

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

EDITORIAL SUR L'AVENIR DU MONDE	1
<i>Sur le Cantique de Siméon, Poème</i> • Auteur inconnu • Texte allemand avec traduction de Anne Perrier . .	6
OLIVIER LACOMBE • <i>La pluralité des Philosophies est-elle une richesse?</i>	10
CHARLES JOURNET • <i>Les formes du mal</i>	26
MARIE-MARTIN COTTIER, O. P. • <i>Notes sur la Violence II</i>	32

NOTES ET CHRONIQUES

OLIVIER LACOMBE • <i>Non-violence et Conscience chrétienne.</i>	45
---	----

CHARLES JOURNET • *Critères en Mystique comparée:*

I. Mystique comparée. — II. Deux expériences mystiques, l'une naturelle, l'autre surnaturelle. — III. Mystique de l'Âme et mystique de Dieu selon Rudolf Otto. Comment juger Eckhart ? — IV. Imbrication des expériences. — V. Yoga, Zen, Soufisme. — VI. Le livre de H. Corbin sur Ibn Arabi. — VII. Mythes et mystagogie. — VIII. Phénoménologie de la religion 49

BIBLIOGRAPHIES • Pierre Courthion, *L'Art indépendant, Panorama international de 1900 à nos jours* • S. Porion, *La Terre blessée* • Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique.*

Jacques-Albert Cuttat, *La rencontre des religions* • Louis Gardet, *Connaître l'Islam.*

Charles Journet, *La Messe, présence du sacrifice de la Croix* • Edith Stein, *La Science de la Croix, Passion d'amour de saint Jean de la Croix* • Roger Pic, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* • Pierre Gageac, *Saint Jean de la Croix.*

XXXIV^E ANNÉE - N° 1 - JANVIER - MARS 1959

L'avenir du monde

Le mal est-il plus fréquent que le bien ? demande saint Thomas¹. La réponse qu'il fait à cette question donne à réfléchir. Il pense d'abord à ce qu'on appelle le mal de la nature ou mal physique, aux êtres qui se détruisent et se construisent, aux vivants qui s'entredévorent, à tout l'univers des choses corruptibles. Et il répond que, de ce point de vue, le bien prime le mal, que les monstruosité et les anomalies sont plus rares que les processus normaux, que les destructions sont pour les constructions, que les conflits des vivants sont une lutte pour la vie, non contre la vie. Il est optimiste. Il le devient davantage encore, quand il songe que, par-delà l'univers des choses corruptibles, il y a celui des êtres incorruptibles, où il fait une place, avec toute l'antiquité, aux astres, et avec l'Écriture, bien au-dessus des astres, aux myriades des anges.

Mais quand il passe du monde de la nature au monde de l'homme, la perspective se renverse : « C'est seulement chez les hommes, dit-il, que le mal paraît plus fréquent que le bien. Ce ne sont pas, en effet, les choses qui représentent un bien pour les sens corporels, qui sont le vrai bien de l'homme, mais celles qui représentent un bien pour la raison. Or plus nombreux sont ceux qui suivent les sens que ceux qui suivent la raison ».

*

Arrêtons-nous ici un instant. Saint Thomas, optimiste quand il pense au monde physique et pessimiste quand il pense au monde de l'homme, parle en philosophe. En philosophe attentif à observer d'une part les processus de la nature, d'autre part la conduite de l'homme pris dans sa condition présente et existentielle — nous savons d'ailleurs, par la révélation, que cette condition est celle d'un être blessé par la faute originelle et incapable de se sauver lui-même. Du point de vue purement philosophique, une double constatation s'impose : Ce serait une grave erreur de transporter le pessimisme, du plan de l'homme au plan de la nature, où il cesse d'être valable. Ce serait une aussi grave erreur de transporter l'optimisme, du plan de la nature au plan de l'homme, où il cesse pareillement d'être valable. Il y a là deux mondes, qui offrent au philosophe deux spectacles contraires.

¹ I, qu. 49, a. 3, ad 5.

Mais ajoutons-le tout de suite, le point de vue du philosophe, si vrai qu'il soit, n'est pas suprême. Cet homme dont il constate les misères, la révélation nous dit qu'il n'est pas abandonné à son propre sort, qu'il est visité d'En-haut, qu'il est objet de sollicitudes si inouïes qu'il est écrit que « Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, pour que quiconque croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (Jean, III, 16) ; qu'il est écrit encore que « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire miséricorde à tous » (Rom., XI, 32). De ce point de vue, qui est le point de vue existentiel suprême, c'est l'optimisme, un optimisme sans mesure, *qui ne monte pas de la Terre, mais descend de la Croix de Jésus*, qui est la vérité.

*

Transporter sur le plan humain l'optimisme qui se justifie sur le plan de la nature, c'est le fait de Teilhard de Chardin. Dans sa vision de l'univers, les lois biologiques qui dans la matière sont à l'œuvre pour expliquer son évolution ascensionnelle, continuent de régir l'histoire de l'humanité et permettent, par extrapolation de l'orthogénèse, de prédire son heureux accomplissement.

On comprend que, même lorsqu'ils auront décerné les plus hauts éloges à la science de Teilhard, à la noblesse de son caractère, à sa ferveur religieuse, les historiens se trouveront gênés lorsqu'ils le verront envahir un domaine qui leur est propre, éclairer biologiquement le sens des mouvements des peuples, en prophétiser l'issue. L'inadéquation de réponses biologiques appliquées au comportement des personnes humaines et des sociétés, où jouent les initiatives de la liberté et l'entrecroisement de forces plus mystérieuses encore, bonnes ou mauvaises, leur saute aux yeux. Les prophéties tirées de la nature ne les séduisent pas. Relisons la fin de la *Connaissance historique*, où Henri Marrou décrit les ignorances de l'historien :

« 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'Etat 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 bâtarde et grossières du Sacré collectif ? Qui le saura ? » p. 275.

Et quand — c'est précisément le cas pour H. Marrou — l'historien se

pose, de son point de vue, la question de la théologie de l'histoire, pourrait-il achever, sans formuler de nouvelles réserves, son éloge de Teilhard de Chardin ?

« Les problèmes demeurent, qu'il faudra bien un jour aborder de front ; je n'en mentionnerai qu'un, celui que je ne puis m'empêcher de poser, en tant qu'historien et comme historien de la théologie chrétienne du Temps : dans la perspective qui nous est ici offerte, l'histoire de l'homme vient s'inscrire à la suite de l'évolution de la nature ; certes, le P. Teilhard a bien soin de souligner que cet épanouissement est aussi dépassement, émergence, originalité irréductible ; mais ne faut-il pas poser une distinction plus radicale encore entre évolution et histoire, entre la réalisation du plan divin concernant la création du monde (l'homme bien entendu y compris) et l'Histoire sainte de l'humanité, l'Economie du salut, ce drame où se nouent le péché et la grâce et qui culmine dans l'événement, parfaitement situé dans l'espace et le temps, de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection du Fils unique de Dieu ? », *Un savant chrétien, A propos du « Phénomène humain » de P. Teilhard de Chardin, dans Témoignage chrétien.*

*

Parlant des « inférences optimistes » de Teilhard « sur l'avenir terrestre humain, prochain ou lointain », et de « ses extrapolations vers l'ultra-humain et l'ultra-temps à l'horizon du Cosmos et de l'Espèce humaine », un de ses plus anciens amis, l'abbé Henri Breuil, de l'Institut, écrit :

« A vrai dire, la vertu théologale d'Espérance, prolongeant et comme précisant ma Foi en la Providence, me permet seule, et sans autre contrôle que l'expérience souvent douloureuse du passé, d'envisager ces inférences optimistes avec une confiance suffisante bien étrangère à la Science.

« Il est devenu possible à un seul homme, fou ou exalté, de « suicider » l'Univers.

« Mais, ce risque écarté, il reste que l'Homme surpeuplera bientôt dangereusement la terre, incapable de subvenir, par les moyens connus, à tant de bouches : Espérons que l'héliosynthèse y pourvoira bientôt !

« A part la disette, le comportement de cette masse grouillante et bigarrée pose un grave problème ; outre la grande diversité de développement mental entre ses éléments et ses races, plus mêlées et plus comprimées chaque jour, l'évolution morale des plus privilégiées n'a pas suivi celle des connaissances scientifiques et des découvertes mécaniques et autres ». *La Table Ronde*, avril 1956, p. 114.

Où l'homme placera-t-il dès lors son espérance sinon dans « un immense cri d'angoisse jeté vers le ciel » et dans la prière de l'Eglise que l'abbé Breuil rappelle en conclusion : *Emitte Spiritum tuum et creabuntur. Et renovabis faciem terrae.*

*

Dans une méditation sur le Fils de l'homme, récemment publiée, François Mauriac se demande comment peuvent persister parmi nous la torture l'esclavage, l'antisémitisme :

« Nous avons feint de croire que le nazisme avait empoisonné les peuples qu'il avait asservis et que si la torture est pratiquement rétablie chez nous, il faut voir dans ce malheur une séquelle de l'Occupation et admettre que la Gestapo

a contaminé ses victimes. En fait, ce qui était plus ou moins clandestin naguère est entré dans les mœurs policières, voilà le vrai. C'est un peu ce qui se passe pour la pornographie : ce qui se vendait autrefois sous le manteau est offert à tous les étalages. De même, on torture aujourd'hui ouvertement.

« Et sans doute, est-il exact que la Gestapo après le Guépéou a fait école et qu'elle a apporté des perfectionnements dans l'art de faire souffrir. L'électricité appliquée à des endroits choisis du corps humain, donne des résultats que n'eût pas obtenus un outillage plus compliqué et plus dispendieux du temps que le bon roi Louis XVI n'avait pas encore aboli la torture... »

« Quelles que soient nos raisons et nos excuses, après dix-neuf siècles de christianisme, le Christ n'apparaît jamais dans le supplicié aux yeux des bourreaux d'aujourd'hui, la Sainte Face ne se révèle jamais dans la figure de cet Arabe sur laquelle le commissaire abat son poing. Que c'est étrange qu'ils ne pensent jamais, surtout quand il s'agit d'un de ces visages sombres aux traits sémitiques, à leur Dieu attaché à la colonne et livré à la cohorte, qu'ils n'entendent pas à travers les cris et les gémissements de leur victime, sa voix adorée : « C'est à Moi que vous le faites ! » Cette voix qui retentira un jour, et qui ne sera plus suppliante, et qui leur criera et qui nous criera à nous tous qui avons accepté et peut-être approuvé ces choses : « J'étais ce jeune homme qui aimait sa patrie et qui se battait pour son roi. J'étais ce frère que tu voulais forcer à trahir son frère ». Comment cette grâce n'est-elle jamais donnée à aucun bourreau baptisé ? Comment les soldats de la cohorte ne lâchent-ils pas quelquefois le fouet de la flagellation pour tomber à genoux aux pieds de celui qu'ils flagellent ?

« ... Enfants juifs qu'un sombre matin de l'Occupation, ma femme a vus à la gare d'Austerlitz, gardés par des policiers français, vous resterez à jamais présents à mon cœur et à ma pensée ».

C'est quand nous songeons à ces horreurs que peut venir en nous la tentation de mépris : « Nous en avons trop vu. Il n'y a décidément rien à attendre, pensons-nous à ces heures-là, de cet être rusé, haineux, mais surtout cupide... » Et voici la réponse de Mauriac, une réponse chrétienne :

« Lorsque cette tentation du mépris nous prend à la gorge, c'est alors qu'il faut nous rappeler que le Seigneur a été un homme comme nous et qu'Il nous a aimés. S'il a été l'un de nous, c'est que l'homme, si misérable qu'il soit, est capable de Dieu. Et puisque le Seigneur a appartenu charnellement à l'humanité nous ne devons jamais désespérer de cette humanité sanctifiée et glorifiée en lui, et s'il nous a aimés, c'est que nous sommes dignes d'être aimés malgré tant de crimes ».

Ce ne sont pas les lois de la biologie, ni les extrapolations optimistes du mouvement ascensionnel de l'évolution qui pourraient alors pacifier nos esprits. La seule réponse possible est celle qui descend de la Croix de Jésus.

*

Pour reprendre, mais en regard des événements de notre temps, le contraste, souligné par saint Thomas, entre l'optimisme qui est la loi de la nature et le pessimisme qui triompherait au plan de l'homme si la Croix du Christ n'était pas venue se planter sur le monde, qu'on nous permette de citer ici une page d'un petit écrit de Jacques Maritain, *A Faith to live by* (traduit naguère dans *Nova et Vetera*, 1953, n° 2) :

« En fait, la raison demande que nous ayons foi en l'homme. Détournons-nous de l'actuel monde de l'homme, et regardons le monde de la nature — j'entends

avec un regard non sophistiqué. Nous voyons que, en dépit de la loi de lutte et de conflit qui règne partout, la nature est pénétrée dans ses profondeurs d'une paix abyssale, supra-individuelle, imperturbable, constituée par la bonté radicale et la vertu universelle de l'être. Et l'homme, comme partie de la nature, possède une essence qui, en elle-même, est bonne. Nous voyons que l'évolution de l'univers est un mouvement persévérant, bien que constamment contrarié, vers de plus hautes formes de vie et de conscience, qui aboutit à la victoire finale de l'espèce humaine et qui, dans les limites de cette dernière, est pris en charge par la liberté humaine ; et le lent et pénible progrès de l'espèce humaine depuis l'homme de l'âge des cavernes, témoigne qu'il y a en l'homme des énergies qui rendent puéril et présomptueux tout mépris de la race humaine. Considérez avec un peu d'amour un individu quelconque dans la masse commune de la pauvre humanité ; plus vous le connaissez, plus vous découvrez en lui des ressources cachées de bonté que le mal a été incapable de détruire ; ni les défaillances ni les souillures ne peuvent effacer sa grandeur originelle.

« Oui nous voyons que nous devons avoir foi en l'homme. Mais nous ne *pouvons* pas. Notre expérience tient notre raison en échec. L'actuel monde de l'homme a été, pour nous, une révélation du mal ; il a mis en pièces notre confiance. Nous avons vu trop de crimes que ne peut compenser aucune revanche, trop de morts dans le désespoir, un avilissement trop odieux de la nature humaine. Notre vision de l'homme a été recouverte par l'image inoubliable des spectres sanglants des camps d'extermination. La volonté de puissance totalitaire, tant nazie que communiste, nourrie de notre faiblesse morale, a déchaîné les diables partout. Tout ce que nous aimions semble avoir été empoisonné ; tout ce en quoi nous avions confiance semble avoir failli. La science et ses progrès se sont tournés contre notre propre destruction. Notre être même est menacé par l'atomisation mentale et morale. Notre langue même a été pervertie : nos mots sont devenus ambigus et ne semblent plus capables que de donner le change. Nous vivons dans un monde de Kafka. Où est notre *foi par quoi l'on vit* ?

« Peut-être avons-nous choisi la mauvaise route. Peut-être aurions-nous mieux fait de nous cramponner à une *foi pour laquelle on vit et on meurt*, au lieu de chercher seulement une foi par quoi l'on vit. Si notre humanisme a failli, c'est peut-être parce qu'il était centré sur l'homme seul, qu'il était utilitaire, non héroïque ; parce qu'il a cherché à reléguer dans l'oubli la mort et le mal, au lieu de les regarder en face et de les surmonter par un élan de l'âme vers la vie éternelle ; parce qu'il s'est confié aux techniques au lieu de se confier à l'amour, je pense à l'amour de l'Evangile ».

Dieu, qui a fait l'homme à son image, l'a destiné à participer à sa propre vie. Son Fils est mort pour sauver l'homme. En dépit de toutes les catastrophes causées par les défaillances et les refus de l'homme, Dieu conduit l'histoire humaine vers un accomplissement et une transfiguration divine. Voilà la grandeur de l'homme retrouvée. Voilà le roc sur lequel est fondée notre foi en l'homme. La foi en l'homme renaît quand elle est enracinée dans le supra-humain ; la foi en l'homme est sauvée par la foi de Dieu. Le bien et le mal se développent dans l'histoire :

« Aux plus heureuses périodes de l'histoire, le mal est à l'œuvre obscurément dans la fleur de nos jardins précaires ; aux plus sombres âges, le bien est en train de préparer invisiblement des conquêtes imprévisibles. Et le bien est plus fort que le mal ; finalement la parole de l'Ecriture s'accomplira que tout est bien ».

L'Eglise le sait, qui prépare avec Jean XXIII son 21^e Concile œcuménique.

Ich habe genug¹

*Ich habe genug,
Ich habe den Heiland, das Hoffen der Frommen
Auf meine begierigen Arme genommen,
Ich habe genug!
Ich habe ihn erblickt,
Mein Glaube hat Jesum ans Herze gedrückt;
Nun wünsch ich noch heute mit Freuden,
Von hinnen zu scheiden.*

*Ich habe genug!
Mein Trost ist nur allein,
daß Jesus mein und ich sein eigen möchte sein.
Im Glauben halt ich ihn,
da seh ich auch mit Simeon,
die Freude jenes Lebens schon.
Laßt uns mit diesem Name ziehn
Ach! möchte mich von meines Leibes Ketten
der Herr erretten!
ach! wäre doch mein Abschied hier,
mit Freude sagt'ich, Welt, zu dir:
Ich habe genug!*

¹ Gedicht von einem unbekannten Autor, Musik von Jean Sebastian Bach.

J'ai tout ¹

J'ai tout,
J'ai tenu le Sauveur, j'ai tenu dans mes bras avides
Celui que le monde espère,
J'ai tout !
Je L'ai vu,
J'ai cru et j'ai pressé Jésus contre mon cœur ;
Oh ! qu'avec joie,
Aujourd'hui même je voudrais mourir.

J'ai tout !
Jésus est mien et je suis sien,
De là tout mon repos.
Je crois et il m'appartient,
Lors avec Siméon,
Déjà je suis heureux de la vie à venir.
Avec cet homme, laissons-nous emmener !
Que le Seigneur délivre
Ces membres enchaînés !
Ah ! si c'était l'heure de partir,
Avec joie, ô monde, je te dirais :
J'ai tout !

¹ Poème d'un auteur inconnu mis en musique par Jean-Sébastien Bach.
Traduction de Anne Perrier.

*Schlummert ein, ihr matten Augen,
Fallet sanft und selig zu.
Welt, ich bleibe nicht mehr hier,
Hab ich doch kein Teil an dir,
Daß der Seele könnte taugen.
Hier muß ich das Elend bauen,
Aber dort, dort werd ich schauen
Süßen Frieden, stille Ruh.*

*Mein Gott! wann kommt das schöne Nun?
Da ich im Frieden fahren werde,
und in dem Sande kühler Erde,
und dort bei dir im Schoße ruhn!
Der Abschied ist gemacht,
Welt! gute Nacht!*

*Ich freue mich auf meinen Tod,
Ach! hätt er sich schon eingefunden!
Da entkomm ich aller Not
Die mich noch auf der Welt gebunden.*

Fermez-vous, ô mes yeux fatigués,
Dormez d'un sommeil calme et bienheureux.
O monde, je m'en vais,
Il n'est plus rien en toi
Qui séduise mon âme.
Ici pour moi n'est que misère,
Mais là-bas, là-bas je connaîtrai
La douce paix, le tranquille repos.

Mon Dieu, quand viendra le beau maintenant ?
Que je m'en aille dans la paix,
Que doucement je foule une terre nouvelle,
Et que j'accoure, là-bas, dans tes bras !
C'est l'heure de partir,
O monde, adieu !

Que la mort m'est joyeuse,
Ah ! que ne l'ai-je déjà trouvée !
Alors se brisera toute la peine
Qui dans ce monde encore m'enchaîne.

La pluralité des philosophies est-elle une richesse ?

On trouvera ici, tel que l'enregistrement nous a permis de le retenir, le texte de la conférence que M. Olivier Lacombe, Professeur à l'Université de Lille et à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, a donnée au Centre catholique d'études de Genève, le 28 novembre 1958. Les sous-titres sont de la rédaction.

On m'a demandé de traiter devant vous ce thème : La pluralité des philosophies est-elle une richesse ? C'est surtout la pluralité des philosophies chrétiennes qui nous préoccupera, ce soir. Toutefois, je ne m'interdirai pas des incursions en dehors du domaine chrétien pour essayer de mieux faire valoir ce que je crois être la réponse à cette question.

La position du problème

1. Pour un esprit moderne, inévitablement touché de relativisme, la question semble comporter une réponse toute simple. Le statut de la philosophie chrétienne ne peut guère être que celui du chrétien, et le statut du chrétien, c'est le statut d'un pèlerin vers la vie éternelle. Il s'ensuit que si, dans nos perspectives catholiques, se poser la question de savoir si la sagesse consommée, celle que nous pourrions avoir dans la béatitude éternelle, dans la vision béatifique, peut être multiple, n'a pas beaucoup de sens ; du moins peut-on se demander si, pour ce qui est de la philosophie, c'est-à-dire de la quête de la sagesse, au sens étymologique du mot, la réponse ne va pas de soi, car qui dit quête ne dit pas encore conquête, ne dit pas encore victoire, arrivée au terme. Et par conséquent, si l'unité est au terme, la pluralité n'est-elle pas sur le chemin ? Si la victoire est au terme, et si elle est au delà du temps, est-ce que la diversité des perspectives n'est pas nécessairement liée au statut de l'homme et du chrétien qui est en route vers l'éternité et qui marche dans le temps ? Voilà me semble-t-il, résumé en très peu de mots ce

qu'un chrétien moderne, encore une fois inévitablement imprégné par le relativisme de notre civilisation contemporaine, doit être amené à se dire.

