n'aurions pas, comme le pensent Aristote et saint Thomas, au départ, une *tabula rasa* en puissance d'intellection, un miroir vierge, qui reçoit ses objets, grâce à l'opération abstractive de l' « intellect » agent, qui extrait du donné sensible les objets intelligibles. Au contraire, l'intelligence recevrait la lumière antérieurement à la rencontre de son objet extramental, directement de la source divine de toute intelligibilité. Parce que l'être est intelligible, parce que toute intelligibilité dérive du premier être, on en conclut que le mouvement qui porte l'intelligence vers son objet doit épouser l'ordre des dépendances ontologiques, que notre esprit doive voir l'intelligibilité des choses créées dans l'intelligibilité de Dieu. Saint Thomas au contraire distingue nettement les deux affirmations : toute lumière, toute intelligibilité découle de Dieu, premier intelligible ; mais l'intelligence humaine connaît d'abord l'être des choses sensibles pour remonter à la cause de tout être et finalement reconnaître que tout est fondé dans ce premier être.

On comprend que dans la perspective de l'auteur, on soit porté à voir dans l'illumination de l'esprit, dans l'acte même d'intellection — qui est dit un *credere* parce qu'il est réception, antérieure à la connaissance des objets, d'une lumière divine — une révélation. Mais échappe-t-on ainsi à l'équivoque ? Comment discerner la révélation surnaturelle d'une révélation qui désigne la manière dont l'intelligence est naturellement investie de ses premières évidences ? On n'hésite pas à parler du *Logos*, sans préciser que sa lumière est plus haute que celle que nous donne Dieu comme auteur de la nature. La différence est de deux plans distincts ; l'auteur lui-même l'affirme, il est vrai, mais sans préciser en toute rigueur quelle est cette différence (cf. p. 26).

Peut-être durcissons-nous la pensée dont nous rendons compte ? Ailleurs, en effet, il est question d'une « interprétation préphilosophique et traditionnelle de la réalité » (p. 21). Est-ce là une affirmation de fidéisme ou de traditionalisme ? Au fait, dire que les premières évidences de la

raison sont données par une foi ou transmises par une tradition ou encore infusées dans l'intelligence par une illumination divine sont autant de manières de méconnaître ce qui est propre à la connaissance humaine, qui, originée dans le sens, est, par nature, abstractive.

Nous ne disons pas que les tendances qui semblent déterminer les réflexions de J. Pieper ruinent la distinction entre la nature et le surnaturel, capitale pour qui veut fixer exactement le statut d'une philosophie chrétienne de l'histoire. Nous doutons qu'elles permettent de l'établir avec toute la précision souhaitable.

Mais dans la mesure où il n'est pas pleinement rendu compte du mode de penser connaturel à l'homme, où, par conséquent, les frontières de sa nature ne sont pas strictement tracées, il devient plus malaisé d'identifier les prérogatives de cette nature. Ainsi, qu'entendre, au juste, quand l'auteur explique qu'en recourant sans cesse aux affirmations de la théologie chrétienne « la seule théologie authentique qui se rencontre dans la zone de pensée européenne », il ne fait pas à proprement parler œuvre de théologien ?

> « La théologie, nous dit-on, n'est pas quelque chose de primaire, mais de second. Ce qui est primaire, c'est ce qui est supposé par la théologie, c'est un ensemble d'affirmations fournies par une tradition ; ces affirmations sont crues en tant que vérités révélées, qui ne sont pas le fruit d'une interprétation du réel par l'homme, mais qui, comme dit Platon, « sont descendues d'une source divine ». Or la théologie est un effort de l'homme pour mettre en ordre ces données de la tradition, pour les interpréter d'après leurs normes propres, en les comparant entre elles. Or ce n'est nullement ce que nous avons l'intention de faire. Nous supposons acquis non seulement les données primaires, la tradition acceptée dans la foi comme révélée, mais aussi l'élément second, l'interprétation théologique de ces données de tradition. Nous recourons à l'interprétation des données de la révélation qui se trouve dans les travaux théologiques — ce qui ne peut se faire sérieusement que si nous acceptons en même temps comme valables ces données antérieures à la théologie, donc que si nous « croyons ». Encore une fois : nous ne faisons pas de la théologie, mais nous avons recours aux renseignements qu'elle nous fournit, nous remettant ainsi en mémoire une vérité qui, jadis, n'était mise en doute par personne, non seulement dans l'Occident chrétien, mais aussi bien par Platon, Virgile et Cicéron, et même par Lao-Tsé : que la théologie fait partie de la culture générale. » (pp. 33-34)

De quelle foi et de quelle théologie est-il question, de quelle tradition ? Une tradition humaine est un bien de culture. Cette tradition est-elle au contraire celle du message chrétien, elle appartient alors aux choses du Royaume de Dieu qui transcende la culture, mais que la culture intégrale ne peut pas ignorer.

La distinction entre théologie et philosophie n'est pas non plus nettement établie. Nous lisons :

> « ... la condition préalable de la philosophie de l'histoire aussi bien que de la théologie de l'histoire, c'est la foi, c'est-à-dire l'acceptation de la Parole révélée concernant l'histoire. Et c'est seulement sur la base de ce présupposé commun au philosophe et au théologien que « joue » le rapport réciproque entre la philosophie et la théologie... Ce rapport consiste, d'une part, en ceci que le contenu dogmatique de la révélation, qui est accepté dans la foi,

> devient de plus en plus assimilable au fur et à mesure qu'avance l'interprétation théologique, et, d'autre part, en ceci que, plus cette interprétation théologique intègre de pensée philosophique, plus elle réussit à devenir non seulement plus claire et plus nette dans sa forme, mais aussi plus riche de contenu : en ce qui concerne, par exemple, l'interprétation théologique de l'Apocalypse, la pénétration philosophique des données historiques, qui sont objet de connaissance et d'expérience, et dans lesquelles cette prophétie doit trouver sa réalisation, permet de saisir de façon adéquate, ou plus adéquate qu'auparavant, la signification du contenu révélé, et cru comme tel, de la prophétie... A partir d'un contenu de révélation accepté dans la foi, à partir d'une prophétie qui est crue, mais pensée et interprétée, pour commencer, en termes minima, le philosophe de l'histoire jette les yeux sur la diversité des événements concrets : il perçoit, constate, interprète ; ainsi devient possible, à son tour, une interprétation théologique de la Parole révélée et crue qu'est l'Apocalypse, mais à un niveau supérieur ; à partir de cette interprétation théologique plus précise dans sa forme, plus profonde dans son contenu, une pénétration philosophique plus vaste, plus profonde du réel devient possible — et ainsi de suite. Même si le serpent se mord la queue, ne peut-on reconnaître quand même où est sa tête ? (pp. 55-57)

Dans ce processus involutif, on nous dit que théologie et philosophie chrétienne ne sont pas confondues, mais qu'on voit mal ce qui les distingue. Disons que, si toutes deux supposent la foi, ce n'est pas d'une manière identique.

Ailleurs, il est vrai, la distinction est davantage caractérisée :

> « ... il nous faut nous rappeler que le philosophe regarde d'abord vers les choses, vers l'être du monde, son être connaissable par l'expérience, qui se rencontre chaque jour, et non pas, comme la théologie, vers le contenu, révélé et cru, d'affirmations transmises par tradition » (pp. 57-58).

Encore faut-il marquer que c'est le fait que la vérité soit révélée divinement, non le fait qu'elle soit transmise par tradition, qui importe essentiellement à la nature de la théologie.

En bref, l'auteur nous semble avoir télescopé en un seul plusieurs points de vue. Un premier point de vue serait apologétique et s'adresserait, avec les concessions d'usage dans le dialogue, aux philosophies critiques de type kantien ; un autre serait consécutif à la tendance platonisante de son esprit ; le troisième rejoindrait l'optique thomiste. Il en résulte des hésitations. Si nous les avons relevées, ce n'est point par goût polémique, c'est parce qu'elles sont éclairantes et qu'elles ont le mérite de se situer au plan où doivent être débattus les problèmes de l'épistémologie du savoir historique.

Cependant le souci apologétique apparaît le plus fréquent. Il autorise des simplifications : « mieux la connaissance dévoile l'être, mieux elle dévoile le caractère mystérieux et insondable de ce qui est » (p. 35). Et l'auteur de parler du mystère du péché originel. Mais le mystère est analogique. Autre est le mystère nourricier de l'être que rencontre l'intelligence, autre, et plus élevé, le mystère de la justice et du péché originels, qui nous est donné par révélation surnaturelle. L'existence du péché originel permet de rendre compte du déroutant comportement des hommes. On se souvient des

arguments de Pascal. Mais ce péché en lui-même, comme péché, est objet de foi divine.

5. Parmi les pages les plus originales de l'ouvrage, il faut signaler celles qui sont consacrées à la prophétie, « seule forme de prédiction qui soit ordonnée à la nature de l'histoire », « prédiction qui n'a pas besoin de points de départ dans l'expérience », se rapportant au noyau le plus intérieur de l'histoire, « à la réalisation du salut ou de la perte ». La prophétie se distingue de la prévision ; se rapportant à ce qui est historique « au sens le plus propre », il est dans sa nature de ne pas nous présenter le résultat d'une simple pénétration naturelle interprétant les données de l'expérience, « mais quelque chose qui est annoncé par la révélation, une « vision », l'annonce d'un futur imprévisible ». « Ce qui nous appartient, au sens propre, c'est l'avenir, le futur est le temps existentiel, tandis que le passé n'a d'importance au point de vue existentiel que dans la mesure où l'avenir y a ses racines. » Du fait qu'elle concerne notre propre avenir, la prophétie revêt un caractère de provocation.

J. Pieper commente avec profondeur le mot de Newman : « Combien l'Apocalypse nous concerne plus que les prédictions d'Isaïe ! » Il observe qu'il est « dans la nature de la prophétie de n'être déchiffrable qu'au fur et à mesure de son accomplissement — et de ne l'être que pour celui qui croit ». D'autre part :

> « ce qui est vrai de toute révélation l'est aussi de la prophétie : elle peut être refusée volontairement. Et comme la prophétie ne dévoile que peu à peu le sens de ses affirmations, c'est dans la même mesure, successivement, qu'est provoquée et même possible l'adhésion volontaire explicite, aussi bien que le refus, le *oui* ou le *non :* de sorte qu'une adhésion donnée une fois pour toutes ne serait, en raison de la nature même de son objet, ni possible ni suffisante. La « grande apostasie » provoquée par les événements apocalyptiques eux-mêmes est, nous dit l'interprétation théologique, une apostasie des croyants : elle est prédite expressément, et se trouve incluse comme une virtualité fondamentale dans l'essence même de la prophétie. »

Significatif est le comportement des Juifs à l'égard des prédictions messianiques ; ils étaient croyants, ils acceptaient donc « la prétention de la prophétie à être une révélation divine », et cependant ils n'ont pas accepté l'accomplissement des prophéties. « Et il semble que ceci ait valeur de paradigme, que ce soit quelque chose d'exemplairement typique en ce qui concerne l'intelligence des prophéties en général » (cf. pp. 36-50).

A ces remarques, nous ajouterions un complément. S'il est naturel au philosophe de l'histoire d'emprunter des données à la révélation et de tenir compte des lumières eschatologiques surnaturelles, il devra, en outre, sans se soustraire à l'éclairage des prophéties divines, faire appel à des éléments de « prophétisme » naturel, entendons par là un analogué naturel de la prophétie, grâce auquel l'esprit essayera de deviner quelles sont les lignes de forces qui déterminent les cultures et les réalités temporelles comme telles, en quelles directions elles ont chance de s'orienter. Ici le terme de prévision conviendrait, mais à cette prévision ni le calcul exact ni le bilan du

présent ne suffisent ; un certain pouvoir de divination est requis. C'est un semblable pouvoir qu'on attend du grand homme politique et dont l'absence est si visible quand les questions principales de la politique sont débattues dans le forum public.

Ce qui distingue cette « prophétie » naturelle de la prophétie surnaturelle, c'est que celle-ci concerne les destinées ultimes de l'humanité, les choses du Royaume de Dieu et qu'étant divine elle est infaillible. Celle-là au contraire concerne le plan de la culture et n'est dotée d'aucune garantie d'infaillibilité.

6. Ceci nous amène à une nouvelle remarque. Celui qui accepte dans la foi la prophétie apocalyptique relative à la fin des temps, note J. Pieper, est capable de voir dans les événements eux-mêmes quelque chose qui s'y rapporte intérieurement. C'est cette flèche intérieure, en mouvement vers la fin, c'est cette « orientation vers la fin », qui, dans ce qui arrive concrètement, arrive à devenir visible aux yeux de celui qui a accepté l'Apocalypse comme une révélation et qui considère à partir de là la réalité historique concrète. Ainsi, sait-on que certains phénomènes sont des préfigurations et des anticipations de l'état final : telles les persécutions ou la figure du tyran. Il y a là une connaissance de type intuitif propre au croyant. L'auteur donne une remarquable analyse de ces intuitions, qu'il désigne comme un « savoir latent » ne se manifestant « qu'à l'occasion de faits historiques déterminés, où l'intuition antérieure se révèle sous la forme de la non-surprise ». Il en va comme de la connaissance du comportement des personnes qui m'entourent jetées dans une situation extrême : je n'aurais pu le prédire, « mais maintenant que je vis cette situation, je ne suis pas surpris ; sans le savoir, je m'y attendais : c'est qu'auparavant, déjà, j'avais pris conscience, dans les êtres, de quelque chose qui appartient à leur qualité la plus intime, mais qui, maintenant seulement, se manifeste comme quelque chose qui est perçu avec certitude, connu par intuition ». « C'est ainsi que, peut-être, l'Etat totalitaire du travail, du point de vue de la pensée libérale, peut sembler quelque chose d'extrêmement étonnant dans l'Europe du XX^{e} siècle, quelque chose d'inouï, d'incroyable, d'inhumain, d'imprévu ; tandis que celui qui médite sur l'histoire dans la perspective de l'Apocalypse appréhende exactement, dans ses tendances et ses structures historiques internes, cet Etat totalitaire, il y « reconnaît », sans surprise, une préfiguration atténuée de l' « Etat de l'Antéchrist » (cf. pp. 57-68).

Ce sont là des vues fécondes : mais sont-elles propres au philosophe chrétien, ou faut-il les rattacher à la théologie ou, plus généralement encore, y reconnaître l'optique du croyant ? En effet, si nous voulons maintenir la possibilité d'une philosophie de l'histoire, il faut préciser quel est l'objet d'un savoir philosophique relatif à l'histoire. Sinon, nous risquons d'avoir un philosophe chrétien qui s'intéresse à une question proprement théologique, ce qui est fort heureux, mais qui cesse d'être une activité philosophique : le philosophe alors se serait rendu compte que la philosophie n'apporte pas la réponse aux dernières questions et qu'il doit chercher plus

haut ; l'histoire appartiendrait à ces dernières questions supraphilosophiques ; l'aveu du philosophe serait qu'il n'y a pas de philosophie de l'histoire.

Cette indétermination tient, nous semble-t-il, à ce que n'est pas suffisamment marqué le fait que l'histoire a une double fin : sa fin ultime est transhistorique mais, à l'intérieur du temps et, subordonnée à cette première fin, l'histoire a une fin temporelle. Il faut souligner la distinction entre le Royaume de Dieu, l'Eglise, et la culture, qui a sa fin propre, infravalente certes, mais réelle. Il y a interférences et influences entre l'Eglise et la culture, plus précisément entre, d'un côté, le drame du salut de l'homme qui se joue dans l'opposition entre la Cité de Dieu, l'Eglise et la cité du mal, et la cité temporelle de l'autre : celle-ci n'est pas pour autant absorbée par celles-là.

C'est ainsi qu'essayant de dégager la signification spirituelle du processus de déssèchement dont est victime la philosophie (cf. pp. 70-71), J. Pieper apparaît comme un théologien qui s'ignore. Il y a, certes, une interprétation apocalyptique du destin des cultures. Ainsi on envisage leur portée théologique, leur rôle par rapport aux destinées du Royaume de Dieu. Et il y a une considération proprement philosophique, intéressée d'abord aux destinées des cultures comme telles. On peut, par exemple, se poser des questions de deux ordres à propos du communisme athée. On peut y reconnaître une figure de l'Antéchist ; on relèvera ainsi son caractère de religion, de contre-Eglise. Mais on peut encore scruter sa signification pour l'avenir de la culture elle-même. C'est à ce dernier ordre de questions que s'intéresse d'abord le philosophe de l'histoire. S'il reste que ces deux ordres ne doivent pas être isolés l'un de l'autre, ils ne doivent pas être confondus, car cette confusion risque d'entraîner de lourdes erreurs historiques.

Nous ne dirons rien sur le reste de l'ouvrage, sinon qu'il mérite d'être médité. Les commentaires de J. Pieper aux écrits de Kant sur l'histoire sont de premier intérêt. Nous n'avons retenu que quelques points relatifs à la connaissance historique. Nous les avons discutés parce qu'ils nous ont semblé atteindre au cœur du problème. La conclusion qui se dégage de ces notes paraîtra peut-être paradoxale. Nous commençons par louer l'auteur d'affirmer l'existence d'une philosophie de l'histoire, pour épier ensuite chacune de ses démarches qui semble l'entraîner dans le champ de la théologie. Ceci n'équivaut-il pas à un aveu : la philosophie de l'histoire est impossible ? *larvatus prodeo*, le philosophe de l'histoire n'est-il qu'un théologien déguisé ? Nous ne le pensons pas [1]. Mais il est simplement difficile de fixer les frontières de cette connaissance. Peut-être que l'ouvrage de J. Pieper suscitera-t-il des travaux d'épistémologie historique ? Ce serait à souhaiter.

M.-M. COTTIER, O. P.

[1] Voir plus loin, pp. 150-152.

« L'essai sur la paix perpétuelle » de Kant

L'établissement d'un traité de paix à la fois *universel*, qui rassemblerait en une fédération tous les peuples et Etats libres de la terre, et *perpétuel*, qui exclurait absolument toute clause restrictive — autrement nous n'aurions, au lieu d'un traité de paix, qu'une simple trêve —, voilà selon Kant « tout le but final du droit considéré dans les limites de la seule raison [1] ». Un tel but sera-t-il jamais joint ? Peu importe notre ignorance à ce sujet. Il suffit que le « mécanisme » de la nature nous incline à la paix perpétuelle qui n'est donc pas un terme « purement chimérique [2] », il suffit du « veto irrésistible de la raison pratique-morale : Il ne doit pas y avoir de guerre [3] », pour que nous soyons tenus de faire converger nos efforts dans ce sens.