Mais cette réponse est-elle exacte ? Pour ne rien vous cacher et ne pas vous tenir inutilement en haleine, je dirai tout de suite qu'elle ne me paraît pas suffisante ; je dirai, en une formule double, que, premièrement, *la pluralité de fait des philosophies chrétiennes ne doit pas être érigée en un pluralisme de droit* ; je dirai en second lieu et en contraste que, par ailleurs, en face de cette thèse, *il faut affirmer aussi l'urgence, la haute valeur des dimensions subjectives de la recherche philosophique et de la liberté du philosophe qui cherche* ; par conséquent il faut reconnaître ce que la pluralité de fait des options philosophiques (nous verrons comment il faut définir ce mot plus tard) peut contenir, ce que ces options elles-mêmes contiennent certainement de profondément respectable, de valable, d'un certain point de vue. Comme disait Bossuet à propos de la doctrine de la liberté, « il faut tenir les deux bouts de la chaîne », et ce serait certainement nous donner trop de facilité que de sacrifier un des deux aspects de cette réponse.

Aussi bien, je ne crois pas qu'à l'intérieur du christianisme, en tout cas du catholicisme, il y ait personne pour soutenir une sorte de perspectivisme intégral et absolu en matière de philosophie. Ce qui est vrai, c'est que notre foi nous apporte des exigences d'unité dans la vérité qui ne peuvent pas manquer d'avoir des conséquences et des résonances dans tout notre être, y compris dans notre activité de penseur.

Les partisans d'une simple unité d'union ou de visée
(Gabriel Marcel)

2. Est-il bien vrai que ceux-mêmes, à qui le pluralisme philosophique apparaît non seulement comme un fait insurmontable dans la condition humaine mais comme le simple envers de la liberté des esprits, aient renoncé à toute espèce d'unité de la philosophie ? Je ne crois pas. Ce qu'ils tiennent pour *inactuel et périmé*, c'est l'idéal d'une synthèse unitaire, d'une cohérence objective intégrale, d'une croissance continue de la *philosophia perennis*, en tant qu'organisme adulte, sans vieillissement endogène, si je puis m'exprimer ainsi ; en tant qu'elle est un verbe, une parole formée. Ce que de tels esprits *maintiennent*, quelles que soient par ailleurs la place et la signification qu'ils donnent aux appels de la transcendance, c'est l'unité immanente de l'élan ou de la visée philosophique, concrétisée dans la pluralité des philosophies, avec leurs options, leurs styles, leurs systèmes propres. C'est, et je

ne crois pas me tromper en décrivant ainsi leur position, c'est l'unité d'un certain accord évasif et subjectif dans la dissonance, un certain progrès discontinu par la reprise inlassée de suggestions anciennes et à travers la ruine des constructions doctrinales les plus savantes et les mieux concertées. Sans doute, ceux dont je parle ne seraient-ils pas dignes du nom de philosophes, s'ils n'attachaient pas, en même temps, un grand prix à l'agencement rigoureux des notions qui constituent leur philosophie, à ce qu'on appelle volontiers, aujourd'hui, la cohérence interne de l'appareil notionnel, dont aucune philosophie ne peut se passer.

Mais tout en attachant beaucoup d'importance à cette cohérence formulée, cette cohérence dans la formulation, ces philosophes, cela est manifeste — entre les deux pôles spirituels de leur activité : le pôle objectif, le pôle du verbe, de la formulation notionnelle et verbale, et le pôle du sujet libre qui cherche la vérité —, ces philosophes surévaluent évidemment le pôle subjectif, en sorte qu'ils renoncent — au niveau de la philosophie, je ne parle pas naturellement du domaine de la foi —, à ce qu'on pourrait appeler une exigence d'unité maximale par la *doctrine*, et ils croient qu'il est meilleur, plus authentique, de se contenter d'une unité minimale par *l'intention*, par l'élan, par les dispositions subjectives. J'ajoute qu'une telle modestie, si elle est initiale, a toutes chances d'être ouvrière de paix entre les esprits et de rendre l'exercice de la charité intellectuelle plus facile.

Eh bien, la position serait inattaquable s'il était certain, comme disent les existentialistes, que la relativité de l'homme « en situation » s'étendait jusqu'à la pointe même, à la fine pointe de l'intelligence et de la raison, s'il était vérifié que ce relativisme rende impensable l'idée d'une philosophie « sans point de vue », c'est-à-dire dominant tout point de vue ; ou, comme aime à dire Gabriel Marcel (mais pour adopter l'autre thèse), d'une philosophie qui rende le philosophe capable de survoler les conditions de l'exercice de la pensée philosophique. Vous savez que Gabriel Marcel rejette l'idée d'une telle philosophie. Pour lui, il est impossible au sujet pensant, au sujet qui philosophe, de prendre du recul, ou du moins de prendre un recul parfait à l'égard des affirmations qu'il énonce ; ou, comme il le dit lui-même, il est impossible au philosophe de survoler l'exercice de sa pensée. Si cette thèse est vérifiée, alors, bien entendu, les conséquences s'ensuivent et la pluralité de fait des philosophies chrétiennes devient un pluralisme de droit.

Mais si, au contraire, il reste assuré que l'esprit humain participe, aussi faiblement que vous le voudrez, mais participe à la raison divine, à la raison universelle, et si cette participation le rend, dans les moments les plus purs

et les plus authentiques de l'exercice philosophique, efficacement capable de vérité inconditionnelle, (pour autant, ajoutons-nous en théologien, que l'esprit humain est fortifié et assaini par la grâce), alors la position minimale, que j'essayais de décrire, se tient en deça du droit à l'intégrité, à l'unité, qui appartient à la philosophie. Voilà le problème tel qu'il se pose à nous, me semble-t-il. Voyons s'il nous est possible d'en faire progresser la solution.

Le concert des philosophies (Jean Guittou)

3. Dans un cahier des *Recherches et Débats*, publié par le Centre Catholique des Intellectuels Français, (le 10^e, qui est précisément consacré à ce thème des philosophies chrétiennes) Jean Guittou nous a proposé, pour répondre à ce problème, une solution qui n'est pas tout à fait celle que je viens de décrire et ni, d'ailleurs, celle que je me propose de défendre. Voulez-vous que, pendant un instant, nous essayions de voir la solution très élégante, très fine, pleine d'une psychologie sagace, qui est celle de J. Guittou. Après J. Guittou, j'invoquerai le témoignage de l'Inde pendant un moment, et ensuite nous proposerons quelques conclusions.

J. Guittou donc nous propose des réflexions sur trois types irréductibles de philosophies, qu'il groupe autour de trois grands thèmes : nature, esprit, existence. Il y aurait trois familles d'esprits philosophiques, trois types de philosophies : philosophies de la nature, philosophies de l'esprit, philosophies de l'existence. Bien entendu, ceci n'est que le point de départ.

La deuxième thèse de J. Guittou, c'est que l'exercice philosophique devrait être un dialogue, ou un concert plus exactement, car qui dit dialogue risque de dire deux, or nous avons nécessairement trois termes, disons donc plutôt : concert.

« Quand je parle de dialogue, je songe, dit-il, à cet échange secret, intime et solitaire, de notre pensée avec « l'autre », sans bruits de paroles et sans contestation... Il s'agit d'un dialogue où, *pour le fond*, chacun coucherait sur sa position, tout en sachant bien que cette position devrait absorber en elle la position de l'autre, bien qu'elle ne le puisse... C'est une tâche difficile de maintenir sa préférence en se plaçant du point de vue de l'autre. Mais, ce que le philosophe ne peut pas atteindre par lui-même, il peut l'obtenir par un concert. La philosophie doit se faire ensemble, [la philosophie n'est donc pas l'œuvre d'un penseur solitaire, c'est nécessairement l'œuvre concertée de plusieurs], dans un chœur à trois voix, surtout parmi les chrétiens. Et cela revient à dire que l'attention portée au point de vue de l'autre n'est pas

seulement une marque de politesse, ni même une preuve de l'amour, mais qu'elle est encore la condition de l'exercice d'une pensée juste. » Ceci est dit d'une façon à la fois très pertinente et très charmante, mais voyons un peu plus loin.

D'abord, si nous nous plaçons au point de vue psychologique, il est sûr que J. Guitton a raison ; il a raison surtout pour les philosophes modernes qui, inévitablement, ne peuvent pas oublier l'histoire de la philosophie, ne peuvent plus faire semblant, comme Descartes, de partir de la table rase ; et, par conséquent, puisqu'ils n'oublient ni ne peuvent oublier l'histoire de la philosophie, il est clair que, psychologiquement parlant, l'exercice de leur pensée, les démarches de leur pensée, sont des démarches du type qui vient d'être décrit par J. Guitton : un concert sans paroles et sans opposition, sans conflit, car c'est à l'intérieur même de la pensée que ce dialogue se poursuit. Donc, d'un point de vue psychologique, il n'y a absolument aucune objection à formuler : un dialogue silencieusement actif et dépassant, affectivement, toute polémique.

Mais il est évident que J. Guitton veut dire davantage, qu'il ne s'en tient pas, dans les lignes que je lisais tout à l'heure, à un point de vue purement psychologique. Il reconnaît comme plus fidèle au vœu profond de l'esprit, l'attitude d'un saint Thomas ou d'un Leibniz lesquels s'imposent de réconcilier dans une philosophie compréhensive mais structurée les vérités qui, chez d'autres philosophes, (je pense à Spinoza et aussi à Descartes) se présentent, en quelque façon à l'état violent et vouées au conflit de par la prise de position même du penseur ; thèses que des systèmes hardis et despotiques (pensez, encore une fois, à Descartes), dédaigneux de la continuité et de la *philosophia perennis*, jettent dans l'histoire. Donc, J. Guitton (qui ressemble beaucoup, je crois, à Leibniz spirituellement et c'est pourquoi il s'est intéressé à lui), reconnaît que cette attitude (qui veut rassembler dans une doctrine structurée les vérités éparses que des philosophes géniaux mais violents ont présentées à l'état séparé), ce vœu d'un saint Thomas ou d'un Leibniz correspond à quelque chose de très profond dans les exigences de l'esprit humain. Mais il pense aussi que cet effort souverain, comme il dit, si justifié, si indispensable soit-il, ne peut ni ne doit réussir pleinement ; non seulement ne *peut*, là ce serait l'ordre du fait, mais ne *doit* réussir pleinement, parce que la raison humaine n'est pas capable d'atteindre à une compréhension totale, ni de transcender parfaitement la perspective singulière à laquelle est lié chaque penseur individuel.

Nous nous rapprochons donc, dans un deuxième mouvement, de la posi-

tion que je décrivais tout à l'heure : chaque philosophe, s'il veut être juste, doit donc accepter sans réserve le choix qu'il ne peut pas ne pas faire, étant celui qu'il est ; mais il doit assumer également et la partialité nécessaire de son propre point de vue, et le correctif d'une soumission à la vérité universelle, cherchant à se réaliser par l'accueil des perspectives complémentaires incarnées dans l'histoire avec le fond d'irréductibilité qu'elles comportent, plutôt, ou au moins autant, qu'en portant à la limite les virtualités d'universalisme de sa propre option qui, poussée trop loin, finirait par se dépersonnaliser et s'extemporaliser. Donc, le philosophe chrétien saura souffrir, le mot est de Guitton, la tension de savoir qu'il existe un écart entre une vision toujours personnelle est une visée nécessairement universelle. Bien entendu, c'est par un appel aux leçons de l'histoire de la philosophie que J. Guitton justifie la prise de position qui vient d'être très sommairement décrite.

Seulement, on peut se demander si aucune réflexion d'ordre historique, même si elle est conduite avec autant de talent et de finesse d'esprit que le fait J. Guitton, peut être absolument dirimante lorsque se pose une question de droit. Or, nous avons posé une question de droit. Il s'agit en effet de l'essence de la raison philosophique humaine, j'insiste sur ce point, et de ses possibilités constitutives, avant son entrée dans l'histoire, avant l'invention des systèmes, avant l'émergence des options singulières ou collectives, qui forment le tissu de l'histoire de la philosophie, et, pour tout dire, avant la socialisation de la raison, car la sociabilité de l'homme est pour une large part la conséquence de sa rationalité ; et si la rationalité est première, le problème de la structure fondamentale de la raison est antérieur à cette socialisation supérieure, qui nous a été décrite si magnifiquement au plan de pensée.

« Il me semble utile et raisonnable, dit encore J. Guitton, de prendre plus nettement conscience qu'on ne l'a fait jusqu'ici, qu'une parfaite synthèse, une pleine *compréhensivité*, quoique possible et même obligatoire en désir et vœu, est irréalisable à un génie individuel, fût-ce le plus ample, le plus haut ». Là où je dis : quoique possible et même obligatoire *en droit*, il dit « quoique possible et même obligatoire *en désir et vœu* ». Tout le problème est là, car le désir et le vœu, c'est encore l'ordre du fait, ou du moins, c'est encore l'ordre du fait coloré d'une espèce d'aspiration à un droit inaccessible. Suivant une formule plus brutale et plus classique, faudrait-il sacrifier le droit en face du fait ? car, bien entendu, personne ne voudra nier le fait de la pluralité dans le domaine humain. Au contraire, si on admet, dit J. Guitton, que la philosophie se fasse par le concert des philosophes et à travers

l'histoire de la philosophie, alors, semble-t-il, on peut répondre oui en même temps aux deux exigences qui ont été manifestées. Seulement, comme je vous l'ai montré chemin faisant, je me demande si l'une des deux exigences, celle du droit, n'a pas été déjà rabattue sur le plan du fait d'une façon plus ou moins subreptice.

Les « points de vue » de l'Inde

4. Et l'Inde maintenant ? Vous savez que l'Inde passe pour syncrétiste, et elle l'est certainement si nous prenons l'indianité comme une civilisation et même comme une religion, car l'hindouisme n'est pas une Eglise, ce n'est même pas une religion unitaire au sens où l'Islam peut l'être, c'est plutôt une civilisation religieuse. Par conséquent, là (je n'insiste pas, ce n'est pas de notre sujet) on peut parler de syncrétisme. Mais doit-on encore parler de syncrétisme lorsqu'il s'agit d'un domaine de réflexion mieux armée, plus proche de ce que nous appellerions philosophie ? Ici la réponse est infiniment plus délicate.

D'abord l'ensemble des grandes synthèses métaphysiques, solidaires de ce vaste monde culturel et religieux qui s'appelle l'hindouisme, a-t-il la même structure composite que la dite civilisation ou, au contraire, obéit-il à une loi d'unification plus contraignante ? Eh bien, c'est la seconde hypothèse qui est la bonne. Et pourtant on insiste communément sur ce fait que le terme sanscrit *darśana*, qui est rendu grosso modo par « système », veut dire en réalité « vue » ou « point de vue », et semble par conséquent condamner l'idée de système au sens de construction conceptuelle close, exclusive de toute perspective différente de la sienne. C'est du moins ainsi que l'on présente couramment les choses. On se plaît à souligner que les six points de vue doctrinaux, reconnus comme orthodoxes par l'hindouisme, se laissent envelopper dans une synthèse supérieure qui respecte l'originalité de chacun tout en le situant par rapport aux autres. Il y aurait donc une sorte d'unité dans la pluralité, et par, et à travers la pluralité. D'où l'on croit pouvoir conclure qu'il faut mettre au crédit de la réflexion philosophique hindoue globalement prise, une volonté de dépasser et la condescendance du syncrétisme trop accommodant pour être valable dans l'ordre de la pensée pure, et la fausse rigueur de l'esprit de système. C'est généralement ainsi qu'aujourd'hui on présente le *corpus*, l'ensemble des philosophies indiennes, du point de vue de la question qui nous intéresse. . .

Je n'ai pas la possibilité — cela dépasserait mon propos —, d'examiner

ici chacun de ces points de vue, mais je voudrais attirer votre attention sur le fait que, dans la conscience concrète des philosophies indiennes, les choses, en fait, ne se présentent pas de la façon que je viens de dire. L'orthodoxie brahmanique est persuadée depuis longtemps de la suprématie de l'une de ces perspectives, le *vedânta*, et par conséquent, le simple fait que l'une de ces perspectives ait la suprématie, réordonne l'ensemble des points de vue, dont on vient de nous parler, en fonction de cette perspective supérieure. Vous voyez donc que l'exigence d'unité devient beaucoup plus forte. Alors, nous avons affaire ici non seulement à une pluralité de points de vue, appelons-les systèmes, si vous voulez, mais à une pluralité de points de vue réordonnés, réagencés dans un super-système. Voilà, en réalité, comment les choses se présentent à nous.

L'orthodoxie brahmanique réordonne les doctrines orthodoxes selon une hiérarchie telle que l'esprit partant du pluralisme du plus modeste de ces systèmes, en passant par le pluralisme réduit d'une autre doctrine, aboutit à l'unité suprême du *vedânta*, tandis que l'homme apprend, par une ascension parallèle, à discipliner sa raison par la logique, ses énergies vitales et psychiques par le *yoga*, ses intérêts temporels et posthumes, ses relations avec la société et le cosmos en les sacralisant et les surélevant par le rite. C'est ainsi que toute chose a pris sa place.

On pourrait essayer de résoudre le problème d'un point de vue purement historique et génétique, mais en fait l'histoire, ici, nous trahit et ne nous permet pas, comme si souvent lorsqu'il s'agit de la pensée indienne, d'apporter une réponse définitive. Alors, nous nous trouvons en face de deux types d'historiens devant le problème que je viens d'évoquer. Les uns, impressionnés surtout par la volonté d'orthodoxie et d'unité qui semble se dégager du super-système orthodoxe, inclineront plus volontiers vers l'hypothèse que le développement de cet organisme s'est fait par une sorte de différenciation interne. D'autres, plus frappés par sa diversité imparfaitement réduite — car, si harmonieux que se veuille cet ensemble, la réduction n'est pas parfaite — penseront à une sorte de syncrétisme — voilà le syncrétisme qui réapparaît à l'intérieur de la philosophie, une sorte de syncrétisme concerté —, à un processus d'assimilation, quelque peu forcé, de termes hétérogènes. Ils souligneront que l'unité organique véritable ne se trouve que dans chaque système pris à part ; ils insisteront sur le petit nombre de thèmes effectivement communs à l'ensemble, par exemple l'interprétation de l'univers et de l'expérience humaine en fonction de la doctrine du *karma* et de la transmigration ; aspiration générale à la délivrance, mais très diver-

sement expliquée et justifiée selon les systèmes ; primauté de principe de la règle de vie, de la révélation et de la tradition brahmanique. Ces historiens tiendront en somme que l'effort de l'hindouisme vers une relative unité de pensée procède d'un vouloir vivre sociologique d'une société humaine et de sa caste dirigeante, plutôt qu'il n'est la réponse directe à un besoin essentiel de l'esprit. Ceci pour des historiens d'esprit positiviste.

Mais si l'on interroge la conscience indienne, on a l'impression que la réponse n'est pas tout à fait juste, même si elle comporte une part de vérité. La conviction intime, non seulement de l'orthodoxie indienne cultivée, mais de philosophes qu'on doit tenir pour originaux, bien qu'ils s'expriment par le moyen de commentaires, et même de commentaires de commentaires, selon l'usage des écoles, eh bien, leur conviction c'est que l'idée d'un super-système a quelque chose de vrai. Prenons deux exemples: plusieurs mettent leur talent et leur ferveur à scruter les textes fondamentaux, non pas d'un seul système mais de plusieurs, et ils laissent entendre, par cette attitude même, non pas qu'ils sont indifférents à la vérité et qu'ils passent, sans choix, pour des raisons purement pédagogiques, d'un point de vue à l'autre. Mais ils laissent entendre au contraire que la diversité des points de vue n'est pas irréductible. C'est ainsi que l'un des plus grands d'entre eux, Vāchaspathi, brahmane d'obédience *smārta* c'est-à-dire orthodoxe s'il en est, qui vivait au IX^e siècle, a analysé tous les systèmes à l'exception d'un seul, avec ampleur, acuité et objectivité. D'un style clair et précis, ses œuvres sont parmi les meilleures de la littérature philosophique de l'Inde ; ce n'est pas un simple professeur, indifférent à la vérité de ce qu'il enseigne, si cette espèce humaine existe, qui aurait dépensé tant de talent dans l'exposition de doctrines dont le contenu ne lui tiendrait pas à cœur.

Plus tard, au XVI^e et au XVII^e siècle, un autre grand interprète, Vijñānabhikṣu, commente avec autorité non seulement la doctrine du *vedānta* mais celle du *sāṃkhya* et du *yoga*. Il pense, et ses formules sont intéressantes, que les doctrines les moins élevées dans la hiérarchie sont chacune, selon son indice de réfraction propre, une sorte de prélude à l'éternelle vérité *vedānti*. Et, par conséquent, il faut voir dans l'athéisme apparent du *sāṃkhya* classique une sorte d'accommodation provisoire, au niveau spirituel de gens qui ne sont pas capables de pénétrer la réalité intime de Dieu, mais qui sont aptes à saisir en gros la distinction de la nature et de l'esprit. Obligée d'intégrer la pluralité des opinions humaines à l'exigence unitaire de la vérité, la philosophie systématique de l'hindouisme pense y réussir, non seulement en fait mais en droit — je crois que le problème de droit est posé —

par la reconnaissance d'une multiplicité hiérarchisée de vérités. Voilà la solution de l'Inde. On ne dit pas : la vérité ; mais on dit : les degrés de la vérité, les moments de la vérité ; autrement dit, la vérité est envisagée sans doute dans sa relation objective à l'être, mais elle est envisagée surtout dans l'appropriation subjective que chaque sujet est capable d'en faire, à chaque moment de son état, de son trajet intellectuel ou spirituel. Le syncrétisme répugne à l'hindouisme philosophique, à *l'intérieur de chaque système* ; je n'en veux pour exemple que le plus grand des systèmes orthodoxes de l'Inde, celui de Çankara et sa métaphysique profonde, monolithique, drastiquement unilatérale malgré sa faculté d'accueil et de condescendance, aussi longtemps tout au moins que son intuition la plus fondamentale n'est pas en cause.