Le langage de Kant est ici défectueux et critiquable, témoignant de l'inacceptable rupture établie par lui entre la raison spéculative et la raison pratique : « La paix perpétuelle, écrit-il, ce dernier but de tout le droit des gens, est donc sans doute une idée irréalisable [4] » ; ou encore : « La question n'est donc plus de savoir si la paix perpétuelle est une réalité ou un non-sens [5] et si nous ne nous trompons pas dans notre jugement théorétique quand nous optons pour le premier cas. » Pourtant la décision de notre philosophe est péremptoire : « Nous devons agir comme si ce qui n'est peut-être pas, était [6]. » Disons beaucoup plus profondément, d'un point de vue non plus « mécanique » mais organique, que la raison pratique,

---

[1] « Den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft », *Doctrine du droit*, conclusion de la 3e section de la 2e partie.

[2] « Auf die Art, garantirt die Natur, durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden », *Traité de la paix perpétuelle*, fin du 1er supplément.

[3] *Doctrine du droit*, conclusion de la 3e section de la 2e partie.

[4] « Eine unausführbare Idee », *Ibid.*, no 61.

[5] « Ein Ding oder Unding », *Ibid.*, conclusion de la 3e section de la 2e partie.

[6] « Als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist », *Ibid.* — Sur ce point, Kant a oscillé, et cela tient sans doute à sa manière défectueuse de poser le problème. Deux ans avant l'*Essai sur la paix perpétuelle*, il écrit, dans *La religion dans les limites de la simple raison*, 1re partie, no 3 : « Le *chiliasme philosophique*, qui espère un état de paix perpétuelle fondé sur l'union des peuples en une république mondiale, mérite,

la sagesse politique ne prescrit le *devoir* de tendre à la paix perpétuelle que *parce qu'elle voit* que c'est là une fin, un *bien honnête*, réalisable progressivement d'une manière au moins inchoative et déjà bienfaisante [1]. Ce tout dernier point d'ailleurs, à savoir qu'il convient de viser à des réalisations progressives et approchées, Kant le déclare expressément : « A défaut de l'idée positive d'une *république universelle*, il n'y a, si l'on ne veut pas tout perdre, que le succédané *négatif* d'une *alliance* permanente, constamment élargie, qui puisse nous préserver de la guerre et endiguer le torrent des instincts injustes et belliqueux, en nous laissant toutefois sous la perpétuelle menace de le voir déferler [2]. »

*

Nous venons de toucher à l'un des points essentiels qui opposent irréductiblement la politique de Kant et la politique de la *philosophia perennis*. D'une part, la « critique de la raison pure », d'autre part, la métaphysique de l'être ; d'une part, par conséquent, des impératifs aveugles et l'appel à une sorte de contrainte morale ; d'autre part, des impératifs lucides énonçant l'appel et l'attrait des fins. Rien de plus traditionnel, mais rien aussi de plus antikantien que le vers du poète : « Que fera l'âme qui a compris que le bonheur est son seul devoir ? »

Selon la *philosophia perennis*, la loi suppose que la nature humaine, même lorsque, par le péché, elle est morte à la vie de la grâce et blessée dans sa propre vie, reste, en vertu de sa destination foncière, ordonnée divinement à son épanouissement humain, comme le grain de blé à l'épi. La loi est une ordonnance de la raison, promulguée par celui qui a charge de la communauté, en vue de diriger les hommes vers leur bien commun humain. Toute sa force lui vient de ce qu'elle déclare avec compétence l'attrait du bien commun. Sa fonction première et fondamentale est donc *de commander et d'impérer, c'est-à-dire de diriger avec autorité vers le bien commun ;* elle est de rendre les hommes bons, *facere homines bonos*. Mais la marche des hommes vers le bien commun peut être entravée et contrariée par les actes mauvais et vicieux ; d'où une seconde fonction de la loi, celle *de défendre, de prohiber*. La fonction de prohiber, comme aussi celle de contraindre et de punir, ne sont que des fonctions secondaires et dérivées : le principal de la loi est ailleurs. Bref, la loi est un pédagogue,

---

tout autant que le *chiliasme théologique*, qui s'attend à l'achèvement pour le genre humain tout entier de l'amélioration morale, d'être tourné en ridicule en qualité d'extravagance, *Schwärmerei*. »

[1] Au contraire de l'*utopie*, « ce que nous appelons un *idéal historique concret* est non pas un être de raison, mais une *essence* idéale réalisable (plus ou moins difficilement, plus ou moins imparfaitement, c'est une autre affaire, et non comme œuvre faite, mais comme œuvre se faisant), une essence capable d'existence et appelant l'existence pour un climat historique donné... » Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, p. 140.

[2] *Essai*, fin du 2e article définitif.

et la mission du pédagogue est premièrement de diriger vers le bien, secondairement de prohiber, contraindre et punir.

Il est une tout autre manière de considérer la loi (nous ne parlons ici que de la loi humaine, non de la loi mosaïque ou de la loi évangélique). Son présupposé, c'est que la nature humaine est foncièrement mauvaise, livrée à la loi de la jungle et de l'entre-déchirement.

Ses partisans se recrutent parmi les théologiens de la lignée luthérienne. « Dieu, dit Luther, a voulu deux gouvernements. L'un, spirituel, agit par le Saint-Esprit, sous l'action du Christ, il fait des chrétiens et des gens pieux. L'autre est temporel, et il contient les impies et les méchants en les obligeant à se tenir tranquilles et à ne pas troubler la paix [1]. » La même vue despotique est développée par Alexandre Vinet : « L'Etat est la force de tous tenant en échec la force de chacun. L'Etat est la barrière opposée par la raison et l'intérêt général aux instincts sauvages qui grondent sourdement au fond de tous les cœurs. L'Etat, dans une même société, c'est la loi, et sa sanction pénale : d'une société à l'autre, l'Etat, c'est la guerre. L'Etat, primitivement, est donc une menace permanente et une contrainte organisée. On s'y soumet parce qu'il le faut ; on s'y soumet parce qu'à ne pas s'y soumettre il y aurait plus à perdre qu'à gagner [2]... »

Mais la doctrine d'une « nature » de soi mauvaise, que le premier effet de la loi sera de contraindre, a passé aussi chez les philosophes. Suivant Hobbes, l'humanité ne s'affranchit de l'état de nature, qui est une guerre de tous contre tous, qu'en passant à l'état civil, où les citoyens abandonnent leurs droits au profit de l'Etat, dont la volonté omnipotente devient désormais la seule source de droits.

Pour voir ce qu'une telle doctrine donnera chez Kant, qu'on lise, dans le 1er supplément de l'*Essai*, les pages où il explique que les contraintes de la nature, indépendamment des impératifs moraux de la raison pratique, suffisent à faire de bonnes constitutions politiques et de bons citoyens : « Il suffit pour atteindre à une bonne organisation de l'Etat (ce qui est certainement au pouvoir des hommes) de dresser les uns contre les autres les instincts égoïstes de l'homme, de telle façon que l'un neutralise les effets désastreux de l'autre, ou même l'annihile complètement : aux yeux de la raison, le résultat sera le même que si ces instincts n'existaient pas ; en sorte que chacun se voit contraint d'être, sinon un homme moralement bon, du moins un bon citoyen. Le problème de la constitution d'un Etat pourrait même être résolu, si étrange que cela paraisse, pour un peuple de démons (pourvu simplement qu'ils eussent l'intelligence)... Pour les Etats actuellement existants, si imparfaitement organisés qu'ils soient, on peut cependant constater que leur comportement extérieur se rapproche déjà beaucoup de ce que prescrit l'idée de droit, bien que l'âme de la mora-

---

[1] *Le pouvoir terrestre*, 1523, dans *Textes de Luther*, présentés par M. Goguel, Paris, p. 159.

[2] *L'éducation, la famille, la société*, p. 419.

lité n'y soit certainement pour rien (il ne serait pas plus vrai d'ailleurs de dire, inversement, que la bonne constitution de l'Etat est due à la moralité : c'est plutôt, au contraire, d'abord de la bonne constitution de l'Etat qu'on doit attendre la bonne formation morale d'un peuple)... » Comment ne pas voir que de telles considérations introduisent une *disjonction catastrophique* entre l'ordre juridique et politique d'une part, et l'ordre moral d'autre part ?

Dans la 1re partie de l'appendice de l'*Essai*, Kant expliquera que la politique, en tant qu'elle est l'*art* de se servir des mécanismes de la nature pour gouverner les hommes, doit être *jointe* à l'idée de droit, qui agira sur elle comme une condition restrictive ; il opposera le *politique moraliste*, qui n'admet pour principes politiques que ceux que la morale peut avouer, au casuiste ou *moraliste politique*, c'est-à-dire au politicien empiriste, qui se forge une morale selon ses désirs d'homme d'Etat ; il déclarera que la vraie politique ne peut faire un pas sans avoir auparavant rendu hommage à la morale, que si la politique est en elle-même un art difficile, jointe à la morale elle cesse d'être un art, car celle-ci tranche les nœuds que la seule politique ne pouvait défaire, que toute politique doit fléchir le genou devant le droit, que même si l'axiome suivant lequel « l'honnêteté est la meilleure politique » est hélas trop souvent démenti par la pratique [1], il reste que « l'honnêteté est meilleure que toute politique », et que ce dernier axiome est la condition absolue de la politique elle-même. Quelque nobles que soient ces déclarations, elles ne contrebalancent pas la première affirmation de Kant *juxtaposant* la politique et la morale.

Si considérable que soit la part d'art et de technique qu'elle draine, nous n'admettrons jamais que la politique soit intrinsèquement un art et une technique, non une morale, ni que l'art et la technique puissent réussir à faire une cité politiquement bonne, à transformer les démons en bons citoyens. Pour nous, « la politique purement artistique, affranchie de l'éthique — c'est-à-dire affranchie de la connaissance pratique de l'homme et de la science des actes humains, des finalités humaines et de l'agir vraiment humain — n'est plus qu'un cadavre de sagesse politique et de prudence politique [2] ». « Une perfidie n'est pas seulement une chose défendue par la morale individuelle, c'est une chose politiquement mauvaise, qui va à détruire la santé politique du corps social [3]. » Ayant admis qu'une organisation intrinsèquement étrangère à la morale peut être néanmoins politiquement bonne, et fait à Machiavel et à son pessimisme une con-

---

[1] Kant a raison en ce sens qu'il ne suffit pas d'être un honnête homme pour être expert en politique. Mais il est beaucoup plus juste de dire ici, avec Jacques Maritain qui a approfondi le problème, que « c'est le machiavélisme qui ne réussit pas ». *La fin du machiavélisme*, dans *Principes d'une politique humaniste*, New-York, 1944, p. 199.

[2] Jacques MARITAIN, *La fin du machiavélisme*, dans *Principes d'une politique humaniste*, p. 182.

[3] Jacques MARITAIN, *Religion et culture*, Paris, 1930, p. 46.

cession si radicale, Kant n'aura plus pour s'opposer au machiavélisme — et il le fait avec violence — que la ressource de superposer *de l'extérieur* la morale et les impératifs de la raison à la politique.

Nous voilà loin d'Aristote qui fondait toute la morale sur la métaphysique, et divisait la philosophie morale elle-même en trois parties : la monastique, l'économique, la politique.

*

Le premier principe de la raison pratique, qui est l'application à l'homme du principe métaphysique de la finalité : « tout agent agit pour une fin », peut se formuler de diverses manières : « l'homme doit joindre sa fin, sa fin suprême qui n'est rien de moins que Dieu », « l'homme doit s'ordonner au bien, à son bien suprême, et s'écarter du mal, *bonum est faciendum et malum vitandum* », « l'homme doit devenir (pleinement, par l'exercice de sa liberté) ce qu'il est (initialement, par le fonds de sa nature) ». A cet impératif lucide, métaphysiquement fondé, plein de réalité, Kant, qui fait ici figure d'ancêtre de la « science juridique pure » que s'efforceront de construire un Roguin et un Kelsen [1], substitue, nous l'avons dit, un impératif aveugle, de soi indépendant de tout contenu ontologique, une règle à priori et selon son langage purement formelle, c'est-à-dire un cadre pur et vide destiné à se superposer aux actions humaines pour les juger, une maxime suprême qui fait appel en dernière instance, non à la nature de l'homme et à l'attrait des fins dernières, mais à l'approbation extrinsèque de l'opinion humaine (or Pascal écrit : « C'est la force qui fait l'opinion [2] ») devant laquelle l'honnête homme est ainsi expressément invité à constamment « poser ». Cette maxime, on la trouvera rappelée dans la 1re partie de l'appendice de l'*Essai :* « Agis de telle sorte que tu puisses vouloir que ta maxime devienne une loi générale (le but pouvant être ce qu'il voudra) [3]. »

A Kant qui proclamait que l'action morale est celle qui peut être érigée en *loi universelle*, Kierkegaard opposera le *témoignage unique* d'Abraham et du chevalier de la foi, et déclarera qu'en de telles circonstances l'éthique doit être sacrifiée ou du moins « suspendue ». On a montré récemment comment cette antinomie qui oppose Kant et Kierkegaard est transcendée dans la morale thomiste : « Non seulement le héros tragique comme Agamemnon mais Abraham lui-même sacrifiant Isaac appar-

---

[1] Cette filiation est signalée par François GUISAN, *La science juridique pure, Roguin et Kelsen :* « Le positivisme de Kelsen se rattache au néo-kantisme... Kelsen a transporté le criticisme kantien de la raison pure dans les sciences morales... », Lausanne, 1940, p. 4.

[2] *Pensées*, édit. Brunschvicg, nº 303.

[3] Pour la *philosophia perennis*, le premier principe de la morale est une détermination du principe de finalité, lequel se justifie métaphysiquement (tout comme le principe de causalité). Pour Kant, le premier principe de la *morale* ne se justifie ni par la *théorétique* ni par la *téléologie :* ce sont trois parties de la philosophie dont chacune a ses principes à priori.

tient toujours à l'univers de l'éthique : Abraham, atteint en plein cœur par l'ordre personnel de Dieu et la contradiction qui le déchirait, avait encore une loi universelle et la première de toutes : Tu adoreras Dieu incompréhensible et tu lui obéiras », et il savait obscurément que, commandée par l'Auteur de la vie, l'occision de son fils n'était pas un crime. Dans chaque acte vraiment moral la loi universelle doit devenir témoignage unique en étant vitalement intériorisée ; et nos actes moraux auront pour règle tantôt la mesure de la raison, tantôt le dépassement de la raison sous la motion de l'Esprit saint : « chacun de nous peut avoir à faire le sacrifice d'Abraham et à passer la mesure de la raison sans être placé pour cela dans la situation exceptionnelle et la grandeur exceptionnelle où Abraham a été placé [1]. »

*

Nous venons de parler d'un dépassement de la règle de la raison sous la motion de l'Esprit saint. La doctrine kantienne méconnaît ce dépassement et le rend impossible. C'est son péché irrémissible, qu'un croyant ne pourra jamais lui pardonner. Tout le mystère, non pas certes déraisonnable, mais supraraisonnable de la prédication judéo-chrétienne, toute la divine transcendance des mystères de la Trinité, de l'Incarnation rédemptrice, de l'Eglise Corps du Christ, Kant les nie. Il n'y a pour lui de religion que « dans les limites de la simple raison [2] ». Il faut interpréter la révélation qui nous est donnée, c'est-à-dire lui trouver d'un bout à l'autre un sens qui s'accommode aux règles pratiques universelles d'une religion rationnelle pure... La religion rationnelle contient le principe suprême de toute interprétation scripturaire. Elle est *l'Esprit de Dieu qui nous introduit dans toute la vérité* (Jean, XVI, 13)... Tout ce que l'Ecriture peut offrir encore de contenu pour la foi historique est entièrement ramené par cet Esprit aux règles et aux mobiles de la croyance morale pure, qui seule constitue ce qu'il y a de religion véritable dans toute croyance ecclésiastique [3]. Kant suit ici Spinoza et annonce Hegel.

On s'explique dès lors la brutalité, disons le cynisme obtus et satisfait avec lequel les plus saintes maximes de l'Evangile, évacuées de leur contenu, pourront être, jusque dans l'*Essai*, empaillées de kantisme : « Cherchez avant tout le règne de la pure raison pratique, et sa *justice*, et votre but (le bienfait de la paix perpétuelle) vous sera donné par surcroît [4]. » Kant y commente l'axiome suivant lequel la philosophie est la *servante* de la théologie, en ajoutant que toute la question est de savoir « si elle précède sa dame en tenant le flambeau, ou si elle la suit en portant sa traîne [5] ».

---

[1] Jacques MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, pp. 93-98.

[2] *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793-1794.

[3] *Ibid.*, 3e partie, no 6.

[4] *Essai*, 1re partie de l'appendice. Souligné par Kant.

[5] 2e supplément, fin.

Il n'éprouve évidemment aucune difficulté à la pensée de devoir illuminer l'Evangile par sa philosophie. Pour nous, nous estimons que c'est une grande et belle tâche pour la raison de pouvoir porter, dans le monde et l'histoire, la traîne de la révélation évangélique, et que la suivante n'est jamais si belle que lorsqu'elle tient la robe de sa reine. Et nous ajouterons que si la raison fonctionne comme *servante* de la théologie, il lui reste encore à travailler *avec ses ressources propres* dans tout le champ de la philosophie chrétienne ; car plus la reine est magnanime, plus elle laisse à ses servantes la liberté d'œuvrer en outre pour leur propre compte.

« Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté » (Luc, II, 14). « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; je vous la donne, mais non pas à la manière dont le monde la donne » (Jean, XIV, 27). Cette paix divine qui est entrée dans le monde au jour de Noël pour n'en plus sortir, qui ne trouve son suprême refuge que dans le cœur des saints, mais qui rayonne pourtant au travers assez pour communiquer aux hommes une nostalgie encore inconnue et charger ceux qui la blessent d'un crime lui aussi jusqu'alors inconnu, Kant n'en a compris ni la divine transcendance, ni le rôle dans l'histoire du monde. Sa doctrine du droit « dans les limites de la simple raison », de la paix perpétuelle « dans les limites de la simple raison », de la religion naturelle « dans les limites de la simple raison », toute sa philosophie morale et sa philosophie de l'histoire n'est pas seulement une doctrine étouffante, c'est une doctrine amputée, une doctrine mensongère, qui ignore délibérément à la fois les motions divines et libératrices de la grâce et les vertiges de l'enfer, qui cohabitent et luttent dans le cœur de l'homme réel. Elle entreprend de faire une vraie morale existentielle, une vraie histoire humaine, à partir d'une notion artificielle de l'homme.

*

D'autres points seraient à redresser [1] : la dissertation de Kant sur la providence, par exemple, souffre de toutes les faiblesses de la théodicée de Leibnitz. Ce que nous avons dit suffira, croyons-nous, à situer doctrinalement l'*Essai* de Kant. Rien n'est plus instructif que de suivre dans la lumière du génie (celui d'Aristote ou de Thomas d'Aquin) les erreurs et les aberrations du génie (ici celui de Kant). Et s'il est vrai de dire, avec Pascal, qu'on se trompe non pas en suivant une fausseté, mais en ne suivant pas une autre vérité [2], ou, avec saint Thomas, « qu'il est impossible qu'une connaissance soit entièrement fausse et sans mélange de vérité [3] », comment lire l'*Essai* sans profit ? Comment ne pas ressentir une joie secrète à fréquenter une pensée pleinement persuadée de la dignité de la philosophie

[1] Pour les définitions du droit naturel, du droit des gens, du droit civil, de la loi, etc., on pourra se reporter au *Traité des lois* de saint THOMAS D'AQUIN, présenté par le R. P. Kælin, dans « Les Classiques de la Politique ».

[2] *Pensées*, édit. Brunschvicg, nº 863.

[3] II-II, qu. 172, a. 6.

et de la morale, résolue à ne faire aucune concession aux facilités de l'heure et à n'abdiquer devant aucune difficulté pratique ? « *Fiat justitia, pereat mundus,* cette maxime passée en proverbe et qui signifie en allemand : que la justice règne, dussent périr tous les scélérats que renferme le monde, est un principe de droit hardi et qui coupe tous les chemins tortueux tracés par la ruse et la violence [1]. » Le mépris de Kant contre les accommodements de l'empirisme politique, sa haine des basses manœuvres du machiavélisme, l'invitation qu'il adresse à la politique de fléchir le genou devant la morale, le paradoxe qui lui fait déclarer que la première condition de la politique c'est la maxime que « l'honnêteté est meilleure que toute politique [2] », tout cela il l'exprime dans une langue forte, hautaine, cinglante, orgueilleuse, dont les formules sont faites pour s'imprimer dans les mémoires. Mais ces formules sont fallacieuses : elles méconnaissent la vraie nature du droit et de la politique. Et elles sont monstrueuses : elles ambitionnent de supplanter l'Evangile.

Fribourg, 27 mai 1948

P.-S. — Dans son beau livre *Man and the State*, Chicago, 1951, *L'homme et l'Etat*, Paris, 1953, Jacques Maritain pose en ces termes, au dernier chapitre, le problème de l'unification politique du monde : « Le problème d'une organisation authentiquement politique du monde n'est pas autre chose que le problème d'une paix durable ou permanente. Et en ce sens nous pourrions dire que *le problème d'une paix durable est simplement le problème de la survivance des peuples*, entendant par là que l'humanité est aujourd'hui en présence de l'alternative : *ou une paix permanente ou un sérieux risque de destruction totale...*

« Ce que je voudrais chercher ce sont les raisons d'une telle alternative. *Le fait fondamental est l'interdépendance désormais incontestable des nations*, fait qui n'est pas un gage de paix, comme on a souhaité de le croire un moment, mais bien plutôt un gage de guerre : pourquoi ? Parce que cette interdépendance des nations est essentiellement une interdépendance économique, et non pas une interdépendance politiquement consentie et voulue,

---

[1] *Essai*, 1re partie de l'appendice.

[2] Kant ne touche pas et ne peut pas toucher le fond du problème. « En face de toute tentation de machiavélisme, c'est-à-dire de toute tentation d'obtenir le succès et le pouvoir par le moyen du mal, la conscience morale répond : il n'est jamais permis de faire le mal pour que quelque bien soit... C'est là une réponse donnée par l'éthique *personnelle* à une question posée par l'éthique *politique :* elle transcende la question, comme la personne au regard de sa destinée éternelle transcende l'Etat ; elle coupe court à la question, elle ne la résout pas. » La question qui reste à résoudre est celle-ci : l'honnêteté est-elle *politiquement* plus faible que la fourberie et la violence ? Cf. Jacques MARITAIN, *La fin du machiavélisme*, dans *Principes d'une politique humaniste*, pp. 195-199.

et politiquement établie ; en d'autres termes, parce qu'elle résulte d'un processus purement technique ou matériel, non d'un processus simultané d'ordre authentiquement politique ou rationnel...

« Un autre facteur doit être mis en ligne de compte, dont le rôle est central dans le développement de cette alternative : paix permanente ou risque sérieux de destruction totale... Ce facteur est l'*Etat moderne, avec sa fausse prétention à être une personne, une personne supra-humaine*, et à jouir, en conséquence, d'un droit de souveraineté absolue... Hegel n'a pas inventé l'idée de l'Etat-personne-surhumaine, mais il lui a donné sa pleine expression métaphysique... Quand l'idée fausse dont nous parlons en arrivera à développer toutes ses potentialités, l'ordre naturel des choses sera renversé : l'Etat ne sera plus au service des hommes, les hommes seront au service des fins particulières de l'Etat... Les Etats modernes, en ce qui concerne les relations internationales, agissent dans une sorte d'espace vide, comme des entités suprêmes, adamantines, transcendantes et absolues... »

On voit combien l'horizon kantien restait étroit.

Fribourg, le 13 mai 1954

CHARLES JOURNET

Sur les origines du monde[1]

C'est le livre que tout homme cultivé, désireux d'être au courant des recherches des diverses sciences touchant aux origines, pouvait souhaiter. Les problèmes de l'univers, de la vie, de l'homme y sont traités surtout du point de vue de la science, dont l'auteur nous rapporte les acquisitions, les hypothèses, les difficultés, les espoirs, puis de la philosophie, et, quand il y a lieu, de la théologie. Les divisions sont parfaitement claires. L'exposé est toujours serein. Pas de polémique, ni même de passion. Seulement une grande application à discerner la vérité à chacun des plans où elle est saisissable, et la certitude que, même quand ses connexions nous échappent, elle ne peut se contredire elle-même d'un plan à l'autre.

1. L'univers

Au sujet des origines de l'univers, on rappelle la position de saint Thomas : « Du point de vue de la philosophie, il n'y a nécessité logique ni d'un commencement du monde, ni d'un passé indéfini de l'univers. Aucun des deux schémas n'est contradictoire » (p. 34). La philosophie conclut nécessairement à la *création* du monde. Mais Dieu a-t-il créé depuis toujours, ou le monde a-t-il eu un premier instant ? C'est la révélation qui permet de répondre *non* à la première question, et *oui* à la seconde. La théorie de l'expansion de l'univers à partir d'un « atome primitif » se donne d'emblée un premier état de l'univers sans pouvoir se prononcer sur ce qui a précédé, p. 48. L'argument qu'on peut tirer de la *croissance de l'entropie* dans notre univers est réduit à ses justes proportions :

> Cette argumentation n'est pas décisive, car on ne peut en sûreté étendre le principe de dégradation au monde pris dans son entier ; nous n'en connaissons aujourd'hui qu'un fragment, à partir duquel il nous est impossible de recomposer avec certitude soit le système de l'espace et des corps qui l'emplissent, soit l'évolution de leur ensemble à travers les temps. Les cosmogonies à passé fini peuvent être les plus probables, mais aucun raisonnement scientifique *rigoureux* ne permet d'éliminer les autres. C'est d'ailleurs à un autre ordre de pensée qu'appartient la question même du commencement.

---

[1] M. Grison, professeur au Séminaire Saint-Sulpice, *Problèmes d'origines, L'univers, les vivants, l'homme*, Letouzey et Ané, Paris, 1954, 310 pages, avec deux dépliants, des planches et de nombreuses figures.

> Il reste néanmoins ceci : que la science éveille l'idée d'une *histoire* du monde — qu'elle paraît abolir la conception ancienne de rythmes immuables indéfiniment répétés — que la marche de l'univers semble être de direction définie et irréversible — et que dès lors il y a une certaine correspondance entre nos *probabilités* scientifiques actuelles et l'idée d'un monde aux énergies toujours puissamment actives, parce que d'abord il fut doté de surabondantes réserves, lorsqu'il commença dans le temps, p. 50.

Nous rejoignons ainsi la page si nette d'*Approches de Dieu :* « On peut penser que la science moderne — parce que, tout en restant *science*, et ne devenant pas histoire, elle a néanmoins introduit dans sa connaissance de la nature la dimension du développement historique, et conçoit le monde comme un univers en expansion évoluant à partir d'un état primitif et soumis à une sorte de vieillissement (dont le principe de l'accroissement de l'entropie est le symbole le plus frappant) — incline la philosophie à tenir pour probable que le monde (que le philosophe sait *créé*) a eu un *premier commencement ;* la science moderne fournit en tout cas à notre imagination un cadre beaucoup plus favorable à cette idée du premier commencement du monde que n'était l'univers stationnaire de la science grecque. Pourtant, ce qui demeure essentiel au regard de la philosophie, et dans l'ordre des assertions de la raison, c'est seulement la certitude strictement démontrable que le monde est *créé :* même s'il avait existé depuis toujours, il serait *depuis toujours* causé dans la totalité de son être par la Cause première transcendante — autrement dit créé, ou produit *ex nihilo* dans l'existence [1]. »

2. *La vie*

1. Que les vivants soient *irréductibles à l'inanimé* « en ce fond d'eux-mêmes qui est l'objet de la philosophie », cela conduit tout droit à la notion d'une « forme » qui ordonne en eux les phénomènes physico-chimiques et les fait converger au maintien et à la reproduction de l'organisme.

> Que le savant donne un jour, au plan qui lui est propre, une explication complète du vivant, sa démarche ne peut rendre illégitime celle du philosophe ; à un autre niveau de connaissance, celui-ci pose à bon droit l'existence d'un principe qui fait « être tel » l'organisme vivant : c'est là conception classique en philosophie de la nature ; l'hylémorphisme qu'elle propose est assez souple pour s'accorder avec tout progrès de la science, p. 76.

L'auteur examine longuement, du point de vue scientifique, la question de la *génération spontanée* [2], dont on sait que, si elle était un jour *scientifiquement* établie, elle ne signifierait d'aucune manière, *pour le philosophe*, que l'inanimé produit la vie, que le moins produit le plus, *par lui seul et sans le concours d'aucune cause transcendante.*

---

[1] J. MARITAIN, *Approches de Dieu*, p. 51.

[2] Voir aussi, sur les expériences de Pasteur, Nova et Vetera, 1951, n° 3, p. 225.

2. Un problème est posé par les *virus cristallisables :* s'ils cristallisent, ils semblent appartenir au monde inanimé ; s'ils se reproduisent par assimilation, ce sont des vivants. Voici la réponse de l'auteur :

> Quelle conclusion peut-on tirer soit des virus cristallisables, qui semblent appartenir à deux ordres, soit de l'ensemble de ces organismes aux structures simplifiées, autres virus et bactériophages ? Représentent-ils des jalons sur un chemin ascendant, le long duquel la matière serait progressivement passée de l'inanimé au vivant, acquérant une architecture de plus en plus complexe ?
>
> Cette interprétation se heurte à une difficulté très grave : les bactériophages et virus connus de nous sont des parasites ; tels quels ils ne peuvent donc être antérieurs aux vivants de plus grande dimension aux dépens desquels ils se développent. D'où viennent-ils ? On a remarqué leur ressemblance avec les gènes, ces molécules qui, dans les noyaux des cellules vivantes, déterminent les propriétés héréditaires. Il est possible qu'une des origines à assigner aux bactériophages et virus soit la dégradation d'une bactérie sous l'influence du parasitisme : dans les virus cristallisables et peut-être même dans les bactériophages, cette bactérie aurait été réduite à une seule molécule de nucléoprotéide, essentiellement dotée d'un pouvoir assimilateur et reproducteur.
>
> S'il en est ainsi, ces corps ne représentent pas, dans l'histoire de la vie, les intermédiaires réels entre le monde inanimé et le monde des organismes. Cependant leur existence rend concevable une série de termes à travers lesquels les propriétés vitales se seraient peu à peu développées et affirmées, p. 94.

On se rappelle peut-être qu'Emile Guyénot creusait plus avant. Dans *Deux problèmes insolubles de la biologie transformiste* [1], il signalait, dans chaque cellule, la présence de *mitochondries* qui « augmentent de masse en restant semblables à elles-mêmes, puis se divisent en deux, chaque fois que la cellule qui les contient va se diviser elle-même. *Elles présentent la propriété d'assimilation : personne ne songe cependant à considérer ces constituants normaux de la cellule comme des êtres vivants.* La même remarque peut être faite au sujet d'autres organites de la cellule, les *dictyosomes*, qui sont aussi capables de s'accroître et de se diviser. La même propriété appartient aux *gènes*, ces molécules des chromosomes qui sont les agents de l'hérédité. Chaque gène est une grosse molécule, très stable, qui double de masse puis se divise en deux à chaque division cellulaire... Malgré cet accroissement, le gène garde sa constitution spécifique... *Ces gènes sont des molécules qui assimilent ; ce ne sont pas pour autant des êtres vivants* [2]. »

Mais alors comment caractériser la vie ? Voici la réponse du savant biologiste : « La véritable caractéristique des êtres vivants est leur *organisation*, qui est la conséquence d'une hétérogénéité de constitution. Le plus simple organisme contient de nombreuses substances qui ont chacune un rôle à jouer dans la vie de l'ensemble. C'est cette division du travail physiologique, la spécialisation des parties, leurs corrélations d'où résulte la vie du tout, qui représentent l'essentiel de l'organisation et le véritable critère

---

[1] Genève, 1950 ; voir Nova et Vetera, *fasc. cité*, p. 221.

[2] Les soulignements sont de nous.

de l'être vivant... La plus humble bactérie comprend des protéines, des nucléoprotéides, des enzymes, des sucres, substances qui ont chacune leur rôle à jouer dans l'ensemble [1]. »

On sait que le feu apparaissait aux anciens comme une substance assimilatrice. Ils ne le regardaient cependant pas comme un vivant. Ils définissaient les vivants des « êtres qui sont mus de par eux-mêmes, non ceux qui sont mus par d'autres » (S. Thomas). Le feu agit non sur lui-même, mais sur les corps combustibles pour les changer en lui ; la plante, au contraire, agit sur elle-même et au-dedans d'elle-même pour produire un germe (S. Thomas). Cela suppose une certaine maîtrise, une certaine prise en mains de sa destinée, une certaine autonomie, qui témoigne d'une dénivellation dans la ligne de l'être. Pas de mouvement vital sans une hiérarchie fonctionnelle de parties hétérogènes, bref sans organisation. Les vivants, disait Aristote, sont *anoméomères*, c'est-à-dire *organiques* [2]. Disons que la vie se définit une *assimilation* (genre) *organisatrice* (différence spécifique).

3. C'est faute de reconnaître la place légitime qui revient aux sciences, à la philosophie, à la révélation, que la découverte de l'apparition progressive des vivants a pu conduire, dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, à un évolutionnisme athée [3]. Le XX^e^ siècle devait contribuer à dissiper cette équivoque, pp. 104-105. L'auteur nous transcrit les hésitations navrantes de Darwin :

> Une autre cause de croyance en l'existence de Dieu m'impressionne par son poids. Elle provient de l'extrême difficulté ou plutôt de l'impossibilité de concevoir l'univers prodigieux et immense, y compris l'homme et sa faculté de se reporter dans le passé comme de regarder dans l'avenir, comme le résultat d'un destin ou d'une nécessité aveugle. En réfléchissant ainsi, je me sens porté à admettre une Cause première, avec un esprit intelligent, analogue sous certains rapports à celui de l'homme, et je mérite l'appellation de déiste. Cette conclusion était fortement ancrée dans mon esprit, autant que je puis me le rappeler, à l'époque où j'écrivais l'*Origine des espèces*, et c'est depuis cette époque que cette conviction s'est graduellement affaiblie, avec beaucoup de fluctuations. Mais alors s'élève un doute : cet esprit de l'homme, qui, selon moi, a commencé par n'avoir pas plus de développement que l'esprit des animaux les plus inférieurs, peut-on s'en rapporter à lui lorsqu'il tire d'aussi importantes conclusions ? pp. 112-113.

Ebloui par ses propres découvertes, ce grand chercheur n'arrivait pas à embrasser, dans le regard de son esprit, des lumières de différents plans.

---

[1] *Ibid.*, p. 222. Selon E. Guyénot, la mosaïque du tabac doit être rangée, non parmi les « virus vivants », mais parmi les « virus chimiques ». *Ibid.*, p. 223.

[2] *Ibid.*, p. 227.

[3] Le conflit entre la science et la foi est antérieur. La Sorbonne ayant, le 15 janvier 1751, condamné 16 propositions tirées de la *Théorie de la Terre*, et exigé rétractation, Buffon s'inclina et déclara qu'il croyait « très fermement tout ce que l'Ecriture rapporte de la création ». Mais il confiera à Hérault de Séchelles : « Il faut une religion au peuple... Quand la Sorbonne m'a fait des chicanes, je n'ai fait aucune difficulté de lui donner toutes les satisfactions qu'elle a pu désirer : ce n'est qu'un persiflage, mais les hommes sont assez sots pour s'en contenter. » Cf. Emile GUYÉNOT, *Les sciences de la vie aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, 1941, p. 357.