Le syncrétisme ne triomphe pas non plus sur le plan philosophique lorsqu'il s'agit, pour l'Inde, de faire *la gerbe des systèmes*. Les points de vue ne sont pas juxtaposés sur un même plan, ils ne sont pas non plus purement subjectifs, ils constituent des approximations ordonnées et croissantes qu'oriente une révélation tenue pour plus qu'humaine et une expérience spirituelle conçue comme ineffable, mais absolue. La pensée indienne, par elle-même, répugne naturellement à une perspective historique ; je ne parle pas des contemporains qui ont appris l'histoire de nous. Et lorsqu'elle a été confrontée avec le problème de réconcilier, dans l'unité de la vérité, la pluralité des doctrines philosophiques, la pensée indienne a opté pour une solution qui n'est pas purement subjectiviste, sans pourtant faire appel au droit absolu et imprescriptible de la vérité ; elle a opté pour une échelle de vérités hiérarchisées et s'élevant, degré par degré, jusqu'au moment où tout problème s'éteint, parce que l'expérience de l'absolu a rendu tout problème inutile.

Je ne pense pas du tout que *vérité* doive se mettre au pluriel et, personnellement, je n'adopte pas cette thèse, mais je voulais, par cet exemple, attirer votre attention sur l'une des manières dont l'esprit humain a cherché à résoudre un problème analogue à celui que nous avons maintenant à examiner pour nous.

« *L'historicité de la raison* » (Merleau-Ponty)

5. A propos d'un problème tout semblable à celui que nous évoquons en ce moment, Merleau-Ponty parle de *l'historicité de la raison*. « Quand les philosophes veulent mettre la raison à l'abri de l'histoire, dit-il, ils ne peuvent oublier purement et simplement tout ce que la psychologie, la sociolo-

gie, l'ethnographie, l'histoire et la pathologie mentale nous ont appris sur le conditionnement des conduites humaines. Ce serait une manière bien romantique d'aimer la raison que d'asseoir son règne sur le désaveu de nos connaissances ». Et Montesquieu disait déjà, en plein âge des lumières : « Chose singulière ! ce n'est presque jamais la raison qui fait les choses raisonnables et on ne va presque jamais à elle par elle ».

Eh bien, il y a beaucoup de vrai dans ces remarques. Nous savons que la raison humaine, que l'intelligence humaine est incarnée, et qu'elle est donc, si l'on veut, en situation, qu'elle est conditionnée ; et, par conséquent, que mettre la raison à l'abri de l'histoire, comme disait Merleau-Ponty, n'est pas une attitude très raisonnable.

Mais, ceci dit, le problème reste entier, car il s'agit de savoir si l'historicité, le conditionnement, absorbe la raison tout entière, ou si l'esprit, en sa fine pointe, même chez l'homme, même dans l'incarnation de la raison humaine, ne maintient pas ses droits. Je dirai, renversant les propositions de Merleau-Ponty, que le courage, pour une intelligence humaine, ne consiste pas seulement à être pleinement humaine, à savoir affronter le risque temporel, mais aussi à faire ce qu'on pourrait appeler son « salut comme intelligence », c'est-à-dire à accéder sinon à l'éternel, ce qui est trop demander à la raison humaine, du moins à l'intemporel, à quelque chose qui ressemble à l'absolu. Il n'est pas possible, me semble-t-il, que le statut de la raison humaine, de la connaissance humaine, (dont nous avons dit en commençant, qu'il était un statut pérégrinal), puisse faire que la raison ne soit plus une raison. Si étroit, si pressant, si lourd que soit ce conditionnement, et nous en savons tous beaucoup sur ce point, il n'est pas possible que la raison humaine, pour être conditionnée, cesse d'être raison. Or, il me semble qu'il est indiqué dans la notion même de raison un certain droit à la vérité inconditionnelle, un appel radical à la vérité inconditionnelle, jaillissant de la nature même de la raison.

Les échecs de la philosophie sont-ils salutaires ?

6. Mais les spirituels nous attendent ici, et les moralistes. Bien sûr, c'est un peu ce que nous disait Guitton tout à l'heure ; vous avez raison, il faut aspirer à la vérité inconditionnelle, mais dès que vous croyez l'avoir touchée méfiez-vous de l'*hybris*, de l'orgueil et renoncez au moment même à cette appropriation, à cette prise de possession de la vérité, car la vérité nous dépasse toujours infiniment, il ne faut jamais s'arrêter dans la quête de la

vérité et tout instinct de propriétaire dans ce domaine est la mort même de l'esprit : « Les échecs de la philosophie, pourvu qu'ils soient assumés, ont plus de sens que ses réussites. » C'est une formule qui, sous cette forme ou sous une autre, revient assez souvent. Mais ici je demande la permission de m'interroger sur la signification d'une telle formule, qui est très belle si on la prend comme formule de vie spirituelle ; mais si on la prend au niveau même où la question est posée en ce moment, c'est-à-dire de l'exercice de l'activité rationnelle dans la constitution d'une doctrine philosophique, est-ce que la formule a autant de sens qu'elle paraît en avoir ?

Je me permettrai de prendre l'analogie de l'œuvre d'art ; je sais bien que c'est une analogie, qui ne vaut que partiellement, car l'œuvre d'art, précisément, n'accède à l'universel qu'en se réalisant dans une singularité absolue, qui tient tout d'abord à ce que l'œuvre d'art doit s'exprimer dans une matière, et ensuite à ce que la création poétique résulte d'une expérience singulière du poète et d'une sorte de contact immédiat de la réalité la plus singulière, la plus expérientielle avec le cœur du poète. Il y a donc toutes sortes de raisons pour que l'universalité de l'art ne puisse se faire jour qu'à travers la singularité et même, à certains égards, l'incommunicabilité d'une certaine expérience. Mais ceci dit, et cette différence étant réservée (la philosophie aspirant directement à l'universalité), que constatons-nous ? C'est qu'on n'a jamais demandé à l'artiste ce qu'on est en train de demander au philosophe. Aucune œuvre d'art, dans sa singularité, et par conséquent dans sa pauvreté finalement, ne réalise la plénitude infinie de la beauté, elle n'est qu'une participation limitée, partielle, finie de la beauté, elle ne réalise qu'un aspect extrêmement limité de la beauté. Alors, sous prétexte que l'œuvre d'art ne réalise qu'une parcelle de la beauté infinie, qu'une perspective sur la beauté absolue, on ne demande pas au poète de faire un mauvais poème, de rater son poème ; on lui demande de faire un bon poème, qui soit pleinement un poème, qui soit réussi ; et on ne dit pas que les échecs de la poésie valent mieux que ses succès. On ne dit pas que les échecs de la peinture valent mieux que ses succès ; *mutatis mutandis* — toute comparaison cloche — je ne vois pas pourquoi l'œuvre de raison qu'est l'œuvre philosophique devrait être nécessairement boiteuse, devrait être nécessairement manquée sous prétexte qu'elle est une œuvre humaine et par conséquent défaillante par rapport à la vérité absolue. Ceci est un peu un argument *ad hominem*, et je vous demande pardon de l'employer, mais il n'est peut-être pas vide de toute substance philosophique.

Je ne crois pas que la philosophie, et même la philosophie chrétienne,

c'est-à-dire la philosophie du philosophe chrétien, c'est-à-dire de quelqu'un qui doit être détaché et dépouillé et qui doit se détacher effectivement de l'exercice même de son œuvre, de l'accomplissement même de son œuvre, je ne crois pas que la philosophie chrétienne perde le droit de chercher efficacement l'intégrité de sa propre réalisation. C'est que, il faut bien en venir à un point que les modernes ne m'accorderont pas facilement, c'est que la philosophie n'est pas d'abord un mode d'appropriation de la vérité par la subjectivité humaine. Evidemment, si la philosophie était principalement un mode d'appropriation de la vérité, autrement dit si c'était le sujet qui comptait avant tout dans cette affaire, comme l'Inde le pense un peu et comme nos contemporains le pensent beaucoup, alors évidemment la pluralité des perspectives serait tout à fait nécessaire. Personne ne s'étonne, dans l'Eglise et en dehors de l'Eglise, qu'il y ait une pluralité de voies spirituelles, parce que la pluralité des voies spirituelles, encore qu'elle soit réglée par une norme objective et supérieure, correspond précisément à l'appropriation de la vérité et de la charité par un sujet, avec toutes ses dispositions subjectives. Je ne dis pas que la philosophie ne doive pas être assimilée par le philosophe et ne doive pas être vécue intensément par le philosophe, bien sûr, mais le premier rôle de la philosophie est de nous apporter une doctrine. Ceci n'est pas à la mode, ceci n'est pas volontiers reçu, mais je crois que tout est là.

La philosophie n'est pas d'abord réflexive, ni centrée sur les modes d'appropriation de la vérité par la subjectivité humaine. Elle est ordonnée d'abord à la manifestation, au dévoilement de l'intelligibilité profonde du réel, pris dans toute son amplitude. Son œuvre propre est de dire — en la clarté du verbe intellectuel — ce qu'elle manifeste ainsi, et non pas de telle sorte que la manière de dire l'emporte sur ce qui est dit. Bien que la philosophie engage — par l'assentiment ou le refus — ce qu'il y a de plus personnel en nous, l'expression veut ici être médiation transparente, effacement du sujet, de ses préférences charnelles ou même spirituelles.

Le pluralisme de la science

7. Vous me direz alors que la philosophie est une science ? Sans doute, mais ce n'est pas ce point que je veux discuter. Mais mon adversaire m'attend : si c'est une science, voyez donc la science ; elle nous offre le spectacle d'un pluralisme invincible mais cohérent. Pourquoi pas la philosophie ? Voici, me semble-t-il, ce qu'il faut répondre : Le vrai philosophique,

c'est l'être même et sa radicale intelligibilité, informant un esprit, une intelligence, qui n'a d'autre raison d'être que de se conformer à l'être. Le vrai c'est, par voie de conséquence, la convergence, la consonance des esprits dans leur consentement à l'être. Le vrai est donc d'abord faiseur d'unité.

Que répondre à l'objection du statut de la science ? La science aussi essaie d'édifier de grandes synthèses unitaires ; G. Bachelard nous montre, avec beaucoup de raison, que cette unité se réalise par moments, mais que le vrai spectacle que nous donne la science, est celui d'un pluralisme cohérent.

Mais ici, nous dirons que le statut épistémologique de la science n'est pas celui de la philosophie. En effet, des philosophies, axées sur leur option propre, pourraient-elles encore rester cohérentes entre elles (je parle, bien entendu, d'une cohérence au niveau de la raison, et non pas de celle que les philosophies chrétiennes peuvent retirer de leur connexion avec la foi chrétienne) ? Je ne le crois pas ; car tandis que la science dispose de moyens de *vérification* qui assurent sa correspondance au réel, et qui compensent le caractère symbolique, indirect et plural de ses constructions théoriques, la philosophie n'a pas du tout cette ressource ; elle ne peut contrôler les aventures de l'esprit que par une fidélité constante aux exigences de l'être reconnues comme la loi suprême de la pensée.

Conclusions

8. Je ne voudrais pas abuser de vos instants ni vous lasser par des considérations qui peuvent vous paraître un peu en dehors de la réalité, bien que, pour les philosophes, elles aient beaucoup de réalité et, je l'espère, la plus urgente. Si vous me permettez, je proposerai encore quelque vues rapides pour conclure notre propos. Quelle solution apporterons-nous ?

D'abord, je répète ce que je disais tout à l'heure, à savoir que la solution au problème qui nous occupe ne peut pas être d'ordre historique, ne peut pas être d'ordre historico-social, comme le voulait Jean Guilton, même sur un plan très élevé comme celui sur lequel il s'est établi. La solution qu'il nous faudra admettre est une solution austère, qui devra d'abord assumer l'échec rencontré sur la voie d'un rassemblement unanime des philosophes, même chrétiens. Alors, de ce point de vue, qui est un point de vue de l'histoire du sujet, de l'histoire de la pensée, il nous faudra peut-être faire sa juste part à cette éthique de l'insuccès dont on nous parlait tout à l'heure, et qui voulait justifier, à tort croyons-nous, un certain relativisme doctrinal. Les facteurs de pluralité de nos philosophies appartiennent au domaine existentiel ; ils

se tiennent sur le terrain du fait, ils n'abolissent pas le droit de la raison à la vérité inconditionnelle. Mais il serait certainement naïf et d'un optimisme fallacieux de penser que ces facteurs, inhérents non pas à l'essence mais à la condition de l'esprit humain, puissent être complètement écartés du cheminement terrestre de la philosophie. Autrement dit, je ne crois pas que jamais, tant que la vie sur la terre durera, il y aura unanimité entre les philosophes, même chrétiens. L'unanimisme, pour parler comme un romancier cette fois-ci, et non comme un philosophe, l'unanimisme n'a pas de place ici ; car nous sommes sur le terrain du fait, et sur le terrain du fait, en effet, aucun optimisme, aucune naïveté ne sont de mise, ne sont convenables.

Sur le terrain du droit, au contraire, il me semble que si l'on refuse à la raison humaine la possibilité d'accéder à l'intemporel, à une vérité sans « perspective », sans « point de vue » et, par conséquent, dans des cas aussi exceptionnels qu'on le voudra, la possibilité de survoler, de surmonter ses propres conditions d'exercice, alors je pense que la raison n'est plus la raison, qu'elle est dénaturée et que, par conséquent, il n'y a plus d'exercice philosophique du tout.

9. Deux mots encore, en terminant. On a évoqué, tout à l'heure, l'importance de l'histoire de la philosophie et je crois, en effet, que l'histoire peut nous rendre de grands services en ce domaine, mais aussi qu'elle est un danger. La richesse des connaissances, en ce domaine — si précieuse qu'elle puisse être, puisqu'elle nous fait bénéficier des efforts, des expériences et des conquêtes des grands maîtres, puisqu'elle nous affranchit des gaucheries et des roideurs auxquelles échappe rarement l'autodidacte, puisqu'elle développe en nous l'esprit de finesse — toute cette richesse, tout cette abondance de savoir appris peut devenir un poids mort. Elle peut, et il faut beaucoup s'en méfier, brouiller la simplicité, ternir la pureté du tout premier regard du métaphysicien sur l'être, et bloquer la force des premières certitudes par le jeu d'un relativisme manquant trop souvent de profondeur et de mordant véritables. Et à ce moment, l'histoire est responsable de l'état plural de la philosophie et elle aggrave une maladie qu'elle prétend guérir.

10. Et puis, il y a autre chose qui est infiniment plus profond et à quoi il faut penser toujours en ces problèmes. On emploie volontiers, aujourd'hui, le mot d'« option » lorsqu'il s'agit de la position propre à chaque philosophe.

Ce mot est dangereux parce qu'il semble impliquer que la liberté de chacun — mais la liberté dans un sens volontariste et arbitraire — opte pour telle ou telle perspective, comme si, ici, c'était la volonté qui dictait à l'intelligence ce qu'elle doit voir. Or, ceci n'est pas possible ; il suffit d'avoir

effectivement exercé sa pensée dans ce domaine pour se rendre compte qu'« opter » ne peut pas vouloir dire cela.

Mais « option » a un sens à cause de la condition humaine, parce que la raison humaine, l'intelligence humaine n'est pas une intelligence divine, n'est pas une intelligence angélique. La raison humaine n'est pas, quoi qu'en pensent les idéalistes, transparente à elle-même ; et, ce qui est plus grave, non seulement elle n'est pas constamment transparente à elle-même en toutes ses démarches, mais elle est déterminément obscure à elle-même dans la première et décisive démarche par laquelle commence une doctrine. C'est là le point d'enracinement de la relativité de la pensée humaine. Et si la grâce ne s'en mêle, on peut se demander en effet si jamais une philosophie verra le jour, qui aura assez de prise sur le réel pour n'être pas une philosophie partielle et partiale. La première saisie des tout premiers principes, le point de départ de toute philosophie baigne dans l'inconscient, dans le préconscient. Et ce moment n'est pas transparent à l'esprit même du philosophe, et c'est le point de départ sur lequel il doit édifier, et contre lequel il ne peut rien. Alors, on peut parler là d'option, parce que l'influence des facteurs individuels joue un rôle ici considérable ; je ne crois pas ce que soit assez pour détruire en nous et dénaturer en nous la raison, mais c'est assez pour rendre la pluralité de fait des philosophies inévitable dans la condition humaine.

OLIVIER LACOMBE

En complément de la conférence de M. Olivier Lacombe, on nous permettra, notamment en ce qui concerne ses conclusions, le temps lui ayant fait défaut pour les développer, de renvoyer le lecteur à son étude : De la pluralité des philosophies chrétiennes, parue dans Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne (Paris : Alsatia, 1956), pp. 153-167. Il y apparaît peut-être plus nettement encore que la prolifération des philosophies, loin d'être en elle-même une richesse — encore que bien des vérités nouvelles puissent être ainsi captées par des systèmes mal ou insuffisamment fondés, et faire défaut pour un temps à la philosophia perennis — est due « à la contingence de l'invention philosophique, contingence qui est bien plus la marque de la faiblesse humaine que celle de la liberté des esprits » (p. 167) ¹.

G. B.

¹ Ceux de nos lecteurs que ce problème intéresse pourront se référer aussi à l'étude de Jacques Maritain, *Coopération philosophique et Justice intellectuelle*, publiée dans *Raison et raisons*, Paris, Luf, 1946, pp. 67-103.

Les formes du mal¹

1. La *définition* du mal comme privation du bien dû à un être, et la reconnaissance de la valeur analogique de cette définition, en d'autres mots, de sa propriété d'être applicable proportionnellement aux différents étages de la réalité sans rien perdre de son exactitude, rend possible une *division* du mal, c'est-à-dire un classement général des formes sous lesquelles il se présente. Si la privation, en effet, ne se comprend qu'en fonction de l'exigence de l'être qu'elle affecte, elle se diversifiera et se divisera selon que se diversifieront et se diviseront les formes générales de l'être².

Un tableau de la réalité universelle, répartie selon ses divers degrés, nous conduit à reconnaître comme trois mondes distincts :

1. *Le monde de la nature ou monde physique*. Il comprend deux étages. D'une part, celui des natures *corporelles et corruptibles*, avec toutes leurs activités interférentes, et qui se distribue selon les trois règnes : minéral, végétal, animal. Le mal paraît ici sous forme d'antagonismes, de destructions, de défaillances, de monstruosité, de maladies, de malheurs, de morts, d'angoisses, de souffrances, etc. D'autre part, l'étage des natures *spirituelles et incorruptibles*, avec celles seulement de leurs activités qui résultent immédiatement de l'indestructible élan de nature que Dieu leur communique en les créant³. Voilà le monde où plongent leurs racines profondes les âmes humaines et les anges. Dans ce monde naturel, primordial, foncier, pas de corruption, de souffrance, de mort, *pas de mal*. C'est la vérité qu'ont entrevue avec force, mais sans savoir la préciser, ceux qui, aux différentes époques de

¹ Cf. *Qu'est-ce que le mal?* Nova et Vetera, 1957, p. 241.

² « Cum enim malum opponatur bono, necesse est quod secundum divisionem boni dividatur malum ». S. THOMAS, *De malo*, qu. 1, a. 4.

³ L'amour de nature, par lequel l'ange aime Dieu plus que lui-même, persiste en enfer, où il coexiste avec la révolte contre Dieu ; d'où le déchirement des démons. Cf. S. THOMAS, I, qu. 60, a. 5, ad 5.

l'histoire, ont voulu reléguer le mal dans le seul domaine de la matière, de la corporéité, de la corruption.

2. *Le monde de la liberté.* L'homme, ordonné par sa nature spirituelle à connaître et à désirer le bien dans toute son ampleur, le bien universel, ne saurait être déterminé par les biens particuliers qui l'entourent, il se trouve à leur égard dans une indifférence dominatrice, il peut juger de leur rapport avec la fin ultime pour les choisir ou les rejeter. Voilà le monde de la liberté, le monde de la vie morale, le monde proprement humain.

Il présuppose le monde des natures spirituelles, mais lui est irréductible ; il constitue un ordre particulier au sein de l'ordre universel. « C'est à propos d'une question très spéciale que saint Thomas met ce point en lumière. Il se demande si le regard naturel des purs esprits connaît les secrets des cœurs. Non, répond-il. Pourtant il enseigne d'autre part que les purs esprits connaissent naturellement tout l'univers des natures corporelles et spirituelles, tous les événements qui surviennent dans *ce monde* qui est l'ouvrage de l'art créateur. Oui sans doute, mais précisément l'acte moral pris comme tel, dans le mystère de la décision libre elle-même par où il fait face à Dieu, n'est pas un événement *de ce monde* ; il n'appartient pas au monde des configurations et des propriétés des êtres, et si l'on peut dire de la simple beauté plastique et ontologique de la création ; il appartient au monde de la liberté, qui déjà dans l'ordre de la morale naturelle, abstraction faite de l'ordre surnaturel de la grâce, est un monde à part, un monde réservé, sacré, où seul le regard de Dieu a pouvoir de pénétrer — parce que c'est le monde des relations entre personnes, avant tout entre l'Esprit personnel incréé et les personnes créées faites à son image » ¹. Il nous faudra nous souvenir de la dignité singulière de la personne humaine, qui n'est pas une partie du monde de la nature, une pièce de la machine de l'univers, mais un tout irréductible et immortel, lorsque nous aurons à parler même du mal physique qui s'attaque à l'homme, de ses infirmités, de la maladie, de la mort.