Il est évident qu'il faut distinguer la doctrine de l'*évolution* de celle du *transformisme matérialiste*. On peut être partisan de la première et adversaire du second. Ainsi E. Guyénot : « L'idée générale d'évolution, introduite par Buffon puis Lamarck, n'a rien perdu de sa solidité. Aucun naturaliste ne saurait mettre véritablement en doute une transformation historique de la vie dans laquelle l'homme a sa place naturelle. » La paléontologie, l'anatomie, l'embryologie comparée, la constatation de la variabilité actuelle des espèces apportent des données convergentes. « Pour toutes ces raisons, nous devons considérer comme solidement fondé le concept de l'évolution des êtres vivants. Les difficultés commencent dès qu'il s'agit de préciser le point de départ et les grandes étapes des transformations... Les plus anciennes archives de la vie sont à jamais perdues... Nous ne saurons vraisemblablement rien sur cette évolution primitive et hypothétique, d'où seraient sortis les principaux embranchements du règne animal[1]. »

Telle est bien la pensée de notre auteur :

> Si le mécanisme de l'évolution reste encore mal connu, l'idée même d'un enchaînement des espèces domine actuellement toutes les recherches. Des obscurités demeurent, et la science doit nuancer l'étendue de ses certitudes, mais elle ne peut se détacher de la vaste perspective d'où elle voit les vivants former une série mouvante, à travers des centaines de millions d'années, p. 115.
>
> Sans doute, ignorons-nous par quelles synthèses, au cours de ses premières démarches, la vie a différencié ses embranchements ; cependant, de jour en jour, la science voit se préciser les intuitions premières des théoriciens sur les liens de dépendance entre les espèces, p. 152.
>
> Sur le plan scientifique, les idées des grands théoriciens restent toujours en question : il paraît difficile de mettre totalement hors de cause celles de Lamarck ; depuis Darwin, place est faite à la sélection naturelle dans l'explication du monde vivant ; quant à l'idée de mutation, elle ne cesse de s'imposer à la recherche. Le mécanisme de l'évolution présente de multiples aspects : la science s'efforce de les définir et de fixer leur importance relative ; elle n'est pas encore parvenue à en faire une synthèse assurée, p. 153.

Il s'inspirera d'une image bergsonienne pour résumer ses vues :

> On pourrait se représenter la vie comme un pouvoir d'ascension : utilisant les mécanismes naturels, elle réalise, au cours de centaines de millions d'années, des types de plus en plus élevés d'organisation. Des groupes entiers disparaissent, relayés par d'autres mieux adaptés ; les espaces vides se peuplent, grâce à des interventions nouvelles ; dans les vivants, l'ordre fonctionnel devient unité plus parfaite. Ainsi, à travers tâtonnements et échecs, la vie s'exprime-t-elle en reflets de plus en plus achevés de Celui qui est l'Unité absolue et auquel tout être tend à s'assimiler, p. 172.

4. A bon droit, on fait remarquer, du point de vue philosophique, que le rôle de la puissance active productrice de l'évolution simplement biologique est de réaliser ou de *faire passer à l'acte les puissances passives de la matière*. On ne devra donc pas parler de « création » des formes vivantes, mais de leur « éduction à l'acte », à partir de la matière première, p. 166.

---

[1] Nova et Vetera, *fasc. cité*, pp. 230-231.

Même ceux qui résistent à l'idée d'évolution, et qui soutiennent l'idée d'une série d'apparitions soudaines des vivants ne devraient pas parler en propre de « créations successives ». Ce qu'on devra préciser, c'est que, le plus ne pouvant sortir du moins, chaque fois qu'il y aura dénivellation, passage de la matière inanimée à la vie, de la vie à la sensation, il faudra faire appel à l'apport d'un agent supérieur. En d'autres mots, la puissance passive de la matière sera, soit naturelle, soit obédientielle. Saint Augustin écrivait que les raisons causales déposées dans le monde contiennent leurs effets soit ordinairement, comme la plante naît d'un germe, soit miraculeusement, comme l'eau devenue vin à Cana. Il ajoutait que Dieu a fait l'homme en deux fois, une première fois en créant le monde, une seconde fois en le tirant du limon de la terre [1].

5. Est-il question de la *finalité en biologie*, il faudrait distinguer tout de suite la *finalité interne* et la *finalité externe*. La première, qui relève de la philosophie, est infaillible ; le principe « tout agent agit pour une fin », « la puissance est ordonnée à l'acte », ne souffre aucune exception. La seconde consiste dans une heureuse convergence de séries causales : de ce point de vue, au plan des causes secondes, le biologiste constatera, dans l'histoire de la vie, un étonnant mélange de rencontres hasardeuses et de merveilleuses préadaptations. Comme, au total, le niveau de la vie n'a cessé de s'élever sur la planète, il ne pourra s'empêcher de conclure à un téléfinalisme.

> Peut-on déceler dans le monde vivant, tel que le présente l'évolution biologique, une finalité, des séries de moyens unifiés par le terme vers lequel elles s'orientent ? La philosophie de la nature doit retenir ici deux groupes de faits.
>
> Les uns limitent pour le moins les vues finalistes. Les organismes comportent de l'inutile ou même du nuisible... La vie paraît simplement exploiter les possibilités qu'elle rencontre, user des matériaux qu'elle trouve sur son chemin, envahir les milieux qui s'offrent à son expansion, selon les contingences de son histoire. De plus, les lignes générales de cette histoire ne présentent nullement une montée continue : on pense aux espèces éteintes, aux régressions diverses des membres, de la taille, à celles que produit le parasitisme. La vie a ses échecs et ses retombées.
>
> Cependant, le plus vaste ensemble de faits rend la finalité manifeste dans le monde biologique. Tout organisme vivant pourrait être pris comme exemple de réseau coordonné, au service d'une autonomie. Il constitue, dans sa complexité, une unité fonctionnelle, hautement intelligible. L'évolution a réalisé des structures constantes, extrêmement délicates, où de multiples réactions assurent l'équilibre, la régulation, la permanence de l'individu. Tel est le fait essentiel, de la plus vaste portée, que précisent incessamment les études de détail, pp. 168-169.
>
> Même limitée et imparfaite, puisque la finalité existe, elle pose un problème métaphysique... Si l'univers des vivants a son intelligibilité, c'est que d'abord un esprit l'a marqué, p. 171.

On résumerait ces vues en disant, avec Bergson, que la vie « monte en gerbe ».

---

[1] Nova et Vetera, 1953, nº 4, p. 288.

3. *L'homme*

1. L'encyclique « *Humani generis* » sépare nettement le problème de l'origine de l'âme de l'homme de celui des *origines de son corps*. L'omission de cette distinction capitale par les premiers théoriciens de l'évolution explique pour une part les défiances et les réactions initiales du magistère ecclésiastique. Certains ouvrages de catholiques, envisageant avec faveur l'hypothèse de l'origine du corps de l'homme par évolution, furent d'abord désavoués :

> Le problème exigeait plus mûr examen soit de la part de la science, qui ne possédait pas tous les indices relevés aujourd'hui, notamment par les paléontologistes — soit de la part de l'exégèse catholique, qui, sous l'autorité de l'Eglise, devait explorer et établir en quel sens les premiers chapitres de la Genèse appartiennent au genre historique. Peu à peu, place fut faite à l'hypothèse suivant laquelle, la création immédiate de l'âme étant fermement maintenue, Dieu se serait servi d'une matière déjà vivante pour en faire le premier homme, p. 256.

Voici le passage où l'auteur unit l'hypothèse d'une évolution, et la doctrine de la « création spéciale de l'homme » par Dieu :

> Quant au corps du premier père, s'il procéda, comme le suggèrent les indices relevés par la science, d'une matière déjà existante et vivante, il ne devint corps d'homme que par création et infusion de l'âme... Qu'il y ait *au point de vue biologique*, ressemblance entre un Anthropoïde et l'Homme, soit ; mais l'identité rigoureuse de structure entre deux êtres de nature différente est difficilement acceptable... Créée par Dieu, l'âme du premier homme, par son infusion dans une matière vivante, par son insertion dans le cours de l'évolution biologique, y aura établi les conditions organiques de son propre exercice, aura façonné un corps nouveau..., p. 264.

2. Comment imaginer le *tableau généalogique de l'homme?*

a) Il est impossible aujourd'hui de tracer la descendance des diverses races humaines. Cependant on s'accorde en général, parmi les savants, à faire sortir l'humanité actuelle, non point de plusieurs « groupes » parallèles de primates ou anthropoïdes (*polyphylétisme*), mais d'un « groupe » initial unique (*monophylétisme*) :

> Du point de vue scientifique, il est plausible d'assigner aux groupes humains une même base humaine de départ ; d'une région à l'autre, des migrations se seront produites au cours des dizaines de millénaires de la plus ancienne préhistoire, et les types humains se seront différenciés suivant des lignes que nos connaissances très fragmentaires ne nous permettent d'ailleurs pas de définir, p. 274.

b) Le *monogénisme*, qui rattache toute l'humanité à un seul « individu » par voie de génération — à l'encontre du *polygénisme*, qui imagine, à l'origine de l'humanité plusieurs couples humains —, tranche une question d'un autre ordre. Si nous l'affirmons, c'est au nom de la révélation. Quelles sont, sur ce point, les indications actuelles de la science ?

> Elle ne saurait apporter de certitude. La paléontologie s'intéresse à des ensembles, sur lesquels seule elle a des documents ; d'ordinaire, elle ne peut pas même atteindre les groupes restreints et très localisés qui sont à l'origine des types nouveaux ; *a fortiori* est-elle incompétente en face d'un problème d'individu. Tout au plus la biologie remarque-t-elle qu'une espèce peut commencer par un très petit nombre de mutants ; c'est là une indication d'ordre statistique, mais elle ne résout pas de façon précise le problème posé. Il faut donc conclure simplement que la science fait place au monogénisme : à son point de vue, il est plausible et acceptable. Si la révélation demande qu'il soit admis, c'est que les valeurs d'unité qu'il implique s'intègrent dans un ordre religieux et moral : or Dieu qui a établi cet ordre, nous en a fait connaître la structure, p. 274.

c) D'un premier homme sont sortis tous les hommes. Selon les vues de la paléontologie et de la préhistoire, ce serait par voie de bifurcations et de vagues successives, aboutissant d'abord d'une part aux Préhominiens (où il faudrait ranger le Pithécanthrope et l'Homme de Java, le Sinanthrope, l'Africanthrope), d'autre part et postérieurement à l'Homme de Néan-, dertal, qui à son tour disparaîtra, puis, enfin, au paléolithique supérieur à l'Homo Sapiens, d'où résultent, par éparpillement en éventail, les races actuelles. La raison, dont on voit des signes dans l'emploi du feu, l'outillage, les sépultures serait présente dès les Préhominiens, mais ne s'épanouirait qu'avec l'Homo Sapiens. A placer ainsi Adam au principe d'une chaîne qui remonte dans le passé jusqu'au Pithécanthrope, on fait l'économie de l'hypothèse d'humanités antérieures à Adam et éteintes avec son apparition. La seule difficulté sera dès lors de concilier les données de la révélation sur la dignité du premier homme et celles des sciences préhistoriques. Voici la réponse de l'auteur :

> Somme toute, on ne voit pas d'incompatibilité de droit entre les deux groupes de données suivantes attribuées au premier homme : d'une part, un type physique différent du type actuel, plus primitif, mais nullement dégénéré, et un potentiel d'évolution technique non encore déployé ; d'autre part, avec le bénéfice d'une assistance divine en ses premières étapes dans le monde, la possession par Adam d'une vie intérieure, la connaissance de Dieu et de l'ordre moral, le sens de l'unité familiale et de la responsabilité du premier père de tous les hommes : lumières qui ne dépendaient pas seulement du don naturel de l'intelligence, mais d'une intervention gratuite du Dieu révélateur..., p. 282.

On aura remarqué l'expression : « un type physique différent du type actuel, plus primitif, mais nullement dégénéré ». On pourra dès lors demander : les Néandertaliens, les Préhominiens qui ont été retrouvés, sont-ils des primitifs ou des dégénérés ?

On voit l'ampleur et l'importance des problèmes abordés par l'auteur ; on appréciera la qualité et la sagesse des réponses qu'il propose, et on lui en saura gré. Signalons trois critiques de détail. Tout d'abord, pourquoi ne pas marquer expressément, dès le début, entre les *sciences* et la *métaphysique*, la place de la *philosophie de la nature*, à laquelle le livre devra si souvent se référer ? La seconde critique concerne l'insuffisance de la défi-

nition de la *magie*, p. 230 ; l'auteur semble ignorer la lumière apportée dans cette question capitale par l'étude *Signes et Symboles* de J. Maritain [1]. La troisième concerne l'affaire de Galilée : il est vain de vouloir prétendre que le décret qui condamnait les *doctrines* de Galilée comme hérétiques n'était pas *doctrinal*. Il était *doctrinal, magistériel*, mais émanait du pouvoir juridictionnel *canonique et faillible*, non du pouvoir juridictionnel *déclaratif et infaillible* de l'Eglise.

CHARLES JOURNET

[1] *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, ch. 2. Nouvelle édition sous presse.

Bibliographies

PAUL CLAUDEL, *Le Soulier de Satin.*

Dom Walter Willems, O. S. B., a déroulé le fil d'Ariane réunissant toutes les scènes du *Soulier de Satin* (Paris, Desclée de Brouwer, 2e édition). Voici, au hasard, quelques textes de Paul Claudel lui-même :

Mon exil ne cessera pas, tant que je suis privé de toute la terre !

Ah, ce n'est plus Florence dont je suis altéré, ce qui m'a mis en marche dès l'enfance, ce qui me dresse maintenant et qui me rassemble,

C'est la passion de l'Univers ! (Ode sur Dante.)

... Un poème qui ne sera plus l'aventure d'Ulysse parmi les Lestrygons et les Cyclopes, mais le poème de l'homme enfin, par delà les causes secondes, réconcilié aux forces éternelles,

La grande voie triomphale au travers de la Terre réconciliée, pour que l'homme soustrait au hasard s'y avance... (La Muse qui est la grâce).

Mon désir est d'être le rassembleur de la terre de Dieu ! Comme Christophe Colomb quand il mit à la voile,

Sa pensée n'était pas de trouver une terre nouvelle,

Mais, dans ce cœur plein de sagesse, la passion de la limite et de la sphère calculée de parfaire l'éternel horizon (La Maison fermée).

J'ai travaillé à ce livre pendant cinq ans. C'est le résumé de toute mon œuvre poétique et dramatique. J'y développe la vie d'un conquistador de la Renaissance. Je considère la Renaissance comme l'une des périodes les plus glorieuses du Catholicisme, celle où l'Evangile termina ses conquêtes dans l'espace et dans le temps, où, attaquée dans un petit coin par les hérétiques, l'Eglise se défend avec l'Univers, où les humanistes retrouvent l'Antiquité, pendant que Vasco de Gama retrouve l'Asie, que Christophe Colomb voit un monde nouveau jaillir pour lui du sein des eaux, que Copernic ouvre la bible du ciel, que Don Juan d'Autriche refoule l'Islam, que le Protestantisme est arrêté à la Montagne Blanche et que Michel-Ange élève la coupole de Saint-Pierre (cité par J. Madaule).

J'ai composé surtout là-bas (au Japon) Le Soulier de Satin, *énorme drame de quatre journées, mélange incongru de bouffonnerie, de passions et de mysticité et qui touche à des points assez obscurs de l'âme et de la pensée. Si je publie ce livre, ce sera seulement à quelques exemplaires qui seront confiés aux archives de l'amitié... J'ai dû récrire complètement la troisième journée qui avait péri, avec nombre d'autres manuscrits, dans l'incendie de mon ambassade... La forme du* Soulier de Satin *est celle des drames de Calderon et de Shakespeare que j'ai toujours beaucoup admirés. Shakespeare, dans ses dernières pièces employait un système d'actions conférentes qui se rapprochaient l'une de l'autre comme les mots établissent des accords entre eux du seul fait de leur juxtaposition. Ces choses n'ont pas forcément entre elles d'enchaînement logique ou mécanique. C'est une trame composée d'un fil bleu, d'un fil rouge, d'un fil vert qui, sans cesse, paraissent et disparaissent. Ç'a été une vraie joie, un vrai soulagement pour moi de m'éloigner autant que je le pouvais des patrons de l'art* classique français *ou, du moins, de la manière dont les pontifes d'aujourd'hui se les représentent (12 avril 1925,* cité par Lefèvre).

Je ne puis m'empêcher de penser que l'entreprise de Dante a été non seulement légitime, mais bienfaisante... Si les hommes entretiennent une espérance et si nous continuons à leur dire que sa réalisation ne peut prendre aucune des formes qu'ils pensaient qu'elle pourrait prendre, à la fin, ils feront volte-face et déclareront que l'espérance elle-même est illusoire. Telle semble être actuellement la conséquence de notre démolition du paysage d'une vie future à la place duquel nous n'avons rien mis que le vide... C'est pour avoir tenu en mépris une partie de l'œuvre de Dieu, ces nobles facultés qui sont l'imagination et la sensibilité auxquelles certains fous auraient voulu ajouter la raison elle-même, que la religion vient de traverser la longue crise dont elle commence à peine de sortir. Cette crise qui a atteint le Dix-Neuvième siècle n'était pas surtout une crise de l'intelligence... Je dirais plutôt qu'elle a été le drame d'une imagination à jeun (Introduction à un poème sur Dante).

Vous êtes contents que l'on vous ait montré une pièce où deux êtres appelés l'un vers l'autre par les affinités les plus intimes et

les plus profondes de leur nature morale et physique (ça arrive!) se voient cependant inexorablement séparés, par quoi? par un sacrement, jumeau de celui de l'Ordre, le Mariage. Et ce sacrement, à l'imitation du lien qui rejoint Jésus-Christ à son Eglise, il sort de nous, il n'est pas fait d'autre chose que d'un consentement par nous-mêmes une fois donné pour toute la durée de la vie et qu'il est impossible de retirer, tout effort dans ce sens n'aboutissant qu'à la mutilation et au découronnement de ce qu'il y a en nous non seulement de plus noble, mais de plus substantiel. Dieu a voulu que l'homme et la femme soient capables de s'unir l'un à l'autre pour leur salut respectif au-dessus de la chair, qu'ils soient capables de s'administrer l'un à l'autre pour toute la durée de leur vie terrestre sa très sainte Volonté. Mais ces deux autres qui par respect, disons plutôt par réalisation *profonde du sacrement qui l'un à l'autre les interdit, se sont dit* non *l'un à l'autre en cette vie — est-ce qu'eux aussi en un sacrifice sublime n'ont pas été l'un à l'autre la source d'un honneur, d'une réalisation inextinguibles? est-ce qu'ils cesseront d'être l'un par rapport à l'autre, pour l'éternité, en position de causes? est-ce qu'ils n'ont pas ensemble coopéré à leur vocation essentielle? est-ce qu'ils ne sont pas œuvre l'un de l'autre, en un mot est-ce qu'il n'y a pas entre eux un véritable mariage dont la forme est non pas un* oui, *mais un* non, *un refus donné à la chair dans l'intérêt de l'étoile? Et la conséquence bénéfique de ce refus qui est un consentement, un consentement à l'étoile, ne s'arrête pas aux deux êtres qui en ont été participants, elle se propage autour d'eux en ondes infinies, les voilà qui sont devenus une source inépuisable d'anneaux. Car le bien compose et le mal ne compose pas. Tristan et Yseult s'engloutissent dans un néant stérile. Mais Rodrigue a créé un monde et Prouhèze a créé Rodrigue. L'amour par-dessus l'Océan entre les deux mondes a créé un désir et un lien. Un lien qui, je le sens, comme celle de Rodrigue devant Mogador, « retient » sur ce papier « ma nef appesantie ». Ce mystère de l'amour, à un certain degré de violence, entre l'homme et la femme, est-il hors de propos d'y attarder ma contemplation?... Le leçon divine n'est pas uniquement de bénignité, de paix, de douceur, de sentiments contenus et amortis... Et certes quand il a plu à une miséricordieuse Providence de nous remettre le moyen de nous faire les uns aux autres du bien, et non pas seulement un bien matériel, mais quelque chose qui va à notre salut éternel (ainsi Ochiali dans le* Soulier *qui force Prouhèze à s'apercevoir qu'elle est la clef du sien), il ne s'agit pas toujours d'une huile lente et persuasive. Que dit le Cantique?* Fortis ut mors dilectio... (Commentaire du Cantique).

Les *Mémoires improvisés,* qui apportent de précieuses lumières sur la genèse du *Soulier,* précisent que la rencontre de Rodrigue et de Prouhèze donne l'ébranlement initial à ce drame dont la scène est le monde :

Le drame empoignant de Partage de Midi *a trouvé sa conclusion, et c'est là la principale raison, la principale explication du* Soulier de Satin, *montrant que ces souffrances, que ces insatisfactions étaient en somme une bonne chose, comme dit le Prologue du* Soulier de Satin... *C'est comme une pierre jetée dans l'eau, qui produit des ondes de plus en plus étendues. La pierre, je crois bien que c'est ce sentiment que je vous exprimais; les ondes, le passage que vous venez de lire en constitue quelques-unes; il y en a d'autres d'ailleurs, mais enfin elles s'agrègent, elles se concentrent autour de ce choc principal.*

D'un texte de Claudel écrit après la cinquantième représentation du *Soulier,* et paru je ne sais plus où, détachons deux fragments :

Et cependant un chrétien, un catholique, je veux dire un homme complet, devant l'œuvre même d'un Shakespeare ne se trouve pas satisfait. Le vieux Théâtre Grec, celui d'un Eschyle, d'un Sophocle, et même d'un Euripide — et je ne parle pas du « style » incomparablement supérieur — lui avait apporté un idéal plus haut. Au monde de Shakespeare, il manque... quoi? la moitié la plus importante, le ciel, la troisième dimension, la direction verticale. Nous sommes amusés, intéressés, passionnés; nous ne sommes jamais empoignés, saisis personnellement à la gorge, confrontés par un Sphynx impitoyable: il faut répondre! comme nous le sommes par exemple devant Antigone, ou Cassandre ou Alceste.

Un peu plus loin, ce texte est magnifique, il est parlé d'un Paul Claudel... *qui n'a jamais considéré l'action dramatique autrement que comme un engin multiple destiné à faire sortir du personnage ce qu'il a de plus essentiel, l'image de Dieu — ou de quelqu'un contre Dieu — cette vocation personnelle à laquelle il répond par un nom propre, le sien,* adsum ! *Le sacrifice, par cette espèce de vide qu'il crée, par cette ouverture qu'il donne à notre liberté, par cette violence qu'il fait à la fatalité, est une espèce de provocation à la*

répartie divine. En nous retirant volontairement, nous faisons place à une action en quelque sorte stimulée, à la Grâce, nous lions partie pour un énorme profit avec la Toute-Puissance. Rodrigue et Prouhèze renoncent l'un à l'autre, mais Rodrigue crée un monde, et Prouhèze en sauve un autre, celui qui est contenu dans une âme d'homme.

Cette notion du sacrifice est étroitement liée à la grande idée chrétienne de la Communion des Saints, *dans laquelle il serait naïf d'envisager le fonctionnement inoffensif d'une coopération de bienfaisance. Le commandement de la religion :* Aimez-vous les uns les autres ! *a plus de rapports qu'on ne croit avec le commandement de la nature :* Mangez-vous les uns les autres ! *Il y a un profond mystère et une source infinie de tragique dans le fait que nous sommes l'un à l'autre la condition du salut éternel ; que nous portons en nous, nous seuls ! la clef de l'âme de tel ou tel de nos frères, qui ne peut être sauvé que par nous et à nos propres dépens. D'où, dans le* Soulier de Satin, *le rôle si important de Don Camille. Plus que Rodrigue, il a besoin de Prouhèze. Il a besoin, dans Prouhèze, de quelque chose qui est au delà du désir de Rodrigue. Une Prouhèze dégagée de toute attache humaine, de toute préférence, au regard de Dieu, de quoi que ce soit, l'Etoile pure dans le rayon de la Grâce ! C'est cette Prouhèze, cette Prouhèze seule qui est la condition de son propre salut, c'est elle dont il a absolument besoin, c'est elle qu'il désire d'un désir intelligent et désespéré, où se mêle ce qu'il y a de meilleur dans un cœur d'homme, ce qu'il y a de plus animal, et ce qu'il y a de plus diabolique ! une jalousie qui épouse celle de Dieu ! C'est elle à laquelle il sait qu'il a droit, et c'est elle que, plus heureux que le Turelure de l'*Otage, *il finit par obtenir. Mogador n'a plus qu'à sauter en l'air.* (Voir 3e journée, scène 10.)

Je sais qu'une des intentions secondaires du poète dans la *Quatrième Journée* a été de suggérer le futur milieu corporel de la vie ressuscitée (Dona Sept-Epée nageant dans la mer). Et je pense que si Rodrigue refuse de suivre sa fille, et n'a plus maintenant confiance en la *croisade*, ni en l'invincible Armada, ni en la diplomatie chancelante, c'est qu'il n'attend désormais la réalisation de sa suprême espérance — à savoir l'unification du monde et la « délivrance des âmes captives » — que de la *mission* (opposée à la *croisade*), de la charité, des moyens de persuasion propres au spirituel, qui n'ont jamais cessé de chanter, avec Dona Musique, au cœur même de l'Eglise. Les victoires sublimées de la Montagne Blanche et de Lépante, ne sont plus, tout à la fin, que le symbole, encore trop charnel, d'une victoire qui, étant plus pure, peut être plus haute, plus vaste et seule durable, qui n'opposera plus l'Espagne à l'Angleterre, l'Italie à l'Allemagne, l'Occident à l'Islam, bref d'une victoire purement catholique. Faute de comprendre cette *Quatrième Journée*, on découronne le drame du *Soulier de Satin* et l'on incurve vers le temporel, lui faisant violence, sa ligne de force qui ne cesse de monter à l'Eglise. Mais pour comprendre ces choses, il faudra que Rodrigue lui-même, comme plus tard Rimbaud, finisse par marcher en boiteux parmi les choses de la terre, et qu'une de ses jambes ait été perdue dans sa lutte avec l'Ange.

Charles Journet

ANDRÉ MAUROIS, *Versailles aux Lumières*, Editions Tel, Paris, 1954, 86 pages.

La présentation de ce magnifique volume est d'André Maurois, de l'Académie Française, l'organisateur du spectacle *Son et Lumière*. Les photographies prises alors par Hélène Jeanbrau sont accompagnées de commentaires empruntés à Louis XIV, Molière, La Fontaine, Pascal, Valéry, Colbert, Mlle de Scudéri, Victor Hugo, Balzac, Denis le Fontainier, Baudelaire, Bossuet, Barrès, Cocteau. Les notices historiques et les textes de ce volume ont été établis par Hélène Jeanbrau et Bernard Anthonioz, d'après la documentation fournie par René Pichard du Page, ancien conservateur de la Bibliothèque de Versailles. Il ne semble guère possible de rêver meilleure intelligence de Versailles que ces pages enchanteresses. Il y est, bien sûr, beaucoup question de ce que Molière et La Fontaine ont appelé l'amour.

Deux endroits surtout nous ont frappé. Le premier est celui où figure la superbe photographie en noir et blanc de la chapelle de Versailles, en regard de laquelle se lit un texte de Bossuet. Le second que voici est le passage de la présentation d'André Maurois qui s'y réfère :

La stéréophonie, technique encore inexplorée par les artistes, se montrait capable de suggérer comme par miracle la présence de personnages alors que l'immense scène restait vide tout au long du spectacle... Le plus beau moment fut peut-être celui où la voix de Bossuet se fit

entendre, venant de la chapelle que l'on entrevoyait au-dessus du château. J'avais choisi quelques phrases sublimes qu'il avait prononcées devant le roi et, tout en étant sûr de leur perfection, je m'étais demandé comment des foules de dix mille spectateurs supporteraient, dans la douceur d'une nuit d'été, un sermon sur la vanité de la gloire que donnent les hommes. L'événement me rassura vite. Le sermon était écouté dans un silence religieux. Des auditeurs de toutes classes, de tous pays, jouissaient de cette musique verbale, depuis inégalée, sauf peut-être par Chateaubriand et quelques poètes.

Et voici ce texte même de Bossuet :

Que dirons-nous, chrétiens, et que pensera la postérité du siècle où nous sommes? Quand est-ce qu'on a étalé plus de titres, plus de couronnes, plus de balustres, plus de vaines magnificences? La gloire que les hommes donnent n'a ni fondement ni constance. Qu'y a-t-il de plus variable puisqu'elle s'attache aux événements et change avec la Fortune? C'est pourquoi je souhaite à Votre Majesté une gloire mieux établie que celle que le monde admire. Les rois mêmes ne peuvent pas tout ce qu'ils veulent, mais ils rendront compte à Dieu de ce qu'ils peuvent. Sire, c'est tout ce qu'un sujet peut dire à Votre Majesté. Il faut dire le reste à Dieu, et le prier humblement de découvrir à un si grand Roi les moyens de satisfaire à l'obligation de sa conscience, de mettre le comble à sa gloire, et de poser l'appui le plus nécessaire de son salut éternel.

HENRY DE MONTHERLANT, *Port-Royal*, Paris, Gallimard, 1954, 26e édition.

Les Dialogues des Carmélites, composés dans des conditions invraisemblables — on envoyait le scénario en tranches à Bernanos — sont une grande chose, qui nous prend aux entrailles et où chacun sent sa propre destinée, sa propre mort, mises en cause. Le *Port-Royal*, apprêté à souhait, n'est qu'un simulacre. On espérait un cri, on nous donne un exercice littéraire. Pas de vrai drame, pas d'âme déchirée, pas d'angoisse, d'une part peut-être de tomber dans la secte, d'autre part peut-être de frapper injustement. L'auteur ose évoquer la tragédie grecque à propos de ces disputes de parloir ! L'œuvre est semée de petites bassesses : on nous avertit en note qu'elles sont historiques, ou sinon qu'elles pourraient l'être. La Préface et les Postfaces empestent l'amour-propre et la littérature. Quelle offense à Pascal ! On parle sans pudeur de « catholicisme », à propos de cela, à propos de *La ville dont le prince est un enfant !* Il y a des dramaturges à qui l'Eglise inspire l'élan de leur cœur. Qu'on pense, si l'on veut, à *Jeanne d'Arc au bûcher*. Et il y a des écrivains qui s'attachent à elle comme des sangsues. Leur patrie est ailleurs.

Charles Journet

RICHARD BERNARD, *Signe de vie*, Edit. des Compagnons de la Syrinx, Lausanne, 1954.

Passent la nuit le jour
les ans les feuilles claires
Coulent tous les ruisseaux
et les chemins pointus

Je sais où nous allons
Beaux enfants des bois sombres
nous allons à la joie
et brisés reviendrons

Ainsi parle ce poète, dans une langue toute fraîche comme celle d'Eluard, toute spontanée et directe : l'amitié, l'amour, la vie douce et la vie difficile, la mort aussi, tout passe dans sa voix en chanson tendre ou en plainte légère. Ni éclat ni pesanteur, on ne s'attarde pas dans le bonheur ni dans la peine, il n'y a pas d'explication à donner ni de cause à défendre, mais seulement une mélodie qui sort en source de toutes choses :

Ceux qui n'ont jamais d'argent
se sont fait un manteau de rêve
il n'est pas cher ce manteau-là
le vent le met
le vent l'enlève
un beau manteau de falbalas

Plus que les précédents, ce dernier recueil de Bernard a un accent de sincérité, un ton de vraie poésie qui le rendent attachant :

Arrache la fleur
Si la fleur est douce

Arrache le fruit
Si le fruit te plaît

Arrache les yeux
Si les yeux sont durs

Referme la plaie
Si le cœur est pur.

Anne Perrier

DOM GERMAIN VARIN, O. S. B., *Foi perdue et retrouvée*, Edit. St-Paul, Fribourg-Paris, 1953.

Ceux qui auront lu le roman de Joseph Malègue, *Augustin ou le Maître est là*, seront heureux de reconnaître l'étude approfondie que lui consacre dom Germain Varin. Une notice biographique commence par nous renseigner sur l'écrivain, en qui certains critiques ont été jusqu'à voir un « Proust chrétien » ; puis dom Varin aborde le drame même du roman qu'il analyse, drame qui se déroule tout entier à l'intérieur d'une âme qui perd, puis retrouve la foi. La responsabilité personnelle d'Augustin, dans cette grande aventure spirituelle, la responsabilité d'autrui ou collective, à la fin de ce XIX^e siècle où « l'ontologique (était) chassé par l'expérimental... et le théologique lié aux lacets de l'histoire » (Augustin I, 139), l'éloignement progressif des choses religieuses et enfin l'agnosticisme, telles sont les étapes de la première partie du livre. Puis c'est le retour d'un cœur demeuré sincère et vrai, et dans lequel la soif de Dieu n'a fait que s'accroître, à travers même la longue période de refus. Prévoyant toutefois les accusations de ceux qui devaient lui reprocher d'avoir donné au problème de la foi une solution sentimentale, Malègue écrivait à propos d'Augustin : « J'ai tenté de montrer... le rôle du sentiment : essentiel, mais restreint constituant matériau pour l'édifice total, dont le ciment est l'intelligence. » C'est une démarche qui conduit l'âme à une confession faite dans la nuit, et de l'autre côté de laquelle tout va soudain s'illuminer. « Augustin, écrit dom Varin, peut être considéré en quelque sorte comme le développement romanesque de certains grands thèmes des Pensées. »

Ce livre clair et bien documenté plaira à ceux qui ont aimé le roman de Malègue, et incitera peut-être à le lire ceux qui, l'ignorant, ne craignent pas les difficultés d'une langue — avouons-le — noueuse et incolore.

Anne Perrier.

SOLANGE LEMAITRE, *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, I, Paris, Plon, 1955, 320 pages.

Le tome I est réservé à l'Orient. L'Introduction est décevante. On y lit des phrases comme celle-ci : « Il serait injuste de se détourner d'une mystique dont l'origine ne serait pas proprement religieuse, et de méconnaître au profit de la science théologique, la science tout court, l'art, ou la philosophie, ou n'importe quelle autre source d'inspiration qui aboutit au divin. » « ... Pas plus qu'on ne saurait repousser le témoignage d'admiration d'un Einstein, qui, mieux que quiconque, peut comprendre l'incomparable grandeur de la Création... » On promet de tout mêler : Plotin, saint Jean de la Croix, Eckhart, Lao-Tzeu, et l'on apporte « ces paroles du Christ qui résument la mystique universelle : *Je leur ai aussi donné la gloire que tu m'as donnée...* » Les textes eux-mêmes sont cités de seconde ou troisième main, sans critique ni précisions suffisantes. Les quatre pages où l'on parle du *Qoran* sont empruntées à trois traductions différentes, et les références aux Sourates et aux versets manquent.

Si l'on désire une introduction forte, pénétrante, subtile à quelque future *Anthologie Mystique*, qu'on lise l'admirable étude récente de Louis Gardet, *Vraie et fausse mystique*, dans la Revue Thomiste, 1954, p. 298.

C. J.

HENRI-IRÉNÉE MARROU, professeur à la Sorbonne, *De la connaissance historique*, Edit. du Seuil, Paris, 1954, 300 pages.

1. Livre trop riche de maturité, d'érudition, d'expérience pour qu'on pense à autre chose ici qu'à en signaler quelques aspects. Il dénonce d'une part « avec colère » le *positivisme historique* de la génération d'un Seignobos, et repousse d'autre part la *notion hégélienne* d'une philosophie de l'histoire, d'une « spéculation sur le devenir de l'humanité considéré dans son ensemble pour en dégager les lois, ou, comme on dit plus volontiers aujourd'hui, la signification », p. 11. Il s'applique principalement à dégager une *philosophie critique de l'histoire*, à la manière dont on parle de philosophie des sciences, à élucider le problème de la vérité historique et de son élaboration. « Une telle philosophie critique n'est pas à promettre ou à improviser ; elle est déjà, quant à l'essentiel, très largement constituée », p. 19. On la fait remonter, par un frontispice destiné « à l'instruction et à l'amusement du lecteur », par Raymond Aron et Dilthey,

jusqu'à Kant. « Le vrai problème est le problème *kantien* (A quelles conditions la connaissance historique est-elle possible ?) ou pour mieux dire celui de la *vérité* de l'histoire, dont l'*objectivité* n'est pas le critère suprême », p. 52.