Avec le monde de la liberté apparaissent deux formes nouvelles du mal : la *faute* et la *peine*.

L'homme, être raisonnable, doit agir selon la norme de la raison qui est l'empreinte en lui de la loi éternelle. Son acte libre est mora-

¹ Jacques MARITAIN, *Une philosophie de la liberté*, dans *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, Desclée De Brouwer, 1933, p. 30.

lement bon s'il est conforme à la régulation de la raison et le rapproche de sa fin dernière ; moralement mauvais s'il est privé de cette régulation et le détourne de sa fin dernière. Voilà le mal de la *faute* qui, étant un désordre, finit par entrer en conflit avec l'ordre, et par provoquer ainsi le mal de la *peine* ¹.

La division du mal moral en mal de la faute et mal de la peine ou châtement, se prend de ce que la faute est une déviation, une privation de rectitude, librement consentie, affectant l'action de la volonté (*malum actionis, vel operationis*) ; tandis que la peine est une privation contraire à la volonté, affectant l'être et l'intégrité de l'agent (*malum formae, vel agentis*) ².

Saint Thomas distingue ainsi, d'une part le mal du domaine de la nature (*malum naturalis defectus*) ; et d'autre part le mal du domaine de la volonté (*malum in rebus voluntariis*) ; ce dernier se divisant adéquatement en mal de la faute, qui prive l'homme de son ordre à la fin dernière (*malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum*), et mal de la peine ³.

Le mal de l'ignorance, dont le rôle est grand selon saint Thomas, se rattache soit au mal de la faute soit au mal de la peine. Au mot français d'*ignorance* correspond, selon saint Thomas : d'une part, la *nescientia*, simple absence de science, qui n'est ni faute ni peine, et subsiste chez les anges bienheureux ; d'autre part, l'*ignorantia*, ou manque d'une science qu'on devrait avoir : ou bien l'on est responsable de cette privation, et c'est *péché* ; ou bien l'on est dans l'impossibilité d'y remédier, et c'est le cas de l'ignorance invincible qui relève du mal de la *peine* ⁴.

3. Il existe un troisième monde, *le monde de la grâce* qui concrètement, existentiellement, vient envahir les natures spirituelles, suré-

¹ « La nature raisonnable et intellectuelle se comporte à l'égard du bien et du mal autrement que les autres créatures. Celles-ci, en effet, sont ordonnées naturellement à un bien particulier. Seule, la nature intellectuelle saisit la raison commune de bien par l'intelligence et se meut vers le bien commun par le désir de la volonté. C'est pourquoi le mal de la créature raisonnable se distingue, suivant une division spéciale, en *faute* et en *peine* ». S. THOMAS, *De malo*, qu. 1, a. 4.

² S. THOMAS, I, qu. 48, a. 5 ; *De malo*, qu. 1, a. 4.

³ I, qu. 19, a. 9 ; qu. 48, a. 5, et ad 2. — « Si le bien est de soi objet de la volonté, le mal, en tant que privation du bien, se rencontrera sous une raison spéciale dans les créatures raisonnables, douées de volonté ». I, qu. 48, a. 5.

⁴ « L'ignorance et la concupiscence constituent les éléments matériels du péché originel » ; la privation de la justice originelle, son élément formel. S. THOMAS, *De malo*, qu. 3, a. 7. Cf. I-II, qu. 76, a. 2.

lever leur être et leur agir, afin de les orienter vers les profondeurs même de Dieu, vers ces choses que l'œil n'a pas vues, ni l'oreille entendues, ni le cœur devinées. En sorte que les résistances de la volonté créée, quand elle refusera de s'ouvrir aux condescendances divines, quand elle luttera contre l'envahissement d'une telle vie, d'une telle lumière, d'un tel amour, vont introduire dans l'univers un mal de la *faute* et un mal de la *peine* dont l'abîme est mesuré par la hauteur même des bontés divines, et dont la gravité serait demeurée inconnue d'un univers où les hommes et les anges eussent vécu dans l'état de nature pure. C'est dans cet ordre nouveau, c'est à l'étage du monde de la grâce que le problème du mal révélera, mais aux yeux des croyants, ses suprêmes dimensions. C'est dans la perspective existentielle d'une nature humaine déchue et rachetée, privée de la grâce adamique mais prévenue par la grâce christique, qu'il faudra parler soit du mal de la faute, soit du mal de la peine.

2. Un point, nous l'avons dit, reste à préciser. Que penser du mal physique qui s'attaque à l'homme, de ses infirmités, de la vieillesse, de la maladie, de la mort ? Ne sont-elles pas l'inévitable accompagnement de la vie sensible ? Naturelles chez l'animal, ne le sont-elles pas également chez l'homme ?

La raison se heurte ici à un mystère. Elle sait d'une part que l'homme en tant que *personne*, c'est-à-dire en tant que centre spirituel d'activité intellectuelle et de liberté, est plus grand que l'univers des choses visibles, qu'il n'en est pas une partie, qu'il est un tout autonome. Elle voit d'autre part qu'il est *personne humaine*, qu'il est par son corps engagé dans le flux du cosmos, qu'il est partie de la nature et soumis à ses lois. Le vœu de l'homme en tant que *personne* serait d'*éluder* la souffrance et la mort, mais sa condition en tant qu'être sensible est évidemment de *subir* leur attaque : d'où en lui une sorte de discordance, que la raison livrée à ses seules lumières est incapable de dissiper.

L'homme aurait pu, en effet, être créé dans l'état de nature pure, simplement avec ce qu'exige sa définition d'animal raisonnable. Alors ses épreuves, ses souffrances, la mort des petits enfants, s'expliqueraient comme celles des animaux ; elles n'auraient pas d'autre justification que le jeu des lois biologiques ; elles rentreraient dans la catégorie de ces maux particuliers qui sont la rançon fatale du bien

total de l'univers. Le désir de l'homme d'échapper à la souffrance et à la mort étant, comme son désir de voir Dieu face à face, conditionnel et inefficace — est-ce réalisable ? est-ce même possible ? — resterait sans réponse. Nous venons de rapprocher, pour les dire tous deux conditionnels et inefficaces, le désir de voir Dieu face à face et le désir de ne pas mourir. Il y a cependant un abîme, indiqué par saint Thomas¹, entre ces deux désirs. Le désir de la vision divine dépasse absolument le vœu de toute *nature créée ou créable* ; il peut être frustré chez les petits enfants morts sans baptême sans qu'il y ait en eux l'ombre d'une souffrance. Le désir de ne pas mourir dépasse le vœu du composé humain, de la nature humaine *comme telle* ; il ne dépasse pas le vœu de l'âme spirituelle, qui est forme du corps. Et c'est pour-quoi saint Thomas dira que la résurrection finale des corps, qui représente un immense miracle, sera d'une certaine façon naturelle ; le désir de retrouver son corps ne sera frustré en aucun homme².

La révélation nous enseigne que l'amour divin a surabondé, que l'homme a été primitivement revêtu de la justice originelle, comportant les privilèges de l'immortalité qui comblaient son vœu de personne et devaient se transmettre par voie de génération à toute sa descendance. Ils ne nous sont point parvenus. Dès lors, les mêmes misères corporelles et la mort, qui eussent été normales, bien que paradoxales, dans l'état de nature pure, se dévoilent maintenant à nous comme la conséquence d'une catastrophe. Elles prennent de ce fait un caractère pénal³. Elles cessent de relever du mal de la *nature*. En sorte que les deux seules formes de mal qui atteignent l'homme aujourd'hui relèvent soit du mal de la *faute*, soit du mal de la *peine*, ou subie à contre-cœur ou illuminée par Jésus⁴.

¹ *De malo*, qu. 5, a. 5, ad 5.

² *IV Sent.*, dist. 43, qu. 1, a. 1, quest. 3.

³ « La mort et toutes les misères corporelles » résultant de la privation de la justice initiale « sont parmi les peines du péché originel ». S. THOMAS, I-II, qu. 85, a. 5.

⁴ « La douleur d'un homme est la douleur d'une personne, d'un tout. Ici l'homme n'est plus considéré comme partie de l'univers ; mais en tant que personne il est considéré comme un tout, un univers à lui-même ; de subir cette douleur comme partie de l'univers, dans la perspective de la nature, ou du monde comme œuvre d'art de Dieu, ne supprime pas le fait que sous le rapport de la personne elle est une incompréhensible anomalie. La personne demande — selon un désir *conditionnel et inefficace*, mais réel et naturel — ... à ne pas souffrir, à ne pas mourir. Dans l'état de nature pure, ces aspirations de la personne seraient restées à jamais insatisfaites... Nous voyons là la plus profonde raison de convenance de l'élévation de la créature intelligente à l'ordre surnaturel ; je dis raison de convenance ! Non pas de nécessité ni de justice. Dieu aurait pu sans la moindre injustice créer l'homme dans l'état de nature

3. Les notions du bien et du mal, qui sont analogiques, trouvent dans le monde de la grâce des réalisations si intenses qu'elles sont capables de polariser toutes les formes inférieures du bien et du mal, de les colorer de leur reflet, et en quelque sorte de changer leur signe.

C'est ainsi que les maux temporels deviennent des biens — c'est-à-dire des occasions de biens — pour les justes qui les supportent dans l'amour. Et que les biens temporels deviennent des maux — c'est-à-dire des occasions de maux — pour les pécheurs dont ils alimentent les passions. Telles sont les alchimies contraires de la grâce et du péché.

Il n'y a, au fond, qu'un mal suprême, qui peut vicier tous les biens et hors duquel il ne faut rien craindre, c'est le péché. Et qu'un bien suprême, qui peut illuminer tous les maux et pour lequel il faut tout donner, c'est la charité.

Voilà le thème chrétien que saint Augustin ne se lasse pas de proclamer aux chrétiens scandalisés par la catastrophe de Rome et le triomphe des barbares¹. C'est le thème repris, après tant d'autres, par Henri Suso, dans le chapitre du *Livre de la Sagesse éternelle* où est déclarée l'« immense noblesse » des souffrances temporelles : « Seigneur, lorsque je vous regarde avec amour, délices de mes yeux et de mon cœur, il me semble maintenant que les dures et grandes souffrances par lesquelles vous m'avez si paternellement éprouvé, et dont s'effrayaient pour moi vos pieux amis, n'ont toutes été qu'une douce rosée de mai »². C'était déjà le thème de la parabole du riche, vêtu de pourpre et faisant splendide chère : « Mon fils, lui dit Abraham, souviens-toi que tu as reçu tes biens pendant ta vie, et que pareillement Lazare a eu ses maux. Maintenant, il est ici consolé, et toi, tu souffres » (Luc, xvi, 25).

CHARLES JOURNET

pure, l'homme n'aurait été frustré de rien de ce que sa nature comme telle exige ; mais de fait, Dieu a créé l'homme dans l'état de grâce ; *disons que de fait il n'aurait pas créé la nature s'il ne l'avait ordonnée à la grâce*, et ce mot va très loin. Très loin de Leibniz ». Jacques MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York, Editions de la Maison Française, 1944, pp. 225-226.

¹ Il est repris par saint THOMAS, I-II, qu. 114, a. 10, ad 3 et 4 : « Omnia aequaeveniunt bonis et malis quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem... »

² Le bienheureux Henri Suso, trad. de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Aubier, 1943, p. 379.

Notes sur la violence II¹

Affirmer que le réel est d'essence dialectique revient à poser la violence à la racine de toutes choses.

Une réflexion sur la nature du mouvement peut conduire à une telle affirmation. En effet, le spectacle de la vie et de la mort, c'est-à-dire du changement en tant qu'il atteint l'être vivant, semble être à l'origine de la dialectique hégélienne. L'hégélianisme est une philosophie du devenir — plus précisément du devenir de l'organisme vivant. Le philosophe est frappé d'un côté par les phénomènes de la naissance, de la croissance, du déclin et de la mort, de l'autre par celui de la pérennité de la vie, de son continuuel renouvellement. Les individus s'épuisent et périssent, la vie poursuit sa marche, fraîche et vigoureuse.

*

Avec le mouvement, nous nous trouvons en face d'un fait philosophique, d'une de ces données absolument premières qui se présentent à l'esprit. Celui-ci est d'abord surpris, désarçonné, il se heurte au scandale et au paradoxe : défi, auquel il faut répondre par une négation obstinée ? ou, à l'inverse, réalité si impérieuse que devant elle doivent vaciller les plus fermes évidences ? Pour découvrir le point d'équilibre qui permît à l'esprit de ne glisser sur aucune de ces pentes fatales, il fallait un génie prodigieux, dont à elle seule la définition aristotélicienne du mouvement témoigne. Mais avant Aristote, Parménide et Héraclite avaient affronté ces données premières. Revenir à eux, c'est remonter à la source.

Car l'héritier d'une culture philosophique, riche, aux expressions variées, court le danger de s'occuper de philosophie sans jamais réellement philosopher. Il risque d'isoler les objets ou les instruments

¹ Cf. *Nova et Vetera*, 1958, n° 3, pp. 184-196.

de pensée, raisonnements, conclusions, formulations techniques, en perdant de vue les réalités foncières qu'ils signifient et qui les alimentent. Il pourra même édifier des systèmes complets en ignorant les intuitions majeures de l'intelligence. La vraie philosophie confronte les réflexions des philosophes à ces intuitions. Son office est de parcourir à nouveau le chemin qui va du regard vierge des origines aux développements postérieurs. C'est là le travail le plus difficile, et la maturité d'une culture philosophique suppose ce contact vivant avec le propre printemps de la pensée. Quand ce contact lasse au lieu de nourrir, à la maturité succède la décadence. Je ne pense pas d'ailleurs que le phénomène soit irréversible : la comparaison entre la vie et la culture demeure une comparaison.

C'est pourquoi la leçon des premiers philosophes, des Grecs notamment, est irremplaçable. Avec eux nous sommes au premier matin de la pensée. Elle *voit* pour la première fois. Elle n'a pas encore forgé son langage : elle s'exprime d'abord par sentences brèves, en vers gnomiques, en formules à la fois sobres et brûlantes, riches d'un émerveillement tout nouveau.

Il n'est pas sûr pour autant que son regard ait saisi avec exactitude, du premier coup, la profonde richesse de l'être. Un unique aspect peut suffire à ravir sa promptitude ou à désarmer sa candeur. La pleine docilité suppose une puissance exceptionnelle.

Mais il reste que toute grande philosophie, si elle n'y est née, a du moins séjourné dans cette région des origines. La pensée de Hegel plonge des racines dans ces sources. Eaux mêlées, certes, nous le dirons. Mais l'essentiel pour l'instant est de repérer la patrie d'une philosophie. La force avec laquelle les principes imposent leur *dictamen* à l'ensemble du système témoignent de cette profondeur : chez Hegel la dialectique tend farouchement à tout dompter, à tout subjuguier. On peut tenir Hegel pour responsable des pauvres « aventures » de la dialectique en notre siècle. Mais aujourd'hui qu'elle est devenue l'instrument de la dérobade et l'expression d'une absence de courage intellectuel, il est juste de rappeler le *pathos* de l'hégélianisme. Une impitoyable entreprise de relativisation a abouti à un relativisme facile et à une éthique de l'opportunisme : de l'une à l'autre, il y a un lien certain, mais aussi une opposition tranchée.

*

Une philosophie de l'être caractérisera le mouvement comme un état de tendance ou de « voie ». Le mouvement, comme mutation, est le passage d'un état à un autre état. Il se définit ainsi comme *acte de l'être en puissance, en tant qu'il est en puissance*. Le mouvement comporte un certain acte, dans la mesure où l'être en mouvement a quitté son état initial pour procéder au-delà. Mais quand le terme est atteint, le mouvement a cessé. Il faut bien comprendre l'analyse aristotélicienne. L'objection qui lui est couramment adressée part d'une conception imaginative des choses ; elle identifie ce qui est « statique » avec ce qui est mort ; elle va parfois jusqu'à dire que l'être est mort, plat. A partir de là, elle interprète la pensée « fixiste » d'Aristote : le mouvement ne serait qu'un intermède, d'importance secondaire, dans un univers privé de dynamisme, un univers d'« êtres » qu'on imagine comme des essences logiques. Mais telle n'est pas l'authentique pensée aristotélicienne. Aucun être matériel n'est en possession, au point de départ, de toute sa perfection, de toute l'actualité dont il est virtuellement capable ; il doit y parvenir. Le mouvement sera donc le passage à une actualité plus haute ; mais en lui-même il n'est que ce passage. De plus, le mouvement des mobiles, quel que soit le type de mouvement considéré, suppose la motion des causes efficientes, qui agissent en vertu de leur actualité. C'est pourquoi le mouvement sera le plus souvent le *signe* d'un surcroît d'actualité (dans la cause).

Ajoutons que le caractère limité des êtres les empêche de posséder simultanément toutes leurs perfections. La multiplicité est supérieure à l'élémentaire, elle est inférieure à la simplicité propre à l'ordre des esprits.

Enfin, c'est en vertu de la présence en lui de la matière ou de la potentialité qu'un être est susceptible de changer : pas de mouvement sans instabilité, sans l'absence radicale d'une certaine permanence ontologique. Cette mutabilité, à des degrés divers, analogiques, affecte toutes les créatures. Les purs esprits peuvent changer dans leur agir ; en ce qui concerne leur être, rien de leur côté ne pourrait rendre impossible leur annihilation. Seul Dieu est immuable, parce qu'il est l'acte pur.

Ainsi en lui-même le mouvement implique toujours un mélange d'acte et de puissance. L'être en mouvement est, à des points de vue différents, en acte et en puissance. Nous pouvons parler d'être (en acte) et de non-être.

Ajoutons une remarque plus particulière, mais importante quand il s'agit de Hegel. Elle concerne ce type de mouvement qu'est la « génération » au sens large, c'est-à-dire le mouvement qui aboutit à la production d'un être composé de matière et de forme. Un tel être accède à l'existence parce qu'une cause efficiente « induit » une nouvelle forme dans la matière. Cette induction qui se situe dans la ligne de l'être et de l'acte a pour condition l'expulsion d'une forme antérieure. La génération d'un être est la corruption d'un autre, en ce sens qu'elle suppose cette corruption : *generatio unius corruptio alterius*. Pour que la matière puisse recevoir une nouvelle forme, la forme ancienne doit être expulsée. Mais il s'agit là d'une condition, non de ce qui constitue le mouvement de « génération » comme tel. Définir ce dernier par sa condition est tout brouiller : la corruption n'est pas la génération !

L'être en mouvement implique l'acte et la puissance, disons l'être et le non-être, au sens que nous avons précisé. Il faut ajouter : *non sous le même aspect*. Car entre l'être et le non-être, il y a une opposition de contradiction. On ne peut affirmer et nier, en même temps et sous le même rapport, la même chose d'un même sujet.

*

Hegel pose également l'être et le non-être dans le mouvement. Mais, en supprimant la précision essentielle : *non sous le même aspect*, il franchit un pas décisif. Du coup en effet la contradiction apparaît comme l'étoffe même du réel. L'être cesse d'être premier, il s'efface devant le devenir, qui devient la substance première des choses. Le mouvement n'affecte plus des êtres qui sont, avant que d'être mûs, il est radical. L'être et le non-être ne sont plus que des *moments* de ce devenir fondamental. Le réel est fécond, riche, actuel, dans la mesure où il est contradictoire.

Dès lors, dans le mouvement de « génération », la forme chassée et la forme nouvelle constituent une totalité : la réalité étant d'*abord* devenir apparaît comme la corrélation dynamique de deux pôles, de deux termes, qui ne se peuvent définir que l'un par l'autre. La forme expulsée, dont la corruption s'était présentée à nous comme condition d'une nouvelle génération, entre dans la définition même de la forme « induite », elle est son « autre » et tout n'est que comme l'autre d'un

autre. La forme expulsée devient ainsi ce qui définit la forme induite, c'est-à-dire sa cause formelle ¹.

Certes, on ne peut définir un passage qu'en fonction de ses termes. Mais dans la conception hégélienne, ces termes ne sont que pour et dans le mouvement, ils sont portés, enveloppés par lui.

A l'opposé, une philosophie de l'être reconnaît dans le mouvement une modalité de l'être imparfait. L'être se définit par sa forme, qui, en tant que telle, est au-dessus du mouvement. Si la réalité était pur devenir, une telle vue serait impossible. Il faudrait avec Hegel identifier l'opposition de contradiction ² à l'opposition de relation et faire de la corrélation la catégorie fondamentale, unique et universelle.

Ainsi dans une philosophie dialectique, toute chose *est* la négation exercée de *son* terme corrélatif et contradictoire. De là on passe naturellement à l'idée de la fécondité de la lutte et de la violence. Le réel est contradiction : or un contradictoire est toujours « violent » par rapport à son autre. Chacun des termes est à la fois le père et le meurtrier de l'autre. « Vivre de mort et mourir de vie », disait un fragment d'Héraclite.