Qu'il y ait un danger à opposer ainsi *vérité* et *objectivité*, l'auteur s'en rend compte. Partant d'une phrase de R. Aron : « Il n'existe pas une *réalité historique* toute faite avant la science, qu'il conviendrait simplement de reproduire avec fidélité » — mais cette phrase même nous semble équivoque : il n'y a pas certes une réalité historique *toute pensée et tout écrite*, qu'il s'agirait d'exhumer du passé comme on le fait d'un document ; mais il y a bien une réalité historique, *une réalité préexistante, en grande partie mystérieuse*, dont l'historien tentera de s'emparer, non comme l'artiste par un effort créateur et fabricateur de son propre objet, mais par l'effort, la tension, la perspicacité d'une connaissance aussi transparente, aussi limpide, aussi peu *créatrice*, bref aussi *fidèle* que possible —, il ajoute : « L'histoire est le résultat de l'effort, en un sens créateur, par lequel l'historien, le sujet connaissant, établit ce rapport entre le passé qu'il évoque et le présent qui est le sien. On sera tenté ici de recourir de nouveau à une comparaison avec l'idéalisme, pour qui la connaissance reçoit sa forme, sinon même sa réalité tout entière, de l'activité de la pensée. J'hésite cette fois à le faire, étant bien conscient des dangers que comporte l'abus de telles références... Il vaut mieux donc renoncer à toute comparaison par trop boiteuse et chercher à s'exprimer sans détours métaphoriques. Je me rallierai volontiers à la formule, sans prétention ni paradoxe qu'a proposée un de nos confrères britanniques : *l'histoire, c'est le passé dans la mesure où nous pouvons le connaître* », p. 55. Nous voilà d'accord sur cette très simple formule, comme aussi sur l'admirable page 56 qui suit. Notre question était de savoir si le néokantisme est un bon départ pour instituer une philosophie critique de l'histoire et en amorcer le vocabulaire. Les correctifs qu'apporte spontanément l'auteur nous permettent d'en douter : « Beaucoup, surtout parmi nos aînés, continuent à éprouver encore trop de réticences pour cette *révolution copernicienne* opérée par la philosophie critique, qui fait désormais graviter tout le système de l'histoire autour du foyer central d'énergie constitué par l'esprit de l'historien. C'est là, leur semble-t-il, remettre en question tout l'effort dépensé depuis Niebuhr et Ranke (sinon depuis Lenain de Tillemont) pour arracher l'histoire à la *littérature* et la doter d'une structure rigoureuse. Il suffirait pour les rassurer de les persuader que notre nouvel esprit historique prétend moins refuser que dépasser, en l'assumant, l'idéal de nos prédécesseurs. » Et cela se résume en cette sentence absolument incontestable : « La valeur, j'entends la vérité, du travail historique sera à proportion de la richesse humaine de l'historien », p. 237. Il est vrai que l'*activité poétique* de l'esprit n'a pas d'objet, que c'est à la poésie à créer elle-même son objet, en d'autres mots que la poésie a un objet *à faire* mais non un objet *à connaître ;* l'erreur de Kant est d'imaginer qu'il en va pareillement de l'*activité connaissante* de l'esprit, que l'objet *connu* est un *produit* de la créativité de l'esprit supposé subsumer les apparences empiriques sous les formes a priori de la sensibilité ou de l'entendement. La transparence de la connaissance spéculative, même débouchant sur du mystère, est un héritage sacré reçu de la pensée grecque. Ce n'est jamais en romancier que l'historien en appellera à l'art.

2. Une seconde question, initiale elle aussi. L'auteur se limite à l'étude de la philosophie critique de l'histoire et écarte, nous l'avons vu, la perspective d'une philosophie de l'histoire attentive au « devenir de l'humanité considéré dans son ensemble pour en dégager les lois, ou comme on dit plus volontiers aujourd'hui la signification », p. 11. Comprenons tout d'abord qu'il en veut, et à bon droit, au « dogmatisme naïf », à « l'assurance intrépide et barbare » de certains philosophes, notamment de Hegel qui « se précipite tête baissée dans la construction d'une histoire philosophique au moyen de matériaux dont il n'a pas vérifié la résistance », p. 18, pareillement — ce sera « le cas limite » — des marxistes. Il discutera en outre, plus loin, contre Toynbee la possibilité de dégager les lois spécifiques de la civilisation, pp. 200-202. Mais, d'autre part, il pense que « l'effort par lequel notre philosophie critique va s'efforcer de fonder en raison la validité de l'histoire apparaît... aussi comme une participation au combat pour la défense de la culture, pour le salut de notre civilisation », p. 15. Il constate que ce besoin de comprendre et non plus seulement de douter répond à des exigences profondes, qu' « au problème que la prise de

conscience de la multiplicité des civilisations, de leur relativité et de leur fragilité essentielle avait posé à la génération de 1918 (Spengler, Valéry, Ferrero, Toynbee, Sorokin) : *Où en sommes-nous? Déclin de l'Occident? Possibilité de rebondissement?* s'est progressivement substituée une interrogation plus angoissée encore, plus profonde : Soit, les civilisations naissent, mûrissent et meurent, mais sommes-nous sur la terre simplement pour construire, puis détruire, des civilisations ?... Faut-il se résigner à cette perspective sans grandeur, ou au contraire *faut-il reconnaître une valeur, une fécondité, un sens à ce pèlerinage, tour à tour triomphal et douloureux de l'humanité à travers la durée de son histoire?* Problème qui, une fois conçu comme possible... ne peut plus être éludé... On ne peut donc s'étonner du renouveau que connaît aujourd'hui la philosophie — et la théologie — de l'histoire », p. 16.

Voilà donc place faite à une authentique « philosophie de l'histoire », qui s'interroge sur le sens du pèlerinage terrestre de l'humanité, et non plus sur la possibilité et la validité de la connaissance historique, et qui donc semble distinct de ce qu'on a appelé la « philosophie critique de l'histoire ». Pour la *théologie de l'histoire du salut*, elle s'attachera à éclairer le déroulement existentiel de l'humanité dans la durée, par les révélations divines touchant la création, la chute, la promesse et l'influence anticipée d'une rédemption destinée à rencontrer tous les cœurs, et à être prêchée par toute la terre. C'est l'histoire terrestre des deux « cités mystiques » et saint Augustin est ici notre maître. Mais que sera l'authentique *philosophie de l'histoire?* Pas une théologie, si son objet est, autant que possible, de diriger le mouvement de l'histoire, de constater, d'apprécier, de critiquer ses avances et ses reculs, *non plus immédiatement par rapport aux fins dernières supravalentes, suprêmes*, jointes ou manquées (voilà les deux « cités mystiques », celle de Dieu et celle du Diable), *mais immédiatement par rapport aux fins infravalentes temporelles et culturelles de toute la caravane humaine* (voilà la cité ou plutôt les cités légitimes, nécessaires, de l'Homme). L'apparition, par exemple, des mystiques chrétiens n'est pas considérée et glorifiée du même point de vue immédiat par le théologien ou par Henri Bergson ; la différence entre les approches poétiques de l'Inde et de la Chine, leurs richesses respectives, n'intéressent que médiatement le théologien ; pareillement, l'apport directement culturel et humain des grands poètes, des grands penseurs, des grands savants, des grands historiens. *Impossible de ne pas reconnaître ici deux plans de préoccupation, deux lumières, deux éclairages spécifiquement différents.* Il y a une théologie de l'histoire du salut surnaturel, et il y a une philosophie, une philosophie pratique, morale, normative, de l'histoire de la culture, de ses valeurs, des destinées temporelles de l'humanité. Mais, tout en gardant sa préoccupation et sa lumière spécifique, distinctes de la préoccupation et de la lumière de la théologie, cette philosophie pratique, puisqu'elle porte sur l'humanité prise dans sa condition concrète et existentielle, serait incapable, à moins de bénéficier de vues rigoureusement prophétiques et miraculeuses, de se constituer comme ensemble, comme discipline, sans faire appel à des présupposés théologiques capables de la renseigner sur le rapport, dans la durée, de la cité « humaine » avec les deux cités « mystiques », celle d'en-haut et celle d'en-bas. Voilà ce que nous appelons, différente de la théologie de l'histoire du salut, la philosophie pratique *adéquate*, la philosophie *chrétienne* de la culture.

Elle est à la fois appréciative et normative. Elle dira, par exemple, qu'une perfidie est non seulement immorale mais *impolitique*, que l'oppression des pauvres est non seulement immorale mais *économiquement* mauvaise, que le primat de la force sur le droit conduit l'humanité tout droit aux catastrophes. Elle pensera avec Thucydide que la tyrannie est funeste, que Mélos a eu raison de choisir la mort plutôt que l'asservissement à l'impérialisme athénien. Elle dira que « le principal, au point de vue de l'existence dans l'histoire, n'est pas de réussir (ce qui ne dure jamais), mais d'avoir été là (ce qui est ineffaçable) » ; qu'en histoire « les purs sont les plus forts » (en quelque sens que vous l'entendiez) ; que l'histoire est ambivalente, en sorte que « dénoncer une déviation spirituelle fondamentale dans une période de culture, ce n'est pas condamner cette période historique. On ne condamne pas l'histoire. Il serait aussi peu sensé de la part d'un chrétien de condamner les temps modernes, que de la part des rationalistes (qui ne s'en privent pas) de condamner le moyen âge » ; qu' « un principe spirituel erroné porte ses fruits inévitables : il faut déceler ce principe, avouer ces pertes. En même temps, il y a un développement

humain, une croissance de l'histoire ; il y a, jointes à des maux certains, des acquisitions humaines qui ont une valeur comme sacrée puisqu'elles se produisent en dépendance du gouvernement providentiel : il faut reconnaître ces gains » ; que « le diable est accroché comme un vampire au flanc de l'histoire ; celle-ci avance quand même et avance ainsi... Il fait à sa manière, qui n'est pas bonne, ce que les gens de bien omettent de faire, parce qu'ils dorment. C'est gâté, mais c'est fait » ; que dans la réalité existante « il ne peut pas y avoir de *pures* ténèbres, de *pure* erreur », que tout ce qui arrive dans l'histoire du monde sert d'une manière ou de l'autre non seulement au progrès de l'Eglise, mais aussi « en un sens plus ou moins obscur, à un certain progrès du monde », et que le « manichéisme historique » maudissant absolument une période de l'histoire est une aberration ; (citerons-nous le Claudel des *Mémoires improvisés?* « Non seulement Christophe Colomb, mais même Napoléon, même si vous voulez Hitler, enfin Staline même, tous ces gens travaillent soit pour Dieu, soit pour le Diable, mais en somme pour une œuvre qui était nécessaire, qui doit se réaliser plus ou moins un jour ou l'autre ») ; que « tout compte fait, il est meilleur pour la société humaine de subir les erreurs hégéliennes *avec* Hegel que de subir les erreurs hégéliennes *sans* Hegel et qu'un grand philosophe dans l'erreur est comme un phare sur les récifs » ; que « l'histoire n'est pas un scénario écrit d'avance », mais qu'elle est « faite avant tout du croisement et de l'emmêlement, de la poursuite et du conflit de la liberté incréée et de la liberté créée ; elle est comme inventée à chaque instant du temps par les initiatives accordées ou désaccordées de ces deux libertés... Et la gloire de la liberté divine est de faire un ouvrage d'autant plus beau qu'elle laisse l'autre liberté le défaire davantage, parce que de l'abondance des destructions elle seule peut tirer une surabondance d'être. Mais nous autres, qui sommes logés dans la tapisserie, ne voyons que l'obscur enchevêtrement des fils qui se nouent sur notre cœur » ; que s'il y a une justice *supra-historique* qui est infaillible, la justice immanente qui est *intra-historique* est souvent déficiente, vu que « pour les sociétés humaines, il n'y a pas de sanctions finales, et que souvent le fruit d'une ancienne injustice surgit dans une société donnée au moment même où se produit en elle un réveil de la justice » ; que « le mouvement de progression des sociétés dans le temps dépend de la double loi de la dégradation et de la surélévation de l'énergie de l'histoire, le travail du chrétien dans l'histoire étant de maintenir et d'augmenter dans le monde la tension interne et le mouvement de lente et douloureuse délivrance dus aux invisibles puissances de vérité et de justice, de bonté, d'amour, en activité dans la masse qui leur va contre » ; que d'une part « des *rôles* d'iniquité sont tenus par des *masques* de justice » et d'autre part « des *rôles* de justice tenus (et gâtés) par des *masques* d'iniquité » ; que « les mondes qui se sont levés dans l'héroïsme se couchent dans la fatigue, pour que viennent à leur tour des héroïsmes nouveaux et des souffrances nouvelles, qui feront lever d'*autres* mondes. L'histoire humaine grandit ainsi, car ce n'est pas là un processus de *répétition*, mais d'*expansion* et de progrès, elle grandit comme une sphère en expansion, se rapprochant à la fois de sa double consommation — dans l'absolu d'en bas où l'homme est dieu sans Dieu, et dans l'absolu d'en haut où il est Dieu en Dieu »... Aurons-nous ainsi réussi à suggérer ce qu'est *la philosophie adéquate, la philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture dont nous parlons?* Pouvons-nous espérer avoir suffisamment dégagé son type scientifique spécifique ? avoir dissipé les équivoques ? Continuera-t-on encore de penser qu'elle doit nécessairement s'évanouir, soit par en bas en s'identifiant à l'*histoire* elle-même, soit par en haut en s'identifiant à la *théologie de l'histoire du salut?* Au-dessous de la théologie des deux « cités mystiques », saint Augustin lui-même a signalé la place d'une *troisième cité*, qu'il ne confond pas toujours avec la cité du diable ; c'est la cité de l'homme, avec ses grandeurs infravalentes (philosophie grecque, valeur romaine, paix terrestre, etc.), dont on ne peut penser que le déroulement temporel échappe au jugement et à l'appréciation de la saine raison.

Cette philosophie pratique, appréciative et normative, de l'histoire et de la culture, peut-on en trouver, sinon sans doute la définition, du moins la *présence* constante dans le livre qui nous occupe ? C'est là notre deuxième question. La réponse, pour nous, ne fait aucun doute. Elle est *oui*. Il est vrai qu'on rencontre quelques textes qui pourraient donner le change en niant par exemple la possibilité d'une philosophie de l'histoire : « D'où... l'impossibilité d'une philosophie de l'histoire tirée de l'expérience, ou, si l'on

préfère, scientifiquement fondée, j'entends par là au sens classique une doctrine prétendant dégager la signification, ou les lois générales de la marche de l'humanité à travers le temps », p. 244 ; mais on parle ici, cela est clair, d'une sorte de codification de l'histoire, qui, supposant connue à fond toute l'histoire universelle (!), se croirait capable d'en dégager par abstraction des lois nécessaires, comme celles de la physique ou de la chimie. Plus loin encore, on opposera à l'historien, « l'homme de la Philosophie de l'Histoire, ce barbare, qui, lui, sait, ou s'imagine savoir le dernier mot sur le mystère du temps, et victime de son illusion, oublieux des sélections arbitraires et des mutilations déformantes au moyen desquelles a pu être élaborée l'image schématique qu'il s'est faite du passé et du devenir de l'humanité, enivré de volonté de puissance, se rue à l'action, avec un fanatisme aveugle », p. 274. Cependant, on lit ailleurs : « Il n'y a pas d'histoire véritable qui soit indépendante d'une philosophie de l'homme et de la vie, *à laquelle elle emprunte ses concepts fondamentaux, ses schémas d'explication*, et d'abord les questions mêmes qu'au nom de sa conception de l'homme elle posera au passé. *La vérité de l'histoire est fonction de la vérité de la philosophie mise en œuvre par l'historien* », p. 237 (c'est nous qui soulignons). Et encore : « *Si le philosophe renonce à élaborer une table des valeurs*, un critère de vérité, et s'il s'engage à l'aventure à travers le maquis du passé, *comment l'histoire pourrait-elle lui faire découvrir, lui révéler ce qu'il ne s'est pas rendu capable de voir?* S'il n'est pas infidèle à sa vocation, le véritable philosophe doit affronter d'abord, et sur le plan proprement philosophique, le difficile problème de la Vérité ; quand il l'aura résolu, et s'il ne le résout pas nul ne le fera à sa place, alors il peut sans danger affronter la diversité du passé », p. 265.

Plus peut-être que l'auteur, p. 257, nous affirmerions la légitimité de ce qu'on appelle, en philosophie, la position des apories, la présentation des états successifs de la question, qui vise d'abord à signaler la valeur *philosophique* des réponses divergentes déjà données à un problème, sans prétendre aucunement être une « démonstration », ni une *histoire* de la philosophie, encore moins une histoire des philosophes.

3. Impossible de faire l'inventaire principal — c'est l'histoire elle-même qui est ici en cause — de ce livre lourd de suggestions et de solutions, qui frappe à la fois par son caractère de simplicité, d'humanité, de noblesse. Il exige un haut idéal de l'historien : « *Plus il sera intelligent, cultivé, riche d'expérience vécue, ouvert à toutes les valeurs de l'homme, plus il deviendra capable de retrouver de choses dans le passé, plus sa connaissance sera susceptible de richesse et de vérité* », p. 238. Et plus loin, cette page large et émouvante : « *L'histoire ne saurait prétendre à ce rôle directeur et dominant qu'avaient rêvé pour elle les hommes du XIX^e siècle... L'homme historien* (opposé à l'homme de la Philosophie de l'Histoire signalé plus haut) *sait qu'il ne peut tout savoir, il ne se prend pas pour plus qu'un homme et accepte avec simplicité de ne pas être Dieu : il connaît en partie, dans son petit miroir, de façon limitée et souvent obscure. Mais il sait qu'il ne sait pas, il mesure et situe l'immensité de ce qui lui échappe, acquérant par là même un sens aigu de la complexité de l'être et des situations de l'homme, dans leur tragique ambivalence. Qu'est-ce que notre XX^e siècle est en train de réaliser? Verra-t-il l'émancipation de la classe ouvrière* (et des peuples de couleur), *ou n'assisterons-nous qu'à un simple changement d'impérialisme, consacrant le déclin de l'Europe occidentale au profit de l'Amérique du Nord ou des peuples slaves* (en attendant que ce soit l'Asie)*? Les souffrances du temps présent sont-elles l'annonce de l'enfantement d'une humanité enfin fraternelle dans l'unité de la planète et la paix universelle, ou entrons-nous définitivement dans l'ère de la guerre totale, avec ce déchaînement bientôt incontrôlé des forces de destruction? Allons-nous voir s'accomplir et se réaliser enfin les rêves caressés par nos pères durant la période libérale, est-ce le triomphe de la personne humaine, la reconnaissance de l'homme par l'homme, dans sa plénitude et sa généralité — ou bien, par l'émergence de l'état totalitaire et policier, la dictature des technocrates, sommes-nous parvenus au seuil d'un nouveau monde de la terreur? Verra-t-on s'épanouir une civilisation du travail ou, sous ce nom, la sinistre duperie d'un tel asservissement de l'esclave à sa tâche qu'il en vient à bénir et à adorer les signes mêmes de sa servitude? Un bas matérialisme ou un essor spirituel? Et dans celui-ci, une renaissance des formes les plus nobles de la vie religieuse ou bien le triomphe de ces formes bâtardes et grossières du Sacré collectif? Qui le saura? Aux prises avec cette ambiguïté irréductible, l'homme historien acquiert un sens plus aigu de sa responsabilité, de la signi-*

fication de son engagement, de la valeur de sa décision libre, en même temps qu'une connaissance plus profonde et plus vaste des virtualités immenses qui s'offrent à son choix. Il est l'homme devenu conscient qui marche les yeux ouverts, qui n'est pas dupe, qui n'avance pas, tel un bœuf de labour, la nuque tendue vers le sillon, mais, la tête haute, contemple l'horizon immense ouvert aux quatre vents de l'esprit. Il sait que rien n'est simple, que les jeux ne sont pas faits, que bien des possibilités attendent et peuvent, ou non, se réaliser. Il choisit et il juge. Il est celui que n'enivre pas la victoire, dont il mesure et la précarité, l'incertitude et les limites ; il est l'homme aussi que ne peut abattre la défaite et qui sait, lorsque plus rien n'est en son pouvoir, dire non ! *ne pas céder, souffrir avec noblesse et conserver l'espoir* », p. 275.