La philosophie du devenir doit également en arriver à définir la nature par la violence. Nous avons, au contraire, défini le violent par opposition au naturel. Pour Hegel, ce qui n'est pas violent est statique, mort, dépourvu d'intérêt.

La métaphysique du devenir qui ne peut pas ne pas accorder une place centrale à la violence est sans doute responsable pour beaucoup du prestige dont sont revêtues les idées de guerre et de révolution. L'école anarchique de souche hégélienne ira encore plus loin que Hegel et Marx : à ses yeux la violence apparaîtra comme une apothéose métaphysique.

*

Admettre la dialectique, au sens hégélien, est admettre que la loi du réel est une loi de lutte : l'unité même de l'univers, quand on veut encore la maintenir, se présente comme une symphonie de voix dis-

¹ Ainsi un manuel marxiste assez répandu nous apprenait-il que le poussin est la « négation de l'œuf » !

² Il arrive que les exemples de contradiction que donne Hegel ressortissent en réalité à l'opposition de contrariété. Ce qui prouve le caractère intenable de sa position, entendue au sens strict.

cordantes. L'harmonie, la mesure, si elles conservent un sens, ne peuvent paraître que des exceptions.

Les rapports humains seront logiquement conçus selon un schème analogue d'oppositions et d'antagonismes. Cet *a priori* métaphysique aura une conséquence : une attention presque exclusive sera, dans l'observation de la vie sociale, accordée aux phénomènes d'antagonisme : luttes, guerres, domination et servitude.

La conception dialectique fournit une explication suffisante des faits de violence. Cependant, cette conception appliquée au domaine de l'homme se double chez la plupart des penseurs d'une théorie psychologique : la lutte étant fondamentale, quel est son pourquoi ? quels sont les *mobiles* de l'action humaine ?

Moralistes et psychologues ont depuis toujours cherché à rattacher à un mobile dominant, dont ils marquent les nuances et les ruses, l'ensemble de l'agir humain. A l'appui de ses affirmations sur la volonté de puissance, Nietzsche rappelle les profondes analyses que La Rochefoucault a données de l'amour-propre. Au XVIII^e siècle, l'explication par la recherche du plaisir ou du bonheur individuel a la faveur. Pour les classiques de l'Economie Politique, chez lesquels nous trouvons toute une anthropologie et une psychologie, l'intérêt privé, le propre avantage sont présentés comme le mobile décisif de l'activité économique ; à partir de ce mobile, on explique l'ensemble des rapports sociaux. Avec un optimisme intrépide, on affirme généralement que de l'entrecroisement des intérêts privés ne peut résulter que la plus grande harmonie sociale possible. La recherche de cet intérêt n'a-t-elle pas son origine dans un instinct de la nature ? à suivre les pentes de sa nature l'homme peut escompter et son propre bonheur et l'équilibre de la société. Adam Smith, après les Physiocrates ses maîtres, a écrit là-dessus des pages célèbres. On trouverait chez Kant un écho de cet individualisme : une ruse de la Providence est à l'œuvre dans l'histoire, elle fait en sorte que l'individu qui pense à son propre bonheur, assure, par surcroît, le bonheur de tous. Une semblable éthique continue de commander, dans la philosophie du droit de Hegel, les rapports humains au niveau de la « société civile », qui est la sphère de la production et des échanges. Mais Hegel, qui rend hommage à Jean-Jacques Rousseau de la découverte de la « volonté générale », situe, au-dessus des intérêts de la sphère civile, l'intérêt supérieur de cette entité qu'il nomme Etat.

Est-il évident que la poursuite par chacun de son intérêt privé soit bénéfique à la société ? Cet intérêt, d'aucuns sont tentés de l'identifier à l'égoïsme et d'y reconnaître une source de maux. Une certaine tradition pessimiste protestante notamment pouvait orienter la réflexion dans ce sens. Déjà Hobbes, loin de voir dans cet égoïsme le levier fécond de la vie sociale, avait posé l'axiome fameux : *homo homini lupus*.

Les descriptions de la « société civile » ne révèlent pas le fond de la pensée de Hegel. Ce sont, à notre avis, les célèbres pages de la *Phénoménologie de l'Esprit*, consacrées à la dialectique du Maître et de l'Esclave, qu'il convient d'interroger. Ici il ne s'agit plus directement d'égoïsme, encore moins d'intérêt. Le mobile déterminant de l'action humaine, celui qui se situe au fondement des rapports sociaux, qui sont des rapports de domination et de servitude, est le besoin de reconnaissance et de prestige. Nous n'entrerons pas dans le détail de l'analyse hégélienne. Elle présuppose une conception idéaliste de la connaissance et la définition de la conscience de soi comme médiation, « réflexion », c'est-à-dire capacité de prendre un certain recul par rapport à soi. Pour que l'homme, émergeant de l'« immédiateté » de la nature, accède vraiment à la conscience de soi, pour qu'il échappe au danger qui le guette d'illusion et de subjectivisme, il doit être *reconnu* par une autre conscience de soi : il y a là un impératif strict, car l'homme prend conscience qu'il est homme ; mais qui l'assure que sa « certitude » est « vérité » ? n'est-il pas une chose qui rêve qu'elle est conscience de soi ? Cependant, un second impératif est non moins catégorique : la conscience de soi, comme telle, *se pose* soi-même comme conscience (la médiation est automédiation).

Son exigence d'être reconnue ne peut donc tolérer une réciprocité. Il ne saurait en conséquence être question de se tourner vers cette reconnaissance qu'implique l'amitié. La première rencontre des deux premiers hommes, à l'aurore de l'humanité, sera guerre, lutte à mort. Chacun s'efforcera, ou plutôt devrait tenter, de toutes ses forces, de s'imposer à l'autre pour lui arracher la reconnaissance qui le fera être en vérité ce qu'il est. La victoire n'est pas le fruit de l'adresse ou de la force physique. Elle est d'abord victoire intérieure : le vainqueur a osé, risquant la mort, affirmer son identité de conscience. La conscience n'est pas l'être-là immédiat de la nature, elle est son « autre », elle se définit comme la négativité ; dans le risque mortel,

elle a affirmé son indépendance. Le vaincu n'a pas eu cette audace, il n'a pas eu la force de couper les amarres de la vie « immédiate » pour se plonger dans l'océan intérieur de l'« universel » ou de la conscience. Son vainqueur est d'abord la peur, dont le caractère ambivalent se révélera d'ailleurs au terme de la dialectique, quand, la situation étant renversée, nous assisterons à la victoire définitive du premier vaincu. Mais ce point n'a pas à nous retenir ici. Relevons que, grâce au risque et à la peur, s'opère dès l'origine un partage au sein de l'humanité : celle-ci se divise en une classe de maîtres et une classe d'esclaves.

Le mythe hégélien pose l'exigence de reconnaissance et de prestige comme motif fondamental de l'action. La violence est commandée par le besoin impérieux d'imposer sa reconnaissance, de conquérir le prestige. Puisque la personnalité et la vocation personnelle ne lui sont plus données par le Créateur, l'homme est contraint d'être ce qu'il se fait être dans un monde hostile. Notons que la lutte pour le prestige présuppose une *avarice* plus radicale encore que celle du pur intérêt qui porte sur des biens matériels : le réel dans son essence est jaloux ; l'autre est un intrus, il est « violent ».

La sombre vision hégélienne d'une vie sociale structurée selon des rapports de domination et de servitude rappelle le pessimisme de Hobbes. Mais le texte trahit une certaine complicité du philosophe avec le drame décrit, une certaine adoration de la force. A n'en pas douter, nous sommes ici dans un univers païen qui annonce celui de la « volonté de puissance ».

*

L'explication marxiste accorde elle aussi une place centrale à la violence. Mais elle est peu homogène.

Dans la mesure où il fait sienne la conception dialectique, Marx se laisse aller à une apologie quasi lyrique de la violence. Plus les antagonismes s'accroissent, plus grandiose, plus pathétique, devient le drame de l'Histoire. Une exaltation esthétique soulève ainsi les pages qui nous décrivent l'essor du capitalisme industriel, dans l'*Idéologie allemande*, dans le *Manifeste* et dans *Le Capital* notamment.

A partir d'Engels, qui adaptera au matérialisme historique les thèses darwinistes, les marxistes souligneront la fécondité des contradictions, facteurs du développement de la nature.

Par ailleurs, la fonction privilégiée reconnue à l'infrastructure « économique » et la théorie des idéologies constituent des entorses à une pure conception dialectique. En effet, des rapports de cause à effet s'établissent qui peuvent changer le sens conféré à la violence. En réalité, Marx est meurtri dans son sentiment moral par les faits de violence. La violence l'indigne, le révolte, et son indignation s'exprime par une ironie cinglante à l'égard de ce qu'il prend pour la morale chrétienne ; c'est comme s'il en voulait à l'hypocrisie et à l'impuissance des beaux sentiments d'être sans force contre la violence. La théorie de l'infrastructure semble venir au secours de la protestation éthique. Car la structure économique, c'est-à-dire l'ensemble des rapports humains impliqués dans un type de production et notamment dans un type de propriété des instruments de production, détermine une stratification sociale où se retrouve le schème hégélien du maître et de l'esclave. A l'intérieur de ces rapports de domination et de servitude, les hommes sont mûs à lutter, classe contre classe, par un mobile d'action unique et décisif, qui est l'intérêt égoïste. Marx revient ainsi à la psychologie des économistes du XVIII^e siècle. Mais cette fois-ci l'« homme égoïste » est objet de réprobation ; on lui oppose l'homme de la communauté (*Gemeinschaft*) que le cours infaillible de l'Histoire est chargé de réaliser. La marche dialectiquement scandée de l'Histoire, aux contrastes sans cesse exacerbés, conduit à l'harmonie. De sorte qu'en définitive ce sont deux types d'hommes, définis par les mobiles de leur action, qui s'opposent : l'homme de l'intérêt privé et l'homme de l'intérêt général. On ajoute que ces mobiles ont leur cause dans les phénomènes économiques, mais ceux-ci sont caractérisés par le mode de *propriété*. L'égoïsme est l'écho psychologique de la propriété privée ! La métaphysique de la dialectique (l'Histoire progresse à partir de ses moments contrastés comme l'« universel concret » de la Logique !) ¹ et un sociologisme, qui s'appuie sur une psychologie simplifiée héritée du XVIII^e siècle, sont les deux pôles autour desquels gravite la pensée marxiste. L'exposé le plus clair que Marx et Engels nous aient laissé du matérialisme historique : la première partie de l'*Idéologie allemande*, le montre à l'évidence.

Les chapitres finals de la première partie du *Capital* consacrés à

¹ Selon la logique de Hegel, l'universel est immanent au singulier ; il s'édifie en parcourant ses moments particuliers ; d'où son nom d'« universel concret ».

l'accumulation primitive, c'est-à-dire au fait qui se situe à l'origine du processus de genèse du capitalisme, sont peut-être plus significatifs encore de l'emprise d'une psychologie et d'une éthique sur la pensée de Marx. Comment le processus de l'Histoire s'est-il déclenché ? La réponse fait appel aux mobiles de l'action : l'Histoire est *ce* devenir parce que l'homme est un rapace. Nous rejoignons Hobbes ¹.

D'une part, expression de la loi dialectique, la Révolution apparaît comme nécessaire ; elle correspond à un point de maturité de l'Histoire ; d'autre part, l'égoïsme, source des conflits, est l'objet d'un désaveu virulent. La lutte des classes est accélérée dans la mesure où elle amène sa propre suppression : celle-ci, promise à l'horizon des luttes implacables, comble la nostalgie d'une « totalité » chaleureuse et fraternelle, à laquelle Marx, malgré son désespoir irrité, ne cesse d'aspirer. Malgré ? L'utopie est peut-être un dernier écho de l'espoir dans le ciel de la désespérance.

Il reste que la théorie marxiste n'est pas cohérente. Les doctrinaires l'ont senti, qui ont proposé une distinction entre la contradiction, qui joue un rôle positif et qui s'inscrit dans l'essence du réel, et l'antagonisme, appelé à disparaître dans la société socialiste.

Engels met l'accent sur un aspect de la violence dans la vie sociale : l'usage de la force par l'Etat. L'Etat, qui se définit par la violence, appartient à la sphère des superstructures ; il suppose donc une violence plus radicale ². L'Etat est un « instrument de domination », « une force spéciale de répression » aux mains de la classe dominante. Dans la société sans classes, il n'y aura plus d'Etat. Cette sommaire théorie de l'Etat trouvera chez Lénine sa formulation définitive ³.

Bien qu'Engels et Lénine n'aient plus les accents pathétiques qui sont parfois ceux de Marx, la violence, sur laquelle tout repose, conserve chez eux un double visage, selon qu'elle est celle de l'Etat capitaliste, ou celle du « Prolétariat » qui s'empare du pouvoir. Le

¹ Il faut consulter sur le problème qui nous occupe les œuvres suivantes de Marx : *Idéologie allemande*, 1^{re} partie (1845-1846) ; *Manifeste du Parti communiste* (1848) ; *La lutte des classes en France* (1850) et *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852) ; *Le Capital*, livre I, sect. VIII, *L'accumulation primitive* (1867) ; *La guerre civile en France* (1871).

² D'Engels, voir *Anti-Dühring*, 2^e partie, ch. II, III, IV, 1878. Ces chapitres ont été traduits et publiés à part sous le titre : *Le rôle de la violence dans l'Histoire*, Paris, 1947 ; *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, 1884. — Sur la dialectique, voir *Dialectique de la nature*, 1878-1882.

³ De Lénine, voir *L'Etat et la Révolution*, 1917.

dernier déchaînement de la violence doit amener la suppression de la violence ; le « dépérissement » de l'Etat en sera le signe. Cette étrange doctrine présuppose le caractère messianique du Prolétariat, dont nous avons dit qu'il retient les traits de l'Esprit, de l'« universel concret » hégélien triomphant du « particulier » (l'intérêt privé) : dans les mains du Prolétariat la violence est sanctifiée, transfigurée, la Révolution est le prélude de la fraternité universelle, le berceau de la métamorphose de l'Histoire.

*

La recherche des motivations de l'action peut partir d'une observation du comportement des hommes. Mais elle doit ensuite expliquer le pourquoi de ce comportement : elle ne peut donc faire abstraction d'une conception anthropologique et théologique. Tenir compte des lumières de la Révélation sur le péché originel et sur la grâce est ici indispensable.

La notion de « reconnaissance » s'insère dans le contexte de la métaphysique hégélienne. Celle d'« intérêt privé » présuppose également un certain nombre d'assertions de portée philosophique. L'intérêt porte sur des biens matériels ; faire de l'intérêt le mobile majeur de l'action est assigner à celle-ci un objet exclusivement terrestre. Le raisonnement de Marx inclut encore une négation de la personne : il se fonde en effet sur l'idée d'une opposition radicale entre l'intérêt « privé » et l'intérêt « commun ». Mais le propre de la personne est précisément d'avoir une fin personnelle qui ne saurait se confondre avec la fin de la société. L'homme est finalisé et par sa destinée de personne et par le bien commun auquel il tend en tant que membre de la société. Dualité des fins ne signifie d'ailleurs pas leur antagonisme. Marx présuppose au départ le dilemme : ou confusion totalitaire ou désordre et anarchie. Mais si des fins sont hiérarchisées, rien n'empêche qu'elles soient autres sans être contradictoires. L'opposition entre « privé » et « commun » entraîne une autre confusion : celle entre « privé » et « égoïsme ». Est-ce que le fait de poursuivre son bien propre implique nécessairement l'égoïsme ? L'immolation de l'individu marxiste à la communauté est une sorte de « pur amour », comme si le fait d'avoir un bien *sien*, d'être *soi* constituait une impureté. On sait que pour saint Thomas le caractère déréglé de l'amour

de soi est une conséquence du péché originel, mais que *naturellement* l'homme aime Dieu plus que soi-même et soi-même pour Dieu.

*

Les philosophies politiques du XIX^e siècle qui ont accordé à la violence une place prépondérante ont inspiré les régimes totalitaires de ce siècle. Elles ont eu encore pour effet d'imposer l'image de l'Etat, instrument de domination, à beaucoup de défenseurs de la liberté.

Un Communisme qui n'oublie pas l'homme d'Imre Nagy apporte le témoignage, qui force le respect, d'une conscience qui ne peut s'incliner devant les impératifs d'une philosophie dans laquelle la violence est tout.

Mais l'attitude de Nagy, luttant pour la sauvegarde de moyens honnêtes en politique, n'est malheureusement pas la plus caractéristique. Les théories totalitaires entraînent l'abandon de la distinction antique entre le « roi » et le « tyran ». Traquée et écrasée, la liberté répond par un réflexe vital. Le malheur est de prendre ce réflexe, qui est une grande chose, qui est le cri de protestation de la subjectivité humaine menacée dans ses assises, pour l'expression unique et seule authentique de la liberté. L'homme libre est alors essentiellement celui qui se dresse contre l'Etat. Un acte d'obéissance « politique », au sens des Anciens, devient inconcevable. La violence, dont l'Etat est l'expression, se présente comme une sorte de fatalité contre laquelle l'homme doit lutter et protester. Cette attitude est souvent celle d'anciens marxistes. Je pense à *Oppression et liberté* de Simone Weil, à *La Nouvelle classe dirigeante* de Milovan Djilas.

*

Les triomphes de la technique ont accru les chances de la violence, car la technique a pour champ d'application le monde physique, dans lequel la violence joue un rôle immense. La philosophie politique doit notamment se préoccuper des moyens techniques d'action qui s'appliquent à agir sur le système sensoriel et psychique de l'homme avec le but plus ou moins avoué de s'emparer de ses décisions. La publicité¹, la propagande, la guerre psychologique constituent le

¹ A lire l'ouvrage de Vance Packard, *The Hidden Persuaders*, New York, 1957, pp. VIII-275, on ne peut s'empêcher de conclure que la publicité telle qu'elle se pratique aujourd'hui en Occident est un symptôme morbide.

domaine de la violence idéologique, dans lequel opèrent ceux qu'une formule barbare de Staline appelle les « ingénieurs des esprits ».

*

Il faudrait, à notre avis, que les penseurs et les moralistes chrétiens étudient avec attention le problème du *style des moyens* adaptés à une action temporelle inspirée par le christianisme. Chez beaucoup de jeunes, parmi les meilleurs, prédomine le sentiment d'une faillite des mouvements temporels d'inspiration chrétienne, auxquels on reproche simultanément un échec sur le plan de l'efficacité et un manque de pureté. Tout en faisant la part des choses, il faut admettre que le désarroi n'est pas sans causes réelles. De la réponse apportée peut dépendre le sort d'une époque prisonnière du faux dilemme : tyrannie totalitaire ou anarchie libertaire.

FR. M.-M. COTTIER, O. P.

Non-violence et conscience chrétienne¹

Le R. P. Régamey vient de consacrer un important ouvrage à la non-violence². Il y a déposé le fruit de trois années de labeur durant lesquelles il « s'est livré aux informations, exégèses, réflexions, et aux confrontations d'opinions »³ requises pour une mise en œuvre et une mise au point difficiles, et qui ont nourri sa méditation.

Le discours du P. Régamey est volontiers sinueux, mais il se distribue suivant une ordonnance harmonieuse et dynamique : « Après quelques observations tout humaines sur le monde de la violence, nous porterons sur ce même monde le regard du Christ, et ce n'est pas encore assez que d'avoir part à cette connaissance de celui qui sait, lui « ce qu'il y a dans l'homme » ; nous ferons notre possible pour entrer dans le mouvement de son amour, que l'on peut aussi bien dire *violent* ou *doux*, qui affronte la violence mauvaise et apporte au monde de quoi la retourner. Ensuite — ce sera notre II^e partie —, il s'agira de voir ce qui se passe dans un cœur humain lorsqu'il entre dans ce jeu de l'amour rédempteur. Après quoi il faudra nous interroger sur les directions à imprimer à l'action elle-même, et c'est dans cette III^e partie surtout que nous accompagnerons Gandhi... »⁴

Il importe beaucoup, en effet, que la recherche concernant l'action non violente, c'est-à-dire l'usage de moyens non violents pour résoudre les situations *temporelles* d'injustice et de violence, puise sa lumière et sa force dans la plus vive exigence doctrinale de l'Évangile vécu. Cela importe d'autant plus que l'Évangile ne pose pas directement ce pro-

¹ Nous nous permettons de reproduire ici les réflexions de M. Olivier Lacombe parues dans le *Bulletin d'information des amis de Gandhi*, novembre-décembre 1958, n° 5, et relatives au livre du R. P. Régamey, O. P. : *Non-violence et conscience chrétienne*.

² Pie REGAMEY, O. P., *Non-violence et conscience chrétienne*, Coll. « Rencontre », Paris, les Editions du Cerf, 1958, 380 pages.

³ *Op. cit.*, p. 12.

⁴ *Op. cit.*, p. 17.

blème et n'en propose pas explicitement la solution. Le Sermon sur la Montagne, la douceur du Christ aux outrages, l'attitude de l'Eglise préconstantinienne à l'égard du métier des armes et de la guerre, veulent avant tout rendre un témoignage plénier à la transcendance de l'ordre surnaturel qui n'est pas de ce monde¹. La prise en charge de la dureté du monde par la conscience chrétienne du temporel se trouve alors comme différée. Lorsque le Droit canon demande présentement encore à l'autorité politique de reconnaître aux clercs et religieux un droit à l'exemption du devoir militaire, il ne fait que perpétuer l'exigence originelle et fondamentale qui vient d'être rappelée et qui, sous des modalités d'application variables, ne connaît pas de prescription.