Un tel essai est un tonique. Il est propre à faire naître par contagion chez les jeunes de solides vocations d'historien. L'élan qui l'a provoqué et qui l'anime est celui qui traverse les grandes études de H.-I. Marrou : celle où il découvre, dans la dissolution du monde antique, la montée de tous les courants qui préparent notre monde nouveau, la monumentale *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, qui est l'histoire même de l'humanisme gréco-latin, l'extraordinaire évocation, dans sa « *Retractatio* » de la période du *Spaetantike*. Un pareil effort suppose, chez ceux par qui il aboutit, non seulement un travail acharné et incessant, une liberté intérieure par rapport aux opinions reçues, une certitude de la valeur et de la dignité de la condition humaine, mais encore un don plus secret de soi et de sa propre vie aux exigences de la vérité.

Charles Journet

HENRIETTE L. T. DE BEAUFORT, *Le Taciturne Guillaume d'Orange*, traduction de Louis Laurent, « Labor et Fides », Genève, 207 pages.

Après la lecture de cet ouvrage, Guillaume d'Orange reste encore pour nous un personnage énigmatique. On nous le présente comme un partisan de la liberté de conscience à une époque qui ne la connaît guère. Mais en manifestant cet esprit de tolérance, de quels motifs s'inspire le prince ? A-t-il compris que les succès de la Réforme ne permettent plus la poursuite de l'idéal de politique sacrale du moyen âge : l'unité de l'Etat reposant sur l'unité de religion ? Travaille-t-il à la constitution d'une cité basée non sur l'indifférence religieuse, mais sur un pluralisme qui permettrait à des citoyens divisés par leurs croyances de collaborer pourtant à la recherche du bien commun ? Si tel a été l'idéal de Guillaume d'Orange, nous devons admirer sa prudence politique.

Mais l'ouvrage d'Henriette de Beaufort nous révèle chez ce prince des attitudes peu loyales. Elevé par sa mère dans le luthéranisme, il devient catholique à la cour de Bruxelles pour adhérer finalement au calvinisme. Ce passage d'une religion à l'autre ne semble pas le fruit d'une conviction intérieure, mais s'inspire trop des idées de Machiavel dont le « Taciturne » savoure la lecture. (« On prétend même que, la nuit, il glissait son œuvre maîtresse *Le Prince* sous son oreiller », p. 144.) L'auteur, en décrivant l'attitude de Guillaume au moment où il désire épouser une luthérienne, Anne de Saxe, écrit ces lignes : « Vis-à-vis de Granvelle et du roi, il se fait un avantage de la plainte des luthériens qui le trouvent trop catholique ; vis-à-vis de la famille saxonne, il s'en fait un de ce que les catholiques le trouvent trop luthérien », (p. 42). La souplesse du « Taciturne » touche à la duplicité, et l'auteur cherche trop à innocenter son héros : « C'est dans la foi catholique qu'il veut vivre et mourir, affirme-t-il, pour calmer les inquiétudes de Madrid et Bruxelles. Est-ce là simplement un pieux mensonge ?... Le prince voit bien trop loin pour construire sur des mensonges. Néanmoins, si les circonstances l'y poussent, il est capable d'altérer la vérité avec maestria, de trouver des nuances, et d'avoir l'air de s'accorder avec l'adversaire. Ce qu'il juge dangereux, il le tait ou alors il le dit avec tant d'ingénuité que son interlocuteur en reste embarrassé et finit tout de même par lui accorder sa confiance », p. 41.

L'idéal de tolérance défendu par d'Orange nous semble inspiré, au moins en partie, par une certaine indifférence en face des credo divergents des catholiques, luthériens et calvinistes.

L'auteur a bien relevé la complexité des événements qui aboutirent à l'insurrection des Pays-Bas où au début « l'objet de la haine est moins Rome que les Habsbourg » (p. 45). Les jugements cependant parfois manquent de nuances. Certes, le duc d'Albe a mâté la révolte avec cruauté, mais nous ne l'appellerions pas un « Nouveau Néron » (p. 88). Certes, la décadence morale, à la

veille de la Réforme, était grande, mais nous ne dirions pas que la Genève épiscopale était une « nouvelle Sodome » (p. 119). Mais, ce qui est plus grave, l'auteur garde des opinions étrangement sommaires sur la doctrine catholique. Ainsi, elle écrit : « A l'origine l'indulgence était une rémission des peines, mais seulement après l'absolution des péchés... Au cours des temps, cependant, cette doctrine s'était peu à peu altérée à la suite de nombreuses interprétations. Au XVI^e siècle, les indulgences ne sont plus qu'une rémission des péchés et peuvent être achetées. Un pécheur ignorant le repentir, mais craignant pour son âme peut, à loisir, s'acheter une indulgence totale et libérer sa conscience à bon compte » (p. 24).

D'après les historiens sérieux, les prédicateurs d'indulgences ont employé des formules outrancières dans leurs sermons, mais jamais ils n'ont prétendu que l'indulgence dispensait du repentir. L'auteur s'excuse de ne pouvoir donner une justification de ses sources (p. 1). On le regrette parfois. Ainsi, par exemple, à la page 89, on aimerait pouvoir vérifier ce jugement à propos de l'inquisition espagnole. « Depuis longtemps déjà, l'Espagne avait fait usage de cet instrument politique principalement soutenu par les dominicains, mais réprouvé par les jésuites » (p. 89).

L'auteur a voulu demeurer impartiale ; ainsi, elle critiquera les excès iconoclastes des calvinistes. Mais son admiration pour le « Taciturne » l'a poussée à noircir le visage de ses adversaires. Dans certaines pages, Philippe II apparaît presque comme un monstre. En réalité, il était un souverain tourmenté par le scrupule, qui sans toujours s'en rendre compte confondait la cause du catholicisme et celle des Habsbourg.

Georges Bavaud

DOM HENRI TISSOT, moine de Solesmes, *Les Pères vous parlent de l'Evangile*, Bruges et Paris, t. I, 1953, 870 pages, relié toile ; t. II, 1954, 744 pages.

Ce premier volume, édité par l'Apostolat Liturgique de l'Abbaye de Saint-André à Bruges et la Société Liturgique à Paris, présente les *Homélies des Pères* dans une excellente traduction faite sur les meilleurs textes. Tel texte de saint Augustin, dont la ponctuation est fautive dans le Bréviaire, a été ramené à l'original. « L'auteur ne s'est pas borné aux leçons du Bréviaire, il les a replacées dans leur contexte pour permettre de suivre l'exposé complet, souvent tronqué dans le Bréviaire. » Cette présentation est faite avec science (le latin de saint Hilaire ou de saint Ambroise n'est pas toujours des plus faciles) et avec amour. Des sous-titres divisent les homélies. Des notes très sobres et des tables complètent l'ouvrage parfaitement imprimé et édité. Le premier volume présente le *Temporal*, le second, le *Sanctoral*.

Charles Journet

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, texte critique de l'édition léonine et traduction française des Révérends Pères dominicains de Chambéry-Leysse (Savoie), Paris, Lethielleux.

« Parmi les nombreux travaux composés par le saint, le livre intitulé d'ordinaire *Somme contre les Gentils* est un des plus utiles à connaître, un des plus attachants aussi. Le simple fait qu'on possède encore le texte autographe de l'auteur, du moins dans sa plus grande partie, représente déjà un intérêt certain. A déchiffrer cette écriture difficile, à noter ces corrections multiples, ces suppressions, ces hésitations, à voir en marge ici ou là le mot *ave* rapidement écrit pour essayer une nouvelle plume, on a comme l'impression d'assister à la vivante éclosion de l'œuvre, et l'on oublie les siècles qui font de cette œuvre une vieille chose. Mais la *Somme contre les Gentils* est plus qu'un émouvant manuscrit. Son contenu doctrinal en fait le véritable intérêt. Le titre même, dans sa teneur authentique, suffit à retenir l'attention : *La vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, ou bien suivant un autre texte : *La foi catholique contre les Gentils*. C'est un *Livre*, un *Traité*, non pas à proprement parler une *Somme*. Il s'agit, on le voit, d'un exposé de la foi catholique, mais rédigé en vue de pouvoir fournir une réponse aux difficultés de ceux qui ne croient pas, ou du moins qui ont de la peine à croire. » C'est ici peut-être qu'on trouvera chez saint Thomas la confrontation la plus ample de la foi catholique avec la pensée des philosophes arabes.

« Une belle œuvre valait la peine d'être rendue plus accessible à des lecteurs français. Aujourd'hui où de tous côtés la vérité de la foi catholique est mise en question, alors que le progrès même des techniques rend impossible ou du moins difficile un effort de synthèse embrassant tout l'ensemble des vérités révélées, il est bon de se mettre en

présence d'un vaste ensemble pacifiant. Non pas un simple catéchisme où les réponses sont trop élémentaires, non pas un manuel de théologie trop ennuyeux à force d'aridité, non pas un livre trop savant où l'on se perd en subtilités décourageantes, mais l'œuvre d'un génie puisant dans sa foi la paix d'une certitude invincible, et fournissant aux autres la joie de le suivre dans son exploration du vrai. Sans doute le livre de saint Thomas n'est pas définitif, l'auteur lui-même en a conscience : les progrès de nos sciences historiques, exégétiques peuvent infirmer ici ou là ses raisonnements, les réflexions philosophiques accumulées pendant des siècles peuvent imposer un élargissement de ses conceptions, la vie même de la foi peut amener des précisions théologiques inconnues des penseurs médiévaux. Mais comme toute œuvre belle et vraie, comme toute œuvre surtout conçue dans un siècle de foi par un grand saint, la *Somme contre les Gentils* doit encore rayonner autour d'elle, et distribuer largement, aujourd'hui comme au moyen âge, la lumière et la paix. »

Deux des quatre livres du *Contra Gentiles* ont paru. Le 2e, traduit par les PP. Corvez et Moreau, traite de la production des créatures par Dieu ; de la raison profonde de leurs diversités ; des créatures spirituelles, soit unies à un corps, comme l'âme humaine, soit séparées de tout corps, comme les anges. Le 3e livre, traduit par le P. Gerlaud, traite de trois thèmes : la montée des créatures vers Dieu et plus spécialement des créatures spirituelles ; l'action de Dieu dans cette montée : sa providence générale et son gouvernement ; la providence particulière de Dieu sur l'homme. Ce troisième livre représente, je crois, le plus puissant et le plus somptueux déroulement du principe de finalité qui ait jamais été écrit.

On n'en finirait pas d'énumérer les questions capitales touchées dans ces deux volumes : définition de la création, sa liberté absolue, distinction et union en l'homme de l'esprit et du corps, immortalité de l'âme humaine à la différence de l'âme des bêtes, la nature du mal, la nature de la félicité, la nature du hasard, le miracle, les états de vie comme le mariage et la vie religieuse, la nature des peines dues au péché, comment les juges peuvent porter des peines, la grâce divine et le libre arbitre de l'homme, etc.

Comme on le signale, les questions abordées dans le *Contra Gentiles*, bien qu'elles touchent à tous les problèmes philosophiques, alors débattus, sont placées dans un éclairage théologique. Ce livre est un modèle de la véritable apologétique : elle se fait par surcroît ; c'est quand une vérité a été mise en pleine lumière que vient la conclusion du chapitre : « par là est écartée l'erreur de ceux qui prétendent que... » La foi apparaît non comme oppressante mais comme libératrice.

Ces beaux volumes, édités avec soin, invitent à la lecture. Les pages de gauche sont réservées au texte latin ; celles de droite à la traduction française, faite dans une langue ferme, précise, claire, et qui répond au latin paragraphe par paragraphe. Une table alphabétique et une table des matières terminent chaque volume. La table des auteurs cités, grecs, arabes, chrétiens, sera sans doute réservée au dernier volume. Un amour a présidé à l'élaboration de tout ce travail.

Charles Journet

DINO RICCHETTI, *La creazione passiva nella scuola tomistica*, Tipografia poliglotta vaticana, 1942, 376 pages.

On appelle *création active* l'acte de créer vu en Dieu, où il est éternel ; et *création passive* l'acte de créer vu dans la créature, où il est temporel. Albert le Grand, Alexandre de Halès, Bonaventure, définissaient la création passive comme comportant *a*) un premier instant, *b*) un devenir aboutissant à l'être. Selon saint Thomas la notion de création passive ne suppose de soi ni celle d'un premier instant (car Dieu aurait pu créer depuis toujours) ni celle d'un influx créateur antécédent : elle signifie uniquement la dépendance réelle de la créature par rapport au Créateur ; il s'agit d'une relation réelle, survenant nécessairement en la créature, et la rattachant à sa Cause.

Ici commence un nouveau problème. Saint Thomas ne parle que de relation prédicamentale. Mais certaines de ses expressions semblent dépasser ce point de vue. Tel serait le texte du *De potentia*, qu. 3, a. 5, ad 1 : « L'être des choses créées est inconcevable sans dépendance de l'Etre divin, comme l'effet propre est inconcevable sans dépendance de sa cause. » D'où une difficulté. Les premiers disciples, dont Capréolus, considèrent la création comme une simple relation prédicamentale. Mais leurs successeurs verront, dans la dépendance intrinsèque de l'être contingent par rapport à Dieu, ce qu'ils appelleront une relation

transcendentale. Cette notion apparaît chez Cajetan, Sylvestre de Ferrare, pour se développer avec Bañez et Jean de Saint-Thomas. Représente-t-elle un progrès, ou au contraire une déviation ? D. Ricchetti estime : *a*) qu'elle n'est pas contraire à l'esprit du thomisme ; *b*) qu'elle semble devoir s'imposer, d'où son succès rapide ; *c*) qu'elle répond, non sans doute à la lettre, mais à l'esprit de saint Thomas.

Faut-il joindre à cette relation transcendantale une relation prédicamentale pour expliquer la création passive ? Les thomistes du XVII^e siècle l'ont fait. D. Ricchetti se sépare d'eux.

Le débat principal reste celui de la relation transcendantale. Pour ce qui est de la création passive, beaucoup reviennent aujourd'hui à la simple relation prédicamentale mentionnée par saint Thomas. D'autres y voient une relation transcendantale fondant une relation prédicamentale, à la suite de Jean de Saint-Thomas. D'autres enfin comme Ricchetti ne pensent qu'à une relation transcendantale. *Salvo meliori judicio*, c'est la seconde opinion que nous préférons.

Charles Journet

ANTOINE KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas, Exposé historique et systématique*, Paris, Vrin, 1952, pp. XIV-718. La table analytique comprend 50 pages. Prix : 2600 fr. français.

C'est avec raison qu'on a salué cet ouvrage du D^r Krempel, professeur à l'Ecole de Théologie et de Philosophie de Königstein (Taunus), comme « une œuvre monumentale, pleine de vigueur spéculative et d'érudition, une monographie de la relation avec laquelle toute compétence philosophique et théologique devra désormais compter ». Le but et la méthode de l'auteur sont résumés par lui en ces termes : « De l'antiquité à nos jours, la relation n'a cessé de hanter l'esprit des penseurs, notamment durant l'âge d'or de la scolastique. A partir de Kant, elle s'est même érigée en concept primordial, aux dépens de l'absolu. Les néoscolastiques, longtemps indifférents, sacrifient aujourd'hui aux conceptions modernes en mettant en vedette la relation transcendantale. Quelle position saint Thomas a-t-il prise ? Les études sur ce sujet se font très rares, et la synthèse n'a jamais été tentée. Pourtant le maître s'est très amplement étendu sur la question, vu l'importance souveraine de la relation dans le domaine de la théologie. Sur la foi de ses œuvres reconnues authentiques (à l'exclusion des ouvrages apocryphes ou douteux), nous présentons ici sa doctrine, en adoptant le système des citations encadrées, et résumées dans un texte suivi. Nous l'accompagnerons de l'interprétation des thomistes les plus compétents. L'auteur prendra également parti, désireux qu'il est de replacer la pensée du docteur médiéval au XX^e siècle, et de faire sien ce principe thomiste que la philosophie n'a pas pour but l'histoire des idées mais la poursuite de la vérité. Puisse le lecteur y trouver la joie avec la certitude », p. 9. On lit un peu plus loin : « La doctrine de l'Aquinate, basée sur celle d'Aristote, n'a guère connu de changement. Dès le début, ses vues s'écartent notablement des positions de la vieille école franciscaine et de saint Albert... Par ailleurs, en vertu de son caractère métaphysique, la doctrine de la relation chez saint Thomas ne paie pas de tribut aux erreurs ou déficiences scientifiques du temps, si ce n'est en quelques points secondaires », p. 19. Et encore : « Nous distinguons quatre âges dans le thomisme. Les représentants du premier, et parmi eux le plus prestigieux, Thomas de Sutton, se montrent parfois très indépendants du maître... Les commentateurs classiques, par contre, comme Capréolus, Cajetan et Sylvestre de Ferrare, s'efforcent de lui être absolument fidèles ; ils n'en subissent pas moins quelques influences perturbatrices... Ces influences pèsent plus lourdement encore sur le thomisme tardif, apparu au XVI^e siècle dans la presqu'île ibérique ; son représentant le plus célèbre, Jean de Saint-Thomas, s'écarte notablement du maître qu'il prétend suivre fidèlement. De nos jours, une étude poussée des documents et la parution d'éditions critiques, nous permettent de parler d'un nouvel âge du thomisme ; ces travaux nous amènent souvent à une nouvelle présentation doctrinale : c'est le cas en ce qui concerne la relation », p. 37.

Voici le contenu des 36 chapitres, répartis en 8 divisions :

I. Introduction générale et historique. — 1. Orientation (2 sections) — 2. Les travaux de saint Thomas touchant la relation dans leur cadre historique (2 sections) — 3. Les commentateurs de saint Thomas (2 sections).