Avec l'ère constantinienne, les circonstances historiques ont changé : les chrétiens n'occupent plus, dans la société politique, la position marginale qui les déliait non pas de toute obligation temporelle, mais d'exercer les moyens d'autorité et de contrainte légale en dissonance avec l'idéal évangélique. Il s'agit désormais d'assumer la totalité des fonctions requises pour la protection et le développement de la cité. Urgence nouvelle permettant mal d'attendre que les mœurs aient été transfigurées par le ferment du christianisme.

Alors se posent à la conscience chrétienne temporelle tous les problèmes relatifs au juste emploi de la force et de l'appareil coercitif de l'Etat, avec toutes les vicissitudes pratiques que l'on sait.

Il convient de noter au passage que Gandhi s'est trouvé, à l'égard des pouvoirs politiques de son temps, dans une situation qui n'est pas sans rappeler celle du christianisme préconstantinien². Sans doute ses convictions sur ce point ont-elles évolué, puisqu'après avoir recommandé à ses compatriotes de participer en armes aux combats de l'Angleterre, durant la grande Guerre de 1914-1918, il professa que son

¹ Cf. Jean DANIELOU, S. J., *La non-violence selon l'Ecriture et la tradition*, in « Conférences du Congrès Pax Christi, Paris, 19-20 mars 1955, Editions Pax Christi. Citons, en particulier, ces lignes (pp. 21 et 22) : « S'il paraît (aux chrétiens préconstantiniens) incompatible d'unir le christianisme et la milice, il n'en résulte aucunement que la profession de soldat soit condamnée... Les chrétiens reconnaissent que seule la force militaire peut assurer la paix de l'Empire contre les ennemis du dehors. Ils sont reconnaissants à l'Empire de la *pax romana* qu'il assure ainsi. Ils prient pour l'Empereur et pour l'armée. Qu'il y ait un domaine qui soit celui de la cité terrestre et que dans cette cité la guerre puisse être une nécessité et donc qu'il y ait des soldats qui la fassent, ceci n'est pas contesté. Mais la mission des chrétiens est autre. »

² L'analogie ne porte que sur le point précis évoqué ci-dessus ; l'on sait du reste que l'originalité de Gandhi a consisté précisément à chercher la solution des conflits temporels par l'usage de moyens de lutte non violente contre l'injustice.

pays devait se tenir pour absolument étranger au conflit mondial de 1939-1945. Il me semble pourtant que, même lorsqu'il croyait pouvoir conserver une attitude loyaliste à l'endroit de la Couronne britannique, il ne pouvait que s'éprouver en deçà d'une insertion complète dans la vie civique, tant à cause du statut d'infériorité politique imparti à son peuple, qu'en raison, peut-être, de cette composante anarchique (en un sens libre de toute intention péjorative) traditionnellement incluse dans la manière d'être et de penser de beaucoup de spirituels indiens.

Quoi qu'il en soit de ce point — dont l'importance ne saurait échapper — et pour en venir à la situation des chrétiens d'aujourd'hui, nous dirons, avec le R. P. Daniélou, qu'elle ne se laisse pas ramener aux situations antérieures. Nous vivons, en effet, « dans un monde désintégré où se juxtaposent des fragments de chrétienté et des empires athées et donc où il est impossible de faire appel à une loi commune, dans un monde où par ailleurs la guerre a changé de nature et risque de produire des malheurs pires qu'aucun des avantages qui peuvent en être retirés »¹.

A moins d'être chassés de la cité par quelque pouvoir totalitaire, les chrétiens de ce temps ne sauraient, sans anachronisme, se considérer collectivement comme plus ou moins étrangers à l'action politique. C'est au contraire en tant qu'ils veulent assumer, sans prendre distance, leurs responsabilités temporelles qu'ils peuvent être amenés à oser tel ou tel geste de rupture avec le « désordre établi ». Ils doivent donc se garder, ce faisant, de tout ce qui pourrait briser le lien social, disloquer la solidarité civique où les engagent la justice et l'amour ; ils ne doivent céder à aucune sollicitation d'anarchie.

On voit à quel extrême de tension, tout voisin de la déchirure, la conscience chrétienne peut se trouver désormais portée. C'est dans ce contexte que surgit, comme une percée à tenter hors d'éventuelles impasses, la doctrine de l'action non violente.

Mais alors apparaît une autre difficulté. Par hypothèse, une telle action est temporelle quant à son contenu et son point d'application : et, pour autant, elle ne saurait laisser indifférentes les autorités temporelles ni, en quelque sorte, enjamber les exigences valables du temporel. Par ailleurs, et dans la mesure même où elle se réclame des

¹ *Op. cit.*, p. 31.

conseils évangéliques, elle prend directement sa source dans une spiritualité vécue à un niveau très élevé. Or ici l'Eglise est juge, et il est chrétiennement imprudent de ne pas lui demander d'apprécier, si discrètement que ce soit, l'authenticité et la qualité de cette vie spirituelle. Faute de quoi le risque d'illusion est grand, et l'action non violente se trouve menacée d'être viciée dès la racine.

On dira que toute action morale, en tant que morale, relève déjà du discernement de l'autorité spirituelle, et cela est vrai ; mais il est clair que la nécessité en est, dans le cas présent, beaucoup plus urgente.

Conscient, de la façon la plus aiguë, de toutes ces difficultés et de bien d'autres, le P. Régamey n'en a éludé aucune, pas plus qu'il n'a voulu rester sourd à la plainte de notre temps que domine la violence, ni laisser aux seuls spirituels du dehors le souci d'éprouver l'efficacité temporelle de la douceur évangélique. A coup sûr, il s'entendra reprocher par les uns d'être trop timide et par les autres trop aventureux, et par les uns et les autres de ne pas conclure assez fermement pour ou contre. Mais pouvait-il forcer la maturation de cette quête spirituelle ? Les œuvres bonnes, les œuvres de Dieu ne se font point dans l'impatience ni en brusquant le rythme hésitant de la conscience collective cherchant son progrès, avant que la lumière ait imbibé les cœurs. C'est pourquoi il convient d'avouer des « perplexités », sans que la non-violence se trouve par là discréditée (III^e partie, ch. XI) : perplexité quant à l'authenticité de la non-violence, quant aux risques de subversion, quant aux situations du monde moderne. Mais il est juste aussi que le penseur dise ses « certitudes » (ch. XII) sur le sens profond de l'histoire, sur le relatif et l'absolu de la non-violence, sur le progrès de la conscience, en particulier au sujet de la guerre.

Remercions donc le P. Régamey de la haute méditation en laquelle il nous mène avec lui, page après page. Hors de toute illusion, et singulièrement de celle qui exténuerait la gravité du mal établi en l'humanité par le péché d'origine, « ingénions-nous à rompre le réseau des fatalités de la chair et du sang, par la dilection et les béatitudes qui en rayonnent. Cela est sans prix pour le monde, quand bien même le cours du monde n'en serait pas plus changé que le ruisseau par la main qu'on y plonge »¹.

OLIVIER LACOMBE

¹ *Op. cit.*, p. 357.

Critères en mystique comparée

Ce sont des questions importantes et délicates, où l'erreur est funeste et souvent malaisée à dépister, qui sont examinées dans le livre de Louis Gardet : *Thèmes et Textes mystiques, Recherche de critères en mystique comparée*¹. La première partie, très dense et très riche (pp. 1-76), s'efforce de dégager les critères permettant de juger des expériences dites mystiques et de leur authenticité. La seconde partie (pp. 77-220) présente des *Textes (presque) sans commentaires*, choisis précisément pour illustrer cette recherche de critères : textes indiens, bouddhistes, musulmans, juifs, thèmes et textes chrétiens. Les deux parties ne doivent donc pas être lues séparément.

I. UNE SCIENCE DE LA MYSTIQUE COMPARÉE : SES FONDEMENTS

1. Citant, dès la première édition des *Degrés du savoir* (1932), quelques travaux d'approche relatifs à la possibilité d'une présence de la grâce du Christ, et donc d'une vie surnaturelle authentique, voire même avancée — non certes hors d'une appartenance inchoative, tendancielle (*voto*), seulement spirituelle et donc peu discernable (on peut dire par abréviation : invisible) au Christ et à l'Eglise qui est son corps —, mais cependant hors d'une appartenance plénière, accomplie (*re*), à la fois spirituelle et corporelle et donc pleinement visible, Jacques Maritain écrivait :

Ce ne sont là que de premières explorations dans un domaine complexe et difficile. En parlant ainsi nous songeons à tout autre chose qu'un syncrétisme et à tout autre chose qu'une *mystique comparée phénoméniste*, occupée à effacer de son objet l'essentiel, et à étaler les choses de l'esprit sur le plan de la matière ; ce que nous souhaitons voir se former, c'est une *mystique comparée théologique*, travaillant à discriminer en profondeur les valeurs proprement spirituelles et à reconnaître les passages de Dieu, qui nulle part ne s'est laissé sans témoignage ;

¹ Coll. *Sagesse et cultures*, Paris, Alsatia, 1958, 220 pages. — Voir dans *Nova et Vetera*, 1954, p. 153, le compte rendu du livre du même auteur : *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*.

seule une telle mystique comparée serait en état de *discerner et sauver partout ce qui est authentique*, parce qu'elle rapporte toutes les *ressemblances à un visage accompli*, au lieu de peupler le monde de vaines images qui ne ressemblent à aucun visage et qui s'annulent les unes les autres, ou de prétendre composer un visage en assemblant tous les disparates dans une même confusion. Parce qu'il y a un vrai visage, les reflets peuvent être jugés avec équité. Parce qu'il y a un bercail, le pasteur qui le garde est aussi celui des *autres brebis* qui sans le savoir reçoivent de sa plénitude et à qui sa voix ne parvient pas encore. Parce qu'elle a reçu dans son *intégrité* le dépôt de la révélation surnaturelle, l'Eglise nous permet d'honorer partout les *traces* ou les *vestiges* ou les *éléments dispersés* de cette révélation. Les saints qui lui appartiennent visiblement nous permettent de reconnaître leurs frères lointains qui l'ignorent et qui lui appartiennent invisiblement, saint Jean de la Croix nous permet de rendre justice à Ramakrishna. Parfait imitateur du Christ, l'apôtre Paul est le coryphée de tous les vrais spirituels de toute la terre, sous quelque climat qu'ils aient grandi, et de même que l'homme vertueux est la règle et la mesure de toutes les choses humaines, de même en ce spirituel par excellence, toute vie mystique authentique trouve son exemplaire et sa mesure, p. 543.

Dans le même ouvrage, analysant la doctrine de l'union transformante ou mariage spirituel, telle que nous la livrent sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, et constatant que l'expérience mystique surnaturelle tend dès le principe à la connaissance amoureuse et fruitive des trois Personnes incréées, l'auteur posait une question :

Comment la suprême perfection de l'expérience mystique, son épanouissement dans l'état de mariage spirituel, serait-elle possible à *des âmes auxquelles le mystère de la Trinité n'a pas été explicitement révélé*? Sans doute des formes plus ou moins *masquées* sont possibles correspondant aux diverses phases typiques du progrès mystique normal. Il reste que le mariage spirituel est de soi un état référé d'une manière *explicite* à la vie intime de la Trinité. A la différence des états antérieurs, il apporte avec lui une expérience explicite et formelle de la Trinité dans l'unité... C'est pour cette raison que nous croyons que, si haut que puisse atteindre, hors de l'appartenance visible à l'Eglise du Verbe incarné, une expérience mystique issue d'une foi surnaturelle seulement implicite, elle ne s'élève jamais jusqu'à ce point, pp. 756-761.

Le livre sur *Les degrés du savoir* s'achève par deux études relatives à saint Jean de la Croix. Voici ce qu'en dit le R. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, O. C. D. :

« Nous tenons saint Jean de la Croix pour le grand docteur de ce suprême savoir *incommunicable* ». Historiquement, cette profession de foi a eu une telle influence qu'elle marque une orientation décisive dans l'étude de la doctrine spirituelle de saint Jean de la Croix et même de la contemplation en général. Elle fut rédigée en 1932. Or, dix ans auparavant, dans leur opuscule intitulé *De la vie d'oraison*, Jacques et Raïssa Maritain avaient déjà montré que l'enseignement de saint Jean de la Croix ne leur était pas étranger... Ils soulignaient déjà l'importante doctrine des trois signes indiquant l'entrée dans la contemplation. Articulation maîtresse dans la doctrine sanjuaniste qu'un instinct sûr faisait mettre en valeur par les auteurs de cet opuscule ¹.

¹ *L'interprète de saint Jean de la Croix*, dans *Recherches et débats*, Paris, Arthème Fayard, juillet 1957, p. 179.

2. Un peu plus tard, Olivier Lacombe attirait l'attention de J. Maritain sur l'expérience spirituelle caractéristique de l'Inde. Elle ne relevait ni de la grâce ni de la révélation chrétienne. Était-elle *illusoire*? Ou fallait-il reconnaître, en dehors de la mystique surnaturelle, qui cherche à rejoindre l'Absolu par la voie de la Charité, une autre mystique *authentique, mais naturelle*, qui cherche par les exercices du yoga à rejoindre les racines existentielles du Soi? C'est à cette vue que s'arrêtait, dès 1938, J. Maritain dans l'étude *L'expérience mystique naturelle et le vide*, qui forme aujourd'hui le troisième chapitre du livre : *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*¹. Depuis cette publication, note-t-il lui-même « les études d'Olivier Lacombe et de Louis Gardet ont fait faire à la question des progrès considérables ». Ce qui était présenté comme une hypothèse de travail est devenu une certitude.

3. Si donc l'on s'attache à recueillir toutes les données du réel, il faut distinguer deux sortes d'expériences mystiques essentiellement différentes : l'une *surnaturelle*, dépendante de la grâce, située sur la voie du salut éternel, ordonnée moyennant l'amour à la possession fruitive de l'Absolu qui est Dieu même ; l'autre *naturelle*, relevant du seul effort de l'ascèse humaine, étrangère à la voie du salut éternel, ordonnée moyennant la connaissance à la possession fruitive de l'absolu du Soi ; l'une divine, qui s'achève dans une « extase », l'autre humaine, qui s'achève dans une « enstase ».

Prise dans toute sa généralité, la contemplation mystique se définira : une connaissance qui rejoint l'absolu *non par mode de concept*, et en usant des concepts, *mais par mode d'instinct, d'inclination, de connaturalité*, bref par mode de nescience fruitive.

Ou bien la connaturalité dont il est question est *affective, et due à la charité* : le chrétien éprouve en son cœur les effets de la charité, mais chez le saint, *amor transit in cognitionem objecti*, c'est-à-dire que la charité devient si pure, si transparente, qu'elle n'est plus *ce qui (quod)* est expérimenté, mais *ce par quoi (quo)* Dieu lui-même est expérimenté (il est comme l'homme qui au lieu de voir ses lunettes voit *par* ses lunettes). Voilà la contemplation surnaturelle, qui atteint par l'union d'amour « et par une résonance dans le sujet devenue elle-même moyen de connaître », les profondeurs de la *Réalité divine*.

Ou bien la connaturalité dont il est question est *intellectuelle* : par un effort qui va à contre-pente de la nature, l'âme se vide absolument de toute

¹ Paris, Alsatia, nouvelle édition, 1956.

opération particulière et de toute multiplicité, et connaît négativement, *par le vide et l'anéantissement de tout acte et de tout objet de pensée venu du dehors*, cette merveille métaphysique, cet absolu qu'est son propre exister substantiel, elle expérimente son *Soi-même*. Voilà l'expérience de la mystique naturelle.

Ainsi la contemplation mystique naturelle, étant para ou supra-conceptuelle, demeure une connaissance négative ou de nescience ; elle n'atteint pas plus à la vision intuitive de l'essence de l'âme, que la contemplation mystique surnaturelle n'atteint à la vision béatifique. La contemplation mystique naturelle *use du vide et de l'abolition* pour connaître comme inconnue l'existence substantielle de l'âme, comme la contemplation mystique surnaturelle *use de la connaturalité d'amour* pour connaître comme inconnue la *Déité* : « Au terme de notre connaissance, dit saint Thomas, c'est Dieu que nous connaissons comme inconnu » ¹.

II. DEUX EXPÉRIENCES MYSTIQUES : L'UNE NATURELLE, L'AUTRE SURNATURELLE

1. Dès la première page de *Thèmes et Textes mystiques*, la mystique, abstraction faite de son caractère naturel ou surnaturel, est définie comme étant « l'expérience fruitive d'un absolu » :

Ne disons pas l'Absolu : car Dieu est cet Absolu et l'expérience serait alors nécessairement surnaturelle. . .

Mais qu'entendre ici par absolu ? Tout simplement l'affirmation existentielle d'une non-relativité fondamentale ².

Ce que rencontre la mystique surnaturelle, c'est l'Absolu de Dieu ; ce que rencontre la mystique naturelle, c'est l'absolu (créé) du Soi.

2. La distinction entre les deux voies mystiques est établie avec force par Louis Gardet. Voici ce qui concerne la voie de la mystique naturelle :

Ce que nous apprend l'*apport de l'Inde*, c'est qu'il existe une voie naturelle, bien que fort difficile et périlleuse, pour atteindre expérimentalement un terme naturel, qui est l'absolu (créé) du pur exister (du *Je*, du *Soi*). La possibilité de *fait* d'une telle démarche nous est affirmée par de nombreux témoignages qui, tout au long d'une suite de siècles, concordent ; et sa possibilité de *droit* demeure acquise, dès là qu'il s'agit, redisons-le, d'une voie de nescience d'ordre non affectif mais intellectuel, et s'opérant par le vide de toute intelligibilité. Certes, un acte premier d'existence est toujours l'existence de tel être concret : « L'existence de la pierre n'est pas l'existence de l'homme », disait Thomas d'Aquin.

¹ Pour toutes ces précisions, voir J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, nouvelle édition, pp. 141-149.

² Le *sankhya*, auquel s'origine le yoga classique, n'est pas un système théiste.

L'existence concrète est analogique. Mais dès lors que l'expérience poursuivie se fait par une voie de nescience qui abolit toute relation, c'est bien *un* absolu qui est ainsi atteint, et qui donnera son fruit de complétude comblée, p. 32.

Donnons tout de suite une image de l'effort héroïque requis pour abolir ainsi la multiplicité et se saisir du Soi, et rapportons ces textes de Ramana Maharshi, cités et traduits par Olivier Lacombe¹ :

Comme plonge celui qui veut recouvrer un objet tombé dans l'eau, ainsi faut-il plonger au dedans de soi, l'esprit tendu vers un point unique, retenant parole et souffle et trouver le lieu originel où jaillit le « Je ».

Le chemin de la connaissance ne consiste en rien d'autre qu'à plonger au dedans avec son esprit, sans prononcer le mot « Je », et à se demander mentalement d'où il jaillit, en tant même que « Je ».

Et voici, selon Louis Gardet, ce qui concerne la voie de la mystique surnaturelle :

L'expérience mystique de chrétienté n'est pas l'expérience du Soi. Elle ne s'opère pas par voie de nescience *intellectuelle* vers la solitude comblée de l'acte (premier) d'existence ; elle s'opère par nescience *affective* et par le sur-exister des actes (seconds) de foi et d'amour théologal. Elle ne tend pas au centre ontologique et comme impersonnel de l'être spirituel *créé* ; elle tend aux mystérieuses profondeurs de l'*Incréé*, de l'Autre suprêmement personnel. Elle n'est pas le fruit ultime d'une *technique* ; elle est surabondance du *don* de Dieu, à laquelle l'âme fidèle peut seulement et doit se préparer, et qu'elle doit recevoir en toute déprise d'elle-même — une déprise qui se situe sur le plan moral de l'humilité et de l'oubli de soi, p. 34.

Nous croyons utile d'ouvrir ici une parenthèse pour comparer ces distinctions, que nous faisons nôtres, avec celles de Rudolf Otto.

III. MYSTIQUE DE L'ÂME ET MYSTIQUE DE DIEU SELON RUDOLF OTTO — COMMENT JUGER ECKHART ?

1. La distinction maîtresse que nous venons de rappeler entre la mystique naturelle, qui par le vide débouche sur le Soi, et la mystique surnaturelle, qui par l'amour débouche sur les profondeurs de Dieu, correspond-elle aux distinctions proposées par Rudolf Otto, qui, dans son livre : *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*², compare entre eux Çankara, le védantin (788-826), et Eckhart, le gothique (1260-1327), et laisse deviner sa préférence pour ce dernier ?

¹ Olivier LACOMBE, *Le Vedânta comme méthode de spiritualité*, Revue Thomiste 1956, p. 106.

² Traduction et Préface de Jean Guillard, Paris, Payot, 1951.

Il ne semble pas. Pour nous, la notion de mystique convient d'une manière *analogique*, c'est-à-dire essentiellement différente mais proportionnellement semblable, à la mystique naturelle et à la mystique surnaturelle. Otto, de son côté, parle d'une « *essence* homogène »¹, et donc *univoque*, de la mystique. Il y a mystique, continue-t-il « dans la mesure où l'objet de la relation de sentiment religieux devient *non rationnel*, c'est-à-dire dans la mesure où ses aspects de non-rationalité numineuse sont prépondérants et déterminent la vie sentimentale »².

Otto ne va-t-il pas retrouver cependant notre opposition entre mystique naturelle et mystique surnaturelle ? Il distingue, en effet, une « mystique de l'âme » et une « mystique de Dieu ». Elles peuvent exister séparément : il y a un yoga *avec* Dieu et un yoga *sans* Dieu. Le bouddhisme nie Dieu,

mais cela ne l'empêche pas d'être une religion, car il vit dans le numineux. Le salut qu'il poursuit, lui, dans le nirvâna est, comme celui du yoga, absolument magico-numineux. Il est ce totalement non rationnel sur lequel la meilleure parole est encore le silence. Il est le Fascinant béatifique. Il est ce qu'on n'obtient que par voie de *negatio*, le *mirum ineffabile*, p. 147.

Mais qu'on y prenne garde, pour Otto, la mystique, l'unique mystique authentique, consiste dans une expérience magico-numineuse. Que cette expérience naisse à propos de l'âme (pure mystique de l'âme du yoga sans Dieu et du bouddhisme), ou qu'elle naisse à propos de Dieu (non pas du Dieu en tant que personnel et objet de confiance, mais du *deus sine modis*), cela est sans doute intéressant à relever, cela *qualifie* la mystique, mais du dehors, d'une manière accidentelle, existentielle, mais ne change rien à son essence. Quand Otto fait remarquer que l'originalité d'Eckhart et de Çankara est d'associer en eux la mystique de l'âme et la mystique de de Dieu, il ne songe aucunement à une coexistence, chez Eckhart ou Çankara, de deux mystiques essentiellement différentes, l'une naturelle et l'autre surnaturelle ; il songe à la seule mystique qui selon lui serait authentique, la mystique magico-numineuse, suscitée chez Eckhart et Çankara, soit à partir de l'âme, soit à partir de Dieu :

La mystique de l'âme peut *s'allier* à la mystique de Dieu. On voit apparaître alors un type de mystique tout à fait original. C'est celui que représentent Çankara et Eckhart... En effet, qu'est-ce qui est mystique pour Eckhart ? la *Déité sans mode* ou l'*homo nobilis* ? N'est-ce pas la merveille de l'âme, qu'il ne cesse de célébrer et ne se lasse pas de vouloir éclaircir ; les profondeurs merveilleuses de l'âme et la plongée jusqu'au fond ; son architecture merveilleuse, son étincelle et sa pointe ; l'âme elle-même, — ce « tout autre », éternellement sous les autres puissances, au-delà de l'espace et du temps —, *si profonde* que Dieu

¹ *Op. cit.*, p. 146.

² *Ibid.*

lui-même (le Dieu personnel et modifié) n'y a jamais jeté les regards, ne peut la comprendre, ce *mirum* mystique qui est stupeur et merveille et qui conserve encore quelque chose du « magique » ? Cette doctrine de l'âme prend chez Eckhart un tel accent, une telle originalité qu'on peut se demander lequel des deux est son idée maîtresse : le concept mysticisé de Dieu ou le concept mysticisé de l'âme. Et Eckhart n'a pas besoin du premier pour être un « mystique » ; il l'est déjà pleinement par sa « doctrine de l'âme », p. 149.

C'est une distinction radicale et essentielle que nous faisons entre la mystique naturelle centrée par le vide sur les profondeurs du Soi, et la mystique surnaturelle centrée par l'amour sur les profondeurs de Dieu ; c'est une distinction modale et existentielle que fait Otto entre la mystique de l'âme et la mystique de Dieu. Nos critères sont d'ordre absolu : théologiques et métaphysiques ; les critères de Otto sont d'ordre contingent : empiriques et historiques.

Sans doute, dans la deuxième partie de son livre, Otto s'appliquera à opposer Çankara et Eckhart, la mystique d'Orient et la mystique d'Occident. Mais ces deux mystiques ne s'opposeront pour lui qu'en raison des conditions existentielles de leur réalisation ; ou, pour recourir à une image qui lui est chère, en raison des structures historiques, culturelles, religieuses différentes, sur lesquelles l'une et l'autre élèvent leur arc, un arc numineux essentiellement le même. Elles se distingueront comme le numineux d'un lieu et d'une époque se distingue du numineux d'un autre lieu et d'une autre époque :

C'est maintenant que commence la tâche la plus délicate de l'étude comparée des religions : dégager, dans le cadre des concordances de forme, l'*esprit* particulier, le *numen loci*, qui, malgré les similitudes de structure, détermine d'une manière très différente, d'un côté et de l'autre, le fond des choses...

Si l'on sait aller jusqu'au fond, l'« esprit », et donc la nature des choses, n'est pas le même. Le Christ n'est pas « au fond la même chose » que Krishna ou que le sauveur Amida des grandes écoles bouddhistes sino-japonaises. Pas plus que la mystique n'est « au fond la même » en Orient et en Occident. La mystique chrétienne n'est pas la mystique indienne ; elle garde son caractère particulier qui s'explique clairement par le fond sur lequel elle s'enlève, p. 169.

Non, certes, le Christ n'est pas Krishna ; et la mystique spécifiquement chrétienne n'est pas la mystique du Soi. Et ces deux mystiques ne se distinguent pas seulement « par le fond sur lequel elles s'enlèvent » ; elles se distinguent essentiellement. Elles peuvent être l'une et l'autre diversement colorées par la diversité des climats dans lesquels elles éclosent — et c'est la tâche de l'historien des religions de signaler ces diversités. Mais leur distinction première et essentielle transcende toutes les qualifications provenant du lieu ou du temps.

2. Que dirons-nous donc de Eckhart ? Nous dirons, par exemple, qu'il est

un chrétien fervent, en qui, pour notre part, nous ne ferions pas difficulté de reconnaître des touches de mystique surnaturelle authentique, d'authentiques inspirations de la foi, de la charité, des dons de l'Esprit Saint. Mais dont l'imagination et le langage sont *polarisés violemment et drainés par une expérience de mystique naturelle*, d'autant plus envahissante qu'il ne sait pas la diagnostiquer, et qui lui inspire ses affirmations aberrantes, par exemple, sur l'expérience immédiate d'un Dieu sans modes, qui serait supérieure à l'expérience immédiate de la souveraine et indivisible Trinité.

Pourtant, à notre avis, ce n'est pas ici la *seule* cause des erreurs d'Eckhart. Il semble être victime pour une part de doctrines théologiques insuffisamment assimilées. Il est vrai, et saint Thomas le dit avec Denys, qu'il y a une « circulation » dans l'Amour divin, que Dieu « sort de lui-même » par une sorte d'extase pour créer un monde qui doit « faire retour à lui ». Eckhart en conclut que notre destinée est de rejoindre l'être que nous avons en Dieu avant d'être créés. Il oublie que, s'il est vrai qu'avant d'être produit au dehors, l'être qui nous constitue formellement se trouvait en Dieu éminemment, tout identifié à l'Être infini de Dieu, il n'est pas vrai que notre destinée est de cesser un jour d'exister formellement ; elle est de devenir un avec Dieu, non *par nature* et entitativement, mais *par grâce* et par union de connaissance et d'amour ¹.

Est-il même exact que ma destinée soit de réaliser l'idée créatrice que Dieu, de toute éternité, se fait de moi ? Oui, certes, mais à condition de préciser que cette idée que Dieu se fait de moi *est établie compte tenu, de toute éternité*, de tous les oui qu'il me donne de lui dire et de tous les non qu'il me voit lui opposer.

Encore une précision théologique. Il est parfaitement exact que « l'amour par lequel Dieu aime librement la créature est l'amour même par lequel il s'aime lui-même nécessairement, la contingence n'étant là que du côté du terme créé, non du côté de l'acte divin qui s'identifie avec l'essence divine ; en sorte que *supposée choisie* de toute éternité telle créature, il est bien vrai qu'elle ne peut pas plus perdre son élection que Dieu son existence » ². Mais on changerait cette haute vérité en dangereux paradoxe, en se persuadant que « de même que nous ne pourrions exister sans Dieu, Dieu ne pourrait exister sans nous ».

¹ Cf. par exemple la dixième des propositions d'Eckhart condamnée par Jean XXII : « Nous sommes transformés totalement en Dieu et changés en lui... Je suis tellement changé en lui qu'il me fait être son être propre, non quelque être semblable au sien. Par le Dieu vivant, il est vrai qu'il n'y a ici aucune distinction ». Denz., n° 510.

² Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, p. 669.

3. Il est vrai que l'authentique mystique surnaturelle conduit à une merveilleuse unité avec Dieu. Mais non, encore une fois, à une unité *par nature*, dans la ligne de l'être entitatif, mais à une unité *par grâce*, dans la ligne de l'être intentionnel ou spirituel de la connaissance et de l'amour : « Celui qui adhère au Seigneur n'est avec lui qu'un seul Esprit », dit l'Apôtre (I Cor., VI, 17). Cette distinction entre l'unité *par nature* ou ontologique et l'unité *par grâce* ou spirituelle, qui permet seule de diviser l'incohérence d'avec le mystère, et d'exprimer l'abîme séparant le panthéisme du « Qu'ils soient un comme nous sommes un » de l'Evangile (Jean, XVII, 22), n'est pas absente chez Eckhart, où pourtant on voudrait la rencontrer plus souvent. Elle est constamment formulée chez ses deux plus fidèles disciples, Jean Tauler et Henri Suso. Elle passera chez saint Jean de la Croix et c'est elle qui lui permettra de s'écrier dans un de ses plus beaux textes : « Miens sont les cieus et mienne est la terre ; miens sont les hommes, les justes sont miens et miens les pécheurs ; les anges sont miens et la Mère de Dieu et toutes choses sont miennes, et Dieu même est mien et pour moi !... Eh bien donc, que demandes-tu et cherches-tu, mon âme ? Tien est tout cela et tout est pour toi ! »

Mais fermons ici cette longue parenthèse pour reprendre le fil de notre analyse de *Thèmes et Textes mystiques*.

IV. IMBRICATION DES EXPÉRIENCES

1. Si irréductibles qu'elles soient l'une à l'autre, ces deux expériences, l'une surnaturelle, l'autre naturelle, peuvent se rencontrer *sous les divers climats spirituels* : Inde, Judaïsme, Islam, Chrétienté. D'une part, en effet, on croit reconnaître des touches de mystique surnaturelle authentiques dans la bhakti indienne, dans le soufisme musulman, dans le bassidisme juif. Et d'autre part, il semble qu'on doive, comme nous venons de le faire, rattacher à des impressions de mystique naturelle certaines affirmations étranges de Eckhart, par exemple, ou de Hadewijch d'Anvers¹, suivant lesquelles l'expérience de la Trinité des Personnes aurait à s'effacer devant l'expérience, qu'ils nous disent plus profonde, de l'Unité-sans-mode². Les deux expériences mystiques peuvent même coexister, d'une manière imparfaite, il est vrai, *dans un même sujet* :

¹ Dans ses Lettres et visions.

² Cf. *Nova et Vetera*, 1955, n° 1, p. 64 : *Note sur la spiritualité des Béguines. A propos d'un livre sur Hadewijch d'Anvers*.

Une mystique naturelle prise pour ce qu'elle n'est pas peut indûment parasiter une mystique surnaturelle ; il arrive aussi, plus rarement, qu'elle puisse lui être une aide. L'expérience du Soi, sur le plan ontologique des *valeurs naturelles* est une richesse certaine. Par rapport à la *fin dernière surnaturelle*, elle n'est ni bonne ni mauvaise. Mais s'il est vrai que tout homme capable d'actes humains ne peut qu'être ou en état d'inimitié ou en état de grâce avec Dieu, il faut dire qu'une expérience de mystique naturelle pourra coïncider ou avec un état de péché ou avec un état de grâce, p. 35.

Les climats religieux où domine la mystique du Soi, comme l'Inde, pourront donc être traversés par des touches de mystique surnaturelle. En revanche, « dans les climats religieux finalisés par le Dieu personnel et transcendant, plus fréquents qu'on ne le pense seront des élans de mystique surnaturelle traversés, *et donc ici arrêtés*, par l'enstase du Soi ». L'auteur songe ici à Eckhart chez les chrétiens, à Bistâmi¹ chez les musulmans, p. 38.

2. Les choses se compliquent lorsque la mystique naturelle, s'exprimant en langage d'amour, portera

l'historien à confondre l'amour *nécessaire* pour la Source d'être, très proche en somme de l'*erôs* avicennien, et le *libre amour surnaturel* de charité. Le critère expérimental qui les distinguera sera, dans le premier cas, une fréquente *référence de soi à soi*, une obtention comblée au niveau d'être ontologique du soi (je songe à certains poèmes soufis d'après le VII^e siècle de l'hégire) ; dans le second cas, l'*élan vers un Autre*, l'union d'amour à un Autre, sans fusion de substance », p. 37.

V. RISQUES D'ILLUSION : DANS LE YOGA, LE ZEN, LE SOUFISME

1. Ce n'est pas tout. Des risques d'illusion menacent l'une et l'autre expérience. Tout d'abord l'expérience de la *mystique naturelle* :

Le *yoga royal* a, lui aussi ses risques, mais moins d'illusions que d'échecs — et d'échecs qui peuvent être tragiques... La technique du *yoga royal* est exigeante et s'adresse à une élite de nature. Quiconque s'y avance à l'aveugle va au-devant des pires déséquilibres.

Mais des *formes adoucies* — il en existe et de multiples — peuvent prêter directement à illusion... Je songe ici aux déviations de certaines formes de *japa-yoga*, ou du *nembutsu* japonais, ou du *dhikr* musulman, ou de l'hésychasme byzantin, quand l'oraison jaculatoire inlassablement redite, souvent accompagnée de poses physiques ou de techniques respiratoires, prend le pas sur toute autre forme de prière, p. 39.

2. On parle beaucoup de la secte bouddhiste japonaise du *zen* (ou secte de la *méditation*). Elle prétend s'ouvrir sur une expérience mystique natu-

¹ Le cas de Bistâmi (mort en 875) est discuté par l'auteur dans *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, pp. 115 et suiv. Bistâmi « a cru avoir atteint l'Acte pur unificateur de l'Unique, alors que lui était donné l'acte d'être unificateur du Soi ». Il cherchait Dieu et a trouvé le Soi. Il semble s'en rendre compte quand il parle de la « tromperie » de Dieu qui se cache derrière le voile du paradis.

relle. Mais on devine que l'illusion, là aussi pourra trouver sa part. Voici quelques textes *zen*, que nous tirons du livre de M. Alexandre David-Neel ¹ :

Qu'est-ce que *zen*? — Ce n'est ni simplement une religion ou une philosophie... Zen est une transmission spéciale (de conceptions et de méthodes) en dehors des Ecritures canoniques, qui ne dépend point de textes... Zen ne se soucie pas de dissertar sur des notions abstruses telles que Dieu, la Vérité; ce que Zen demande au disciple c'est de voir sa propre physionomie.

Ne pense pas au bien, ne pense pas au mal, mais regarde ce qu'est, au moment présent, ta physionomie originelle, celle que tu avais même avant d'être né.

Prétendre qu'on ne peut pas atteindre l'illumination spirituelle sans être aidé par les avis de gens vertueux et éclairés est une erreur. C'est par une sagesse inhérente à nous-mêmes que nous nous éclairons.

Quand les vues soit justes soit fausses sont écartées, alors se manifeste l'essence de l'illumination.

D'où vient la naissance? Où va la mort? — Celui qui connaît ce *d'où vient* et ce *où va* est un véritable bouddhiste... Mais qui est celui-là qui, soudainement, arrive à comprendre ce *d'où vient* et ce *où va*?... Si vous voulez savoir qui est celui-là, il vous faut vous plonger dans les profondeurs de votre être que l'intellection ne peut atteindre. Et quand vous le savez, vous savez aussi qu'il existe un endroit que ni la naissance ni la mort ne peuvent toucher.

Le livre de Louis Gardet emprunte ses textes à l'ouvrage de Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme*, 3 vol. Neuchâtel, 1943, Delachaux-Niestlé. Voici, aux pages 119 et 117 de Thèmes et Textes mystiques, trois textes *zen* :

C'est comme un muet qui aurait fait un rêve. Il sait ce qu'il a vu mais il est incapable de l'expliquer aux autres. Quand arrivera le moment de l'explosion finale, le résultat sera comme si le monde entier était *pris* par surprise ².

Lorsque Houei-nêng vit s'approcher Nan-iueh, il lui demanda : « — D'où viens-tu? — Je viens de Toung-chan. — Qu'est-ce qui vient ainsi? » Il fallut six ans à Nan-iueh pour comprendre cette leçon directe et dire : « Même quand on dit que c'est quelque chose, la cible est déjà manquée ». (N. B. Nan-iueh aurait dû répondre : « L'absolu peut-il venir de quelque part? » Ou quelque chose de semblable.)

Un moine demanda à Hsing-houa : « Je suis incapable de distinguer le noir du blanc. Je vous en prie, éclairez-moi d'une façon ou d'une autre ». Il avait à peine fini sa question que le maître le fustige violemment. (N. B. C'était sottise de demander à distinguer quelque chose; l'absolu exclut toute distinction.)

Rudolf Otto rapproche le *zen* non de la mystique statique de Plotin, mais de la mystique dynamique de Eckhart, où l'âme « ne cesse de s'enfoncer dans l'éternel abîme et n'y est jamais » ³. Il reste que, si de tels enseignements peuvent s'ouvrir, dans les meilleurs cas, sur une expérience mystique, une chose du moins est claire : cette expérience mystique ne saurait être, *en elle-même*, l'expérience d'amour du Dieu Sauveur.

3. Cependant, c'est surtout aux dépens de la *mystique surnaturelle*, que les risques d'illusion apparaissent et prolifèrent, déjà en climat chrétien, mais plus encore peut-être en climat musulman.

¹ *Le Bouddhisme*, Monaco, 1936, pp. 246-248.

² *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, p. 168.

Le cas de Hallaj (mort en 922) doit être excepté. « Il s'agit alors, en effet, d'une expérience étrangement *consonante à l'expérience chrétienne*, mais saisie comme voilée derrière le voile des mystères non révélés de la Vie divine, vécus cependant. La valeur reconnue à la souffrance comme faiseuse d'amour nous en est l'un des signes », p. 41.

Mais, devant l'opposition de l'Islam officiel, le soufisme se réfugia parfois dans l'ésotérisme, qui en appelle à une *technique d'initié*. « A partir du VII^e siècle de l'hégire, sous des influences en partie plotiniennes (à travers l'intermédiaire d'Avicenne et de la pseudo *Théologie d'Aristote*) une formulation moniste et volontiers allégorisée permet de conceptualiser cette expérience en sauvegardant le mot-à-mot coranique », p. 42.

L'auteur renvoie ici à Ibn Arabî, mort en 1240, dont sera cité un texte d'inspiration nettement moniste : « Adam est donc à la fois Dieu et créature », p. 144. Cette *anthropomorphose divine* dans le monde céleste, cette *théophanie adamique*, a pour sens, nous diront les disciples actuels de Ibn Arabî, de « structurer le Créateur-Créature comme une bi-unité »...

VI. POÉSIE ET MAGIE :

LES TEXTES ZEN — LA KABBALÉ —

LE LIVRE DE H. CORBIN SUR IBN ARABI

Il arrive que des intuitions poétiques, traversées par un authentique élan mystique, reçoivent de cet élan une modalité nouvelle : elles se revêtent d'une valeur opératoire qui semblera les mettre à même de « réaliser » en l'âme non l'absolu, mais la formulation de l'absolu, à laquelle elles s'arrêtent.

1. Comment lire, par exemple, les textes du bouddhisme *zen*? Le *zen* entend « réaliser » la non-réalité intrinsèque du « monde des noms-et-formes », pour déboucher immédiatement sur la pure unité. Le *zen* ne vise pas à construire une *philosophie*, et ne doit pas être jugé comme tel, mais vise à « créer ou recréer un état intérieur où soit saisie, avec une immédiatité intellectuelle qui se voudrait aussi totale que l'immédiateté de l'intuition sensible, la *formule-clef d'une expérience* spirituelle (naturelle) », p. 54. La formule-clef, le procédé utilisé, doivent agir comme un éclair intellectuel pour produire brusquement, par un court chemin, l'expérience de nescience à quoi tend la mystique naturelle. Ces interférences du poétique dans le mystique ne seront pas pour diminuer les chances d'erreur.

2. Un semblable procédé de divination poétique, transporté dans le climat croyant du monothéisme juif, donnera lieu à la *kabbale*. Il s'agira dans ce cas de pénétrer le sens caché de l'Écriture. Non point, à la manière grecque, son sens allégorique ou métaphorique ; mais, à la manière sémite, son sens magique et incantatoire. On en appelle à « cette force mystérieuse du nom qui donne pouvoir sur le *nommé*, et pouvoir réalisateur de salut, s'il s'agit des phrases, des mots, des lettres, révélés par Dieu », p. 56 :

La connaissance recherchée par la kabbale ne sera pas une connaissance de foi explicite en les mystères divins. Elle sera une connaissance allusive et symbolique, poursuivant, par la saisie même des symboles, un acte efficace d'illumination intérieure. L'attitude première du kabbaliste est celle du *deveqûth*, de l'adhésion intellectuelle amoureuse au texte de l'Écriture, et à chaque mot, et à chaque lettre du texte. A la symbolique des mots et des lettres, se joint la symbolique des nombres, la même force réalisatrice étant donnée à la valeur numérique des lettres hébraïques. Il s'agit toujours de promouvoir l'éclair intuitif qui réalisera dans l'âme l'irruption du mystère attendu. Le *deveqûth*, l'adhésion amoureuse, doit se transmuier dans le *Yihûd*, l'unification de l'âme et du mystère de Dieu...