II. Prise de contact. — 4. La définition de la relation (3 sections) — 5. La position de la relation dans la pensée thomiste

(5 sections) — 6. La terminologie (5 sections) — 7. Les différents modes d'expression de la relation (3 sections).

III. La base absolue de la relation. — 8. Le substrat de la relation (4 sections) — 9. Y a-t-il une relation réelle identique à une entité absolue ? (2 sections) — 10. Le fondement de la relation réelle (10 sections) — 11. La distinction de la relation et de son fondement (3 sections) — 12. Le terme de la relation (4 sections) — 13. La source du caractère spécifique, de la réalité, et du nombre des relations (3 sections).

IV. La relation en soi et en nous. — 14. Le concept (ratio) et l'être (esse) de la relation (8 sections) — 15. Le mode de compréhension par relation (2 sections) — 16. La réciprocité : propriété des relations (2 sections) — 17. Immutabilité, origine indirecte, débilité, inséparabilité des relations réelles (4 sections) — 18. Le relativum secundum dici et le relativum secundum esse (6 sections).

V. Deux domaines de la relation logique. — 19. La relation dans les idées divines (2 sections) — 20. La relation dans les six dernières catégories (4 sections).

VI. Les classes de relations. — 21. Cinq classes de relations — 22. La dernière classe de relations, la « relation mixte » (6 sections).

VII. La division des relations. — 23. Relations réelles et relations logiques (4 sections) — 24. Rel. habituelles et rel. actuelles. — 25. Rel. temporelles et rel. éternelles — 26. Rel. nécessaires (naturelles) et rel. non nécessaires (non naturelles) — 27. Rel. juxtaposées, superposées, d'origine — 28. La relatio absolute, la relatio essentialiter, la relatio essentialis — 29. Rel. déterminées et rel. indéterminées — 30. Ad-aliquid sec. se et Ad-aliquid ratione alterius.

VIII. Examen de quelques relations particulières. — 31. Les Relations Trinitaires (4 sections) — 32. La relation de création et de conservation — 33. La relation d'Incarnation (4 sections) — 34. La relation entre la matière et la forme (4 sections) — 35. L'unité d'ordre (La métaphysique thomiste de la société) (8 sections) — 36. Coup d'œil rétrospectif.

Appendice. — L'intrusion de la relation transcendentale réelle dans l'Ecole thomiste (8 sections).

L'étonnant est qu'un livre traitant de points si difficiles soit d'un bout à l'autre captivant. Il atteint à un maximum de clarté. Le système des citations brèves et multiples relatives à un même problème apporte beaucoup de lumière ; le danger provenant d'un isolement des contextes — il existe — peut être écarté, car les références sont données chaque fois. L'auteur dit avec raison de ces citations qu'elles constituent un *enchiridion relationis thomisticum.* Il ne manque certes pas d'assurance ; ne cachant ni son admiration pour Capréolus ni son peu d'estime pour Jean de Saint-Thomas.

Maints chapitres enlèveront aussitôt l'adhésion et l'on sent qu'ils résolvent définitivement une difficulté jusqu'ici pendante : par exemple le chapitre 18 sur le relatif *secundum dici* et *secundum esse ;* ou le grand chapitre sur les deux fondements formels de la relation réelle, etc. Il est aussi, bien sûr, quelques positions qui appelleront la discussion. On écrit : « Dès que la physique eut découvert l'identité de la matière et de l'énergie, c'en fut fait de la distinction radicale entre quantité et qualité », p. 84. On parle « du péché originel de l'hylémorphisme que le baptême thomiste n'a pas pu effacer », p. 586 ; on n'admet dès lors dans le monde réel « que des successions substantielles et accidentelles », p. 609 ; et l'on propose un « hylémorphisme mitigé » qui permettra de « chasser des corps » la matière aristotélicienne comme saint Thomas avait réussi au XIII^{e} siècle à la chasser « du concept des anges », p. 607 ; on conclut : « Ces énoncés dogmatiques : l'âme du Christ s'est séparée de son corps, les âmes des défunts reprendront leur corps, revendiquent donc uniquement cette transcription métaphysique : l'âme du Christ s'est séparée de ses accidents sensibles, les âmes des défunts reprendront leurs accidents sensibles. Le *Credo* lui-même ne confesse pas Dieu *Creatorem materiae primae et formae substantialis,* mais simplement *Creatorem visibilium et invisibilium.* Au théologien, doublé du philosophe, d'interpréter ces termes », p. 602. L'auteur — mais il précise bien qu'il ne parle que par manière d'hypothèse — avance ici le cas de l'eucharistie où, pense-t-il, rien n'empêcherait de qualifier les accidents du pain « comme *corps* du pain, si c'était l'usage », p. 602. A quoi il faut évidemment répondre que le sens commun lui-même possède déjà une notion métaphysique rudimentaire de la substance corporelle qui empêche qu'il la confonde avec les simples accidents, et qui lui fait confesser d'une part la résurrection de notre *substance corporelle,* et d'autre part la conversion de la *substance corporelle* du pain en la *substance corporelle* du corps du Christ.

Pour avoir rejeté la relation transcendantale, qu'il déclare étrangère à saint Thomas, l'auteur devra rejeter l'hylémorphisme, qui est certainement dans saint Thomas... Ceci noté, qui à nos yeux est grave, ajoutons que nous admirons d'innombrables passages de son livre qui témoignent d'une intelligence véritable et d'un authentique amour de son Maître. Signalons au hasard celui où on le montre, dès le livre des *Sentences*, en possession de sa doctrine définitive de la relation, p. 11 ; celui où l'on oppose, à la thèse toute relativiste de la philosophie contemporaine, la position incomparablement plus riche des trois grands génies : Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin, p. 58 ; celui où est résumée la théologie trinitaire : « Il y a des relations devant lesquelles nous devons fléchir les genoux : Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit. Ce qui, ici-bas, dans son concept comme dans son être, reste toujours *ens minimum*, se change en Dieu en *Ens summum* », pp. 91 et 550 ; celui où l'on note le caractère novateur de la doctrine de saint Thomas : « Les écrits pseudo-thomistes une fois écartés, la théorie du rapport chez l'Aquinate acquiert une cohérence merveilleuse grâce à toute une série d'innovations hardies, ou mieux grâce à l'achèvement qu'il sut donner à l'édifice commencé par Aristote, saint Augustin, Boèce, Avicenne, Averroès, Abélard. Ainsi expliquera-t-il le *relativum secundum dici* et *secundum esse* autrement que la vieille école franciscaine avec Alexandre de Halès et saint Bonaventure et son propre maître saint Albert. Appuyé sur Avicenne, il développera à fond la distinction décisive entre relations réelles et relations logiques. Il ne posera que deux fondements formels, thèse encore méconnue de nos jours. Il admettra la substance comme fondement immédiat, en apparence contre Aristote. S'opposant à saint Albert, il attribuera à la relation réelle créée un être propre. Il combattra vigoureusement, bien que sous d'autres termes, l'idée d'une relation transcendantale, qui faisait déjà son chemin dans les esprits », p. 17. « Saint Thomas marchait ici, plus que ses contradicteurs, sur les traces de saint Augustin », p. 18. Signalons pour finir l'à-propos avec lequel ont été choisis les exergues de chacun des chapitres et le soin avec lequel, au fur et à mesure, chacun d'eux est résumé.

Charles Journet

Dom Odon Lottin, *Morale fondamentale*, Bibliothèque de Théologie, Desclée et C^ie^, Paris, Tournai, New-York, Rome, 1954, 546 pages.

Ce volume ouvre la Bibliothèque de Théologie, publiée sous la direction de professeurs de Lille, Louvain, Lyon, Malines, Paris et prévoyant quatre séries : 1. Théologie dogmatique, 2. Théologie morale. 3. Théologie biblique. 4. Histoire de la Théologie.

En intégrant dans la théologie morale les données de la théologie dogmatique sur la grâce et les vertus théologiques, l'auteur espère mettre fin au néfaste divorce qui a séparé la théologie morale de la théologie ascétique et mystique, p. V. Il se propose non seulement d'utiliser ses vastes recherches historiques antécédentes pour composer le présent ouvrage, mais de l'enrichir de vues nouvelles. « C'est un fait dûment constaté que la systématisation de la morale ne remonte guère au delà du XIII^e^ siècle : c'est à des dates assez précises au cours de ce siècle que se sont fixés plusieurs traités de morale fondamentale, ceux par exemple qui concernent l'acte humain, les lois et les normes de la moralité, les vertus, les péchés. Dès cette époque nombre de principes moraux ont trouvé leur expression définitive, devenue classique. Il était utile de retracer l'histoire de ces concepts fondamentaux », p. VI. L'ouvrage, d' « inspiration thomiste », s'efforcera de « distinguer ce que saint Thomas conservait par pur respect de la tradition, des idées qu'il présentait, presque à la dérobée, comme le fruit de son génie ». « Toutefois, malgré ces imperfections et ces lacunes de la morale thomiste, l'historien impartial reconnaîtra que, dans l'ensemble, la partie de la Somme théologique consacrée à la morale est non seulement l'ouvrage le plus achevé du maître, mais aussi le chef-d'œuvre de la morale du XIII^e^ siècle », p. VII.

Voici la composition du livre : *Introduction Ch. 1. La psychologie de l'acte humain — Ch. 2. L'imputabilité de l'acte humain — Ch. 3. Les normes de la moralité — Ch. 4. La moralité de l'acte humain — Ch. 5. La vie consciencieuse. La formation du jugement de conscience — Ch. 6. La vie vertueuse. La formation du jugement prudentiel — Ch. 7. La vie pécheresse — Ch. 8. La vie méritoire.*

Il est impossible de faire l'inventaire du contenu de cet ouvrage. On se trouve en présence d'un moraliste d'envergure. Soulignons seulement que les problèmes abordés

ne sont pas seulement d'ordre historique, mais touchent aux questions présentes : cas de légitime défense, licéité de l'hystérectomie, etc.

Il est des points où nous ne suivrons pas l'auteur. Tout d'abord, celui où il nie la nécessité de vertus morales infuses, estimant qu'il suffit pour les remplacer, des vertus morales acquises sous la motion de la foi et de la charité. Ensuite celui où il rejette l'élaboration doctrinale de saint Thomas concernant les dons du Saint-Esprit. La première négation revient, soit à rejeter le principe des actes-vertus-facultés spécifiés par leur objet formel ; soit, si l'on supposait des vertus acquises fonctionnant purement comme instruments des vertus théologales, à méconnaître la pleine connaturalisation de l'être humain à ses fins surnaturelles. La seconde négation empêchera de distinguer nettement entre ce qu'on appelle le régime des vertus et le régime des dons, distinction dont il nous paraît difficile de ne pas retrouver l'équivalence chez une sainte Thérèse ou un saint Jean de la Croix. On convient que Léon XIII a distingué les vertus des dons, mais on conseille aux prédicateurs de retraites de ne parler ni des vertus morales infuses ni des dons du Saint-Esprit. On ajoute : « Ces deux étiquettes (*sic*) recouvrent deux vérités de grand prix : c'est d'abord l'absolue nécessité de surnaturaliser les actes des vertus qui constituent l'honnêteté morale naturelle ; c'est ensuite l'absolue nécessité d'adapter l'âme chrétienne aux inspirations de la grâce : loin d'être des thèmes à discussion, ces deux éléments sont essentiels à toute vie chrétienne profonde », p. 427. On allègue en note saint François de Sales (contre les vertus morales infuses) et saint Jean de la Croix (contre les dons). Mais que veut donc dire saint François de Sales, quand il parle des *vertus* morales « entées » sur l'amour de Dieu ; de la charité qui « bénit et sanctifie toutes les *vertus* qu'elle rencontre en le cœur par sa seule présence, les embaumant et parfumant de son odeur céleste », et « qui épanche ses eaux sur toutes les *facultés* et opérations de l'âme, pour donner à l'entendement une *prudence céleste*, à la volonté une *sainte justice*, à l'appétit de convoitise une *tempérance sacrée*, à l'appétit irascible une *force dévote* » ? (*Traité de l'Amour de Dieu*, XI, 2, 3, 8.)

Une des richesses incontestables de ce livre — qui fait bien augurer de toute la Bibliothèque de théologie — réside dans l'emploi que fait l'auteur de ses connaissances historiques pour éclairer les problèmes qu'il discute. Charles Journet

P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, *Dieu*, Bibliothèque de Théologie, Desclée et Cie, Paris, Tournai, New-York, Rome, 274 pages.

Livre instructif, à la fois savant et clair, traitant de matières historiques difficiles et forcé par nature d'en rester à l'écorce des choses :

« L'absence de toute synthèse de la doctrine de l'Ancien Testament en français et l'intérêt évident d'un travail de ce genre pour la connaissance de la révélation ancienne et pour l'étude de la théologie en général justifient, sans doute, l'essai que l'auteur a tenté de réaliser », p. VII. Afin d'éviter que son travail ne sorte vieilli des presses, l'auteur « se résigne à publier seule la *première* partie qui traite de Dieu, et des rapports de Dieu avec le monde et avec son peuple. La *deuxième* partie, rédigée aux neuf dixièmes, traitera de l'homme ; la troisième, du jugement et du salut. Elles formeront la matière d'un second volume », p. VIII.

Le 1er chapitre s'occupe de Dieu considéré en lui-même : noms divins, attributs divins, sentiments de Dieu, etc. Le 2e chapitre de la création et de la conservation du monde, des anges, des démons, etc. Le 3e de la révélation, des théophanies, du prophétisme, de l'Esprit, des hypostases. Le 4e de l'alliance et du peuple élu.

Le mot *Elohim* est expliqué comme un pluriel d'intensité : « Les Hébreux ont appelé Elohim le Dieu qui possède à lui seul tous les caractères de la divinité », p. 13.

« Il est manifeste, écrit l'auteur, que dans Ex. III, 14, le nom divin de *Yaweh* signifie : il est. Le verbe être est à la première personne parce que Yaweh ne peut pas dire de soi-même : il est. La réponse de Dieu n'est pas un refus de livrer son nom... Les mots : *Je suis qui je suis* doivent s'entendre à la lumière des formules analogues, mises dans la bouche de Dieu : *Je dis ce que je dis* (Ex., XII, 25) et : *Je fais grâce à qui je fais grâce* (Ex., XXXIII, 19)... Il exprime une existence se manifestant activement, un être efficace, plutôt que l'être absolu (cette dernière interprétation est celle des LXX). Le nom de Dieu doit d'après le contexte, justifier la mission de Moïse, chargé de délivrer Israël... », p. 16.

« Le *sacré* et le *pur* sont des notions apparentées quoique distinctes... La pureté est la condition requise ou la préparation à l'accès du sacré ; la *sainteté* comporte deux éléments qui ne font pas partie de la notion du pur, à savoir une force mystérieuse et l'acceptation de la divinité ou l'appartenance à la divinité », p. 43. « Yaweh manifeste ce qu'il est, ou comme l'on dit en hébreu, *se sanctifie*, c'est-à-dire manifeste sa sainteté... », p. 48.

« Les mots *olam* et *qedem* signifient très souvent une longue période de temps appartenant au passé ou à l'avenir... Mais, appliqués à Dieu, ces mots prennent une signification plus profonde, parce que le Dieu d'Israël n'a ni commencement ni fin. Ceci le distingue nettement des dieux de Babylone, d'Egypte, de la Phénicie et de la Grèce. Israël n'a jamais connu les théogonies qui font partie de la plupart des mythologies de l'ancien Orient », p. 57.

Dans l'expression *Dieu des armées*, ces derniers mots « désignent dès l'origine toutes les puissances célestes et terrestres qui sont au service de Yahweh et combattent pour lui », p. 22.

Pour ce qui est du mot *créer* du début de la Genèse, « le verbe *bara* signifie l'action par laquelle Dieu produit une chose nouvelle ou prodigieuse, et la forme *qal* et *niphal* s'emploie uniquement pour l'action productrice de Dieu ; mais il n'indique pas nécessairement par lui-même une création *ex nihilo*... Cependant l'idée de la création *ex nihilo* semble être implicitement contenue dans le récit, puisqu'il représente Dieu comme l'auteur et le Seigneur suprême et unique du monde entier... », p. 98.

On trouvera des indications sur l'*Ange de Yaweh*, sur le *Serpent* «animal démoniaque comme l'Orient en connaissait plusieurs », sur les différents sens du mot *Alliance* dans l'Ancien Testament. Sur la signification des « hypostases », *Sagesse, Esprit*, l'auteur, plus réticent que le P. Lebreton, n'y voit guère que des personnifications poétiques.

Charles Journet

Avis à nos abonnés

Nous remercions vivement ici ceux de nos abonnés qui nous ont déjà témoigné leur fidélité et leur confiance en versant le montant de leur abonnement pour 1955.

Pour faciliter ce versement à nos lecteurs de Suisse qui n'ont pas encore eu l'occasion de le faire, nous avons encarté un bulletin de versement postal dans le présent numéro. Nos amis français peuvent faire la même opération à l'adresse de la Librairie Saint-Paul, à Paris (voir p. 4 de la couverture).

Un merci tout spécial à ceux qui contribuent à prolonger l'existence de *Nova et Vetera* par leurs dons généreux et leurs abonnements de soutien.

Erratum

Par suite d'une regrettable erreur qui s'est glissée dans la composition de la page 1 de la couverture, il a été indiqué en 1954 : XXIV^{e} année au lieu de XXIX^{e} année. Cette erreur s'est poursuivie en 1955 sur la couverture du N^{o} 1 qui porte : XXV^{e} année au lieu de XXX^{e} année. Nous prions nos lecteurs qui s'en sont aperçus de bien vouloir nous excuser. Rectification a été faite dès le présent numéro.

NOVA ET VETERA

ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE

12 Boulevard Georges Favon

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

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 annuel ordinaire : frs 10.—.
Abonnement de soutien : frs 15.—.
Le numéro : frs 2.80.

France : Abonnement annuel ordinaire : frs fr. 1000.—.
Abonnement de soutien : frs fr. 1500.—.
Le numéro : frs fr. 280.—.
On peut s'acquitter par mandat postal international, par virement bancaire ou auprès de notre dépositaire général pour la France :
Librairie St-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^{e}. Compte de chèques postaux : Paris 243.60.

Autres pays : Abonnement annuel ordinaire : frs 12.—
Le numéro : frs 3.— (franco de port)

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