Les symboles des noms, des lettres et des nombres sont les signes efficaces qui, une fois ressaisis, revécus dans leur plénitude, devront donner comme la garantie de l'obtention attendue. A la limite, c'est l'unification du mystique qui accomplit, aux yeux du kabbaliste, le mystère d'unité du Dieu transcendant...

Pour le mystique juif, toute la révélation divine est contenue dans la Torah. Ce sont les actes spirituels de *deveqûth* et de *yihûd*, opérant sur ce mot-à-mot, qui déclencheront comme un au-delà de la foi explicite. L'expérience mystique deviendra sa norme à elle-même, et tout dépendra, une fois encore, du degré d'authenticité des actes de foi et d'union.

C'est là que serait éclairante une étude historique attentive de la mystique juive. La tentation ne pouvait qu'être grande de s'attacher à la réalisation intérieure des symboles comme signes magico-opérateurs ; puis de justifier, par des symboles sans cesse nouveaux, au gré des significations combinées de lettres et de nombres, des états ou des tendances intérieures assez troubles..., pp. 56-58.

3. Dans cette perspective de la gnose magique viendrait se situer le livre, étrangement subtil et captivant de Henry Corbin : *Imagination créatrice et expérience mystique dans le soufisme d'Ibn Arabî*¹. L'auteur distingue l'imagination — à savoir « la production magique d'une image, le type même de l'action magique, voire de toute action comme telle, mais par excellence de toute action créatrice » —, de la *fantaisie*, « jeu de la pensée, sans fondement dans la nature, *pierre angulaire des fous* (Paracelse) », p. 133. Toute la théosophie de la Renaissance, et de Jacob Boehme, puis de Swedenborg, s'apparente, par le rôle qu'elle prête à l'imagination, à la mystique de Ibn Arabî. Selon Henry Corbin :

¹ Paris, Flammarion, 1958, Ibn Arabî est né le 28 juillet 1165 et mort le 16 novembre 1240. Bien qu'il ait, dans sa jeunesse, rencontré Averroès à Cordoue, c'est d'emblée dans le courant néoplatonicien d'Avicenne qu'il se situe.

L'imagination active chez le gnostique est... une Imagination théophanique ; les êtres qu'elle « crée » subsistent d'une existence indépendante, *sui generis*, dans le monde intermédiaire qui lui est propre. Le Dieu qu'elle « crée », loin d'être l'irréel de notre fantaisie, est lui aussi une théophanie, car l'Imagination active de l'être humain n'est que l'organe de l'Imagination théophanique absolue. La Prière est une théophanie par excellence ; à ce titre elle est « créatrice » ; mais précisément le Dieu qu'elle prie parce qu'elle le « crée », c'est le Dieu qui se révèle à elle dans cette Création, et cette Création, dans l'instant, est une d'entre les théophanies dont le Sujet réel est la divinité se révélant à elle-même, p. 136.

Le même auteur établit une distinction fondamentale entre l'allégorie qui reste intellectuelle et le symbole qui devient incantatoire, par « reconduction » du signe au signifié :

Le symbole annonce un autre plan de conscience que l'évidence rationnelle ; il est le « chiffre » d'un mystère, le seul moyen de dire ce qui ne peut être appréhendé autrement ; il n'est jamais « expliqué » une fois pour toutes, mais toujours à déchiffrer de nouveau, de même qu'une partition musicale n'est jamais déchiffrée une fois pour toutes, mais appelle une exécution toujours nouvelle, p. 13.

A quoi aboutit un tel exercice ? A quelle ivresse va-t-on se livrer ? On nous cite ces poèmes d'Ibn Arabî :

O merveille ! un jardin parmi les flammes
 Mon cœur est devenu capable de toutes les formes
 C'est une prairie pour les gazelles et un couvent pour les moines chrétiens
 Un temple pour les idoles et la Ka'aba du pèlerin
 Les Tables de la Torah et le livre du Qurân
 Je professe la religion de l'Amour, et quelque direction
 Que prenne sa monture, l'Amour est ma religion et ma foi, p. 103.

Et encore :

Ecoute, ô bien-aimé
 Je suis la réalité du monde, le centre et la circonférence
 J'en suis les parties et le tout
 Je suis la volonté établie entre le Ciel et la Terre
 Je n'ai créé en toi la perception que pour être l'objet de ma perception, p. 131.

Est-ce l'ivresse du panthéisme ? celle de la mystique naturelle ? celle de l'Imagination créatrice et de ses fictions ?

Le mot panthéisme, qui signifie la confusion de Dieu et du monde, relève d'un vocabulaire que refuserait H. Corbin. La raison elle-même est récusée. Découvrant expérimentalement dans son propre être le mystère de l'être, « le théosophe évite l'opposition théologique entre *Ens increatum* et *ens creatum* comme tiré du néant, opposition telle que l'on ne sait si jamais a pu être réellement défini le rapport qu'entretient le *Summum Ens* avec le néant dont il ferait surgir la créature ». Aux perspectives de la raison, on substitue celles de l'imagination poétique. On nous parle de « la cosmogonie éternelle conçue par le génie d'Ibn Arabî. Un Etre Divin esseulé en son

essence inconditionnée, dont nous ne connaissons qu'une chose : précisément la tristesse de cette solitude primordiale, qui le fait aspirer à se révéler dans des êtres qui le manifestent à lui-même pour autant qu'il se manifeste à eux : *J'étais un Trésor caché, j'ai aimé à être connu. C'est pourquoi j'ai produit les créatures afin de me connaître en elles*. Cette phase est représentée comme la tristesse des Noms divins s'angoissant dans l'inconnaissance, parce que personne ne les nomme... La Création est essentiellement révélation de l'Etre Divin à lui-même d'abord, luminescence opérée en lui-même ; elle est une *théophanie* ». Avant d'opérer sa création visible, le Seigneur était « dans une Nuée... Cette Nuée exhalée par lui-même et dans laquelle est primordialement l'Etre Divin, c'est elle qui à la fois reçoit toutes les formes et donne leurs formes aux êtres ; elle est active et passive, réceptrice et essentiatrice... Dans cette Nuée sont manifestées toutes les formes de l'être, depuis l'ordre des Archanges... jusqu'aux minéraux ; tout ce qui différencie de la pure essence de l'Etre Divin en soi... est créé dans cette Nuée. Créé, mais non produit *ex nihilo*, puisque le seul non-être concevable, c'est l'état latent des êtres, et que même dans leur état de puissance pure, occultés dans l'enceinte de l'Essence non révélée, les êtres ont déjà prééternellement un statut positif », pp. 137-139. On le voit, à l'analyse rigoureuse de la raison métaphysique, on substitue le mythe, et la prolifération métaphorique de l'imagination poétique. Saint Thomas dirait sans doute de ces constructions que leurs auteurs ont été *tanquam pueri imaginationes transcendere non valentes*. Il est clair qu'un Absolu qui exhale nécessairement une nuée dans laquelle les êtres ont déjà prééternellement un statut positif n'est pas un Absolu. Il est clair qu'un Etre Divin *inconditionné*, qui a besoin des créatures pour se connaître en elles, est rigoureusement impensable.

Quelles sont les bases philosophiques, quelle est la vision de l'univers, par lesquelles on tente de justifier une telle mission de l'imagination ? H. Corbin l'explique dès l'ouverture de son livre, où il prend le parti d'Avicenne (980-1036) contre celui d'Averroès (1126-1198), de l'Islam néoplatonicien et iranien contre la réaction de l'Islam aristotélicien et andalou. Dans la perspective avicennienne, l'Intellect agent d'Aristote devient l'« Ange de l'humanité »¹. Il est identique à l'Esprit Saint, c'est-à-dire à l'Ange de la révélation et de la prophétie, à savoir l'Ange Gabriel, qui tient le dixième rang dans la hiérarchie des Chérubins ou des Intelligences séparées. Entre ce monde des pures intelligences et notre monde des sens, il y

¹ L'expression est de Sohrawardi (1155-1191), cité p. 11.

a place pour le monde des âmes célestes, qui communiquent aux astres le mouvement de leur désir. Elles vivent de l'imagination, elles sont même l'imagination à l'état pur, elles se meuvent dans les symboles, dans ce monde où nous voyons Ibn Arabî pénétrer avec aisance dès les années de sa jeunesse, et qui est accessible. L'initiation et l'ésotérisme nous en ouvrent les portes. Car les âmes humaines sont de même structure que les âmes célestes. Elles émanent de l'Intelligence qui est l'Esprit saint. Cette Intelligence est pour elles existentielle et illuminatrice : « Toute connaissance et toute réminiscence sont une illumination projetée par elle sur l'âme. Par elle, l'individu humain est rattaché directement au Plérôme céleste, sans avoir besoin de la médiation d'un magistère ou d'une réalité ecclésiale », p. 11.

Fidèle au péripatétisme authentique, Averroès, au contraire, s'oppose au néoplatonisme avicennien. « Il admet certes une intelligence humaine indépendante de l'organique (contrairement à Alexandre d'Aphrodise ¹), mais cette intelligence n'est pas l'individu. Loin de là, tout l'individuel s'identifie avec le périssable ; ce qu'il y a d'éternisable dans l'individu appartient totalement à l'Intelligence séparée et unique », p. 12. Bien plus, Averroès exclut « toute la seconde hiérarchie angélique, celle des âmes célestes, dont le monde était celui de l'Imagination active, de l'Imagination de désir, le lieu des événements visionnaires, des visions symboliques, le monde où sont contemplées les personnes-archétypes auxquelles réfère le sens ésotérique des Révélations. Que l'on en mesure alors la perte, en songeant que ce monde médiateur est le monde où se résout le conflit qui a déchiré l'Occident, celui de la théologie et de la philosophie, de la foi et du savoir, du symbole et de l'histoire », p. 12.

On voit la position de H. Corbin lui-même. A la phénoménologie, il est reconnaissant de nous avoir dégagés d'une impasse. Nous pouvons, dit-il, considérer le monde « sans en réduire la qualité objective des données à celles de la perception sensible, ni limiter le champ de la connaissance vraie et signifiante aux seules opérations de l'entendement rationnel... Enoncer que l'Imagination (ou l'amour, ou la sympathie, ou un sentiment en général) *fait connaître*, et fait connaître un objet qui lui est propre, cela n'a plus du tout la saveur d'un paradoxe », p. 5. Mais la phénoménologie doit être dépassée. Et aussi l'angoisse heideggerienne du Néant. Voici, en effet, les dernières lignes du livre (elles s'ouvriront sur des vers qui semblent bien viser le seul vrai Dieu, et non pas quelque fabrication de l'Imagination créatrice) :

¹ Fin du II^e siècle.

Nous pouvons saisir combien nous sommes imaginativement et spirituellement désarmés, par comparaison avec les Spirituels dont nous venons d'évoquer les certitudes au cours de ces pages. Ce que nous éprouvons comme une hantise du Néant, ou comme un consentement à un non-être sur lequel nous n'avons aucun pouvoir, eux-mêmes l'éprouvaient comme une manifestation du Courroux divin. Et c'était encore une Présence réelle, la présence de cette Image dont la compagnie n'abandonne jamais nos Soufis. Sa'di, un des plus grands poètes de la Perse, et qui était aussi un grand mystique sans être parmi les plus grands. a exprimé cette épreuve en quelques vers poignants :

Si l'épée de ton courroux m'inflige mal de mort
 Mon âme y trouvera réconfort.
 Si tu m'imposes la coupe de poison
 Mon esprit en fera son breuvage.
 Quand, au jour de la Résurrection
 Je me lèverai de la poussière de ma tombe
 Le parfum de ton amour
 Imprènera encore la robe de mon âme.
 Car même m'ayant refusé ton amour
 Tu m'auras donné une *vision de Toi*
 Qui fut la confidente de nos secrets cachés, pp. 210-211.

Philosophie et expérience mystique, continue l'auteur, sont indissociables : « Une philosophie qui n'aboutit pas à une métaphysique d'extase est une spéculation vaine ; une expérience mystique qui ne s'appuie pas sur une formation philosophique solide, est menacée de s'égarer et de dégénérer ». Il y a une « théosophie de la Lumière », « un plan spirituel qui domine le plan rationnel où nous avons l'habitude d'entendre discuter les relations de la théologie et de la philosophie, du croire et du savoir », pp. 17-18. On nous dit que c'est en entrant en collusion avec l'Intellect agent séparé, et en vivant comme les âmes célestes dans le monde de l'imagination créatrice, que le spirituel atteint à la métaphysique de l'extase, à la théosophie de la Lumière, et surmonte tous les conflits. Mais ici nous demandons : N'avons-nous pas quitté depuis longtemps la mystique, tant surnaturelle que naturelle, pour entrer à pleines voiles dans le domaine de la gnose et de l'illusion poétique ?

Henry Corbin estime que « c'est l'angélologie néoplatonicienne d'Avicenne, avec la cosmologie qui lui est liée et surtout l'anthropologie qu'elle implique, qui provoqua l'alarme chez les docteurs de la Scolastique médiévale et rendit l'avicennisme inassimilable à celle-ci », p. 10, et il parlera, chez les Scolastiques antiavicenniens, d'une « peur de l'Ange ».

Ces derniers mots nous remettent en mémoire une page des *Degrés du savoir*, p. 545 :

Le problème des relations de l'*intelligence humaine* avec les *intelligences séparées* se pose avec une acuité particulière à l'égard des mondes auxquels le « trop grand amour » de Dieu n'a pas été révélé, et où pourtant se fait jour un héroïque désir de spiritualité. Nous ne pensons pas seulement ici aux fraudes et aux dégui-

sements dont la malice des esprits déçus menace l'animal raisonnable quand il essaie de s'évader de sa médiocre nature. L'idée ne nous paraît pas exclue qu'en régime non chrétien certains efforts ascétiques, certaines séquestrations de l'âme sur elle-même, puissent tendre de fait (à l'insu du sujet) à un *commerce d'esprit avec la nature angélique comme telle*, qui est la même chez les bons et les mauvais anges, les uns et les autres se disputant alors, pour les fins ultérieures qui leur sont propres, cet immatériel *convivium* avec l'être humain. Le soin que prend saint Thomas de réfuter les théories d'Avempace, d'Alexandre d'Aphrodise, d'Averroès, sur la possibilité pour l'homme d'atteindre immédiatement par une intuition intellectuelle le monde des purs esprits, montre assez à quel point *la tentation d'un tel commerce peut séduire les philosophes*. Dans le cas que nous envisageons hypothétiquement, l'esprit humain se trouverait d'ailleurs céder à l'attrait, non tant de *voir* les purs esprits et de chercher là sa béatitude, que de recevoir leur *aide* pour être posté à une contemplation surhumaine, où il *mimerait* en quelque façon, dans la suspension de la conscience, dans une nuit mais tout autre que la nuit de la contemplation infuse et la nuée lumineuse du Thabor, *leur manière à eux de connaître naturellement soi-même et le Suprême*¹. S'il en était ainsi, on comprendrait plus aisément qu'une certaine mystique intellectualiste, qui cherche l'extase ou la « réalisation » par le moyen d'une ascèse et d'une dialectique toutes métaphysiques, et dont on trouverait des exemples chez les néoplatoniciens et les gnostiques, ou dans quelques écoles orientales, puisse parfois parvenir à cet *évanouissement dans l'unité* dont Porphyre nous parle à propos de son maître, et touche alors à une sorte d'état surhumain qui semble dû à une collusion avec un monde intellectuel supérieur ; mais on comprendra aussi qu'une telle extase métaphysique, où l'intellection humaine frôle comme un abîme angélique, reste infiniment loin de *souffrir les choses divines*, et, de fait, débouche presque fatalement sur le panthéisme.

Vouloir emprunter aux anges leur manière naturelle de se connaître eux-mêmes est une tentative assez propre à faire chavirer les esprits des hommes.

VII. MYTHES ET MYSTAGOGIE :

L'ÉSOTÉRISME ET LA « RELIGION NATURELLE » LA LITURGIE CHRÉTIENNE — LE PREMIER ADAM

1. Nous avons touché naguère à la question de la ressemblance de certains mythes des religions naturelles avec certaines données du christianisme². L'auteur dénonce ici avec netteté l'erreur de ceux qui voudraient trouver, dans l'existence de ces mythes, la preuve d'une « tradition secrète » dont les dogmes chrétiens ne seraient, eux aussi, qu'une traduction poétique :

¹ Rapprochons ces lignes d'un curieux texte d'Eckhart. A un disciple qui lui demande : qu'est-ce qu'un ange, il répond : « Va et insère-toi en toi-même jusqu'à ce que tu aies compris cela. Applique-toi de toute ton essence et regarde de manière à ne rien voir d'autre que ce que tu trouves en elle-même. Représente-toi tout d'abord comment toi-même tu es en même temps tous les anges, et quand tu te sera mis dans leur essence à tous, alors il te viendra dans l'esprit comment tu es *tous* les anges avec *tous* les anges (dans l'unité d'un même être) ». Cité par Rudolf OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, p. 259.

² *Nova et Vetera*, 1955, n° 4, p. 312.

Une foi monothéiste scripturaire ne peut que se refuser à une telle interprétation. Pour le croyant monothéiste, la religion n'est pas l'approche exotérique de la réalité, les *dogmes* ne sont pas des *mythes*.

Pour comprendre les exigences de la foi en Dieu transcendant et personnel, il faut inverser les termes. Pour le chrétien, la foi définie est la révélation divine ; elle est inexhaustive certes, puisque exprimée en langage humain, mais elle atteint la vérité surnaturelle *sicut est in se*. Les dogmes expriment la réalité elle-même, une réalité inaccessible de soi à la seule raison humaine. Si donc il existe, hors du climat de la révélation explicite, des symboles et des mythes qui semblent en être comme une transcription approchée, cela ne signifie rien autre que les Miséricordes divines préparant le cœur des hommes à recevoir sa Parole.

Dès lors, prendre conscience de la valeur universelle d'un mythe ne signifie point découvrir une vérité obscurément saisie par la *foi* ; mais, au contraire, découvrir une *pièce d'attente* que la foi surnaturelle révélée, sans rien perdre de sa transcendance, peut accueillir en la lente avancée de l'homme vers son Créateur... Les mythes et les symboles universels sont un émouvant *témoignage du sens du sacré inscrit en l'âme humaine*, ils sont le langage, qu'il s'agit d'interpréter, de la « religion naturelle » ; en entendant par cette dernière expression non point ce qu'eût été la religion d'un homme à l'état de nature pure, s'il avait existé, mais le sentiment religieux de la nature humaine existante, faillible et pécheresse de fait, mais capable de repentance, de par la grâce actuelle que Dieu ne refuse à aucun homme quel qu'il soit. Ainsi pris, les mythes et les symboles universels témoignent d'abord de l'unité de *nature* et de *destin* de la race humaine, et de son attente du mystère de Dieu, que seul le Verbe de Dieu peut combler, p. 60.

Traiter ces mythes à la manière kabbaliste, ce ne serait plus les dépasser ; ce serait substituer illusoirement une expérience poétique à l'obscur presentiment d'une vérité de foi.

2. D'une manière générale, la foi chrétienne est assez forte, assez audacieuse, assez profondément humaine, pour savoir *utiliser* les signes et les symboles, et les faire servir à nous guider vers les fins surnaturelles qu'elle nous propose. Elle est donc assez forte aussi pour nous obliger à les *dépasser* et pour ne point permettre qu'en recourant à leurs services *nous restions immergés en eux*, ce qui serait une autre forme de l'erreur. La liturgie chrétienne n'est ni un *angélisme*, ni non plus une incantation *sociologique* ou *théurgique* ; mais une symbolique, une *mystagogie transparente*, toujours attentive à dépasser la signification simplement humaine du signe, en vue de jeter nos cœurs dans l'abîme du mystère révélé où seul ils auront le droit de se reposer.

L'Eglise assume et transmue toute la symbolique naturelle de l'eau, du feu, des gestes des hommes... Il y a là une richesse de tradition, assumant et accomplissant maintes préparations du sens du sacré des « religions naturelles »... Il est bon que nous sachions la retrouver aujourd'hui, et que le peuple chrétien réapprenne cette mystagogie du baptême, de l'eucharistie... Le moyen âge latin, en maints de ses docteurs, et en la floraison de pierre de ses cathédrales, l'avait su magnifier. Ce ne peut être qu'une aide remarquable aux purifications unitives opérées par la grâce de Dieu dans les âmes.

Mais il reste que *l'expérience des profondeurs de Dieu n'est pas une mystagogie*,

même axée sur la compréhension savoureuse des vérités authentiques de foi, comme au-delà de toute saisie intellectuelle distincte.

Identifier expérience mystique et mystagogie vécue reviendrait à faire du *patri divina* une expérience intuitive sans doute, mais de mode humain encore ; ce serait confondre une vue de l'intelligence de la foi, éblouie, mais *distincte*, et cette expérience vécue et *incommunicable* du Dieu Un et Trine, où ce n'est plus l'âme qui vit, mais le Christ qui vit en elle, p. 63.

Il est bon, en effet, ajoutons-le, d'insister, comme on le fait aujourd'hui, sur l'aspect symbolique et mystagogique des sacrements ; à condition pourtant de ne pas oublier que leur valeur suprême, *leur vertu de susciter la présence mystérique du Christ*, leur vient de plus haut : ils contiennent et confèrent la grâce divine, ils sont les instruments de la passion du Christ.

3. Avec une sûreté théologique dont il convient de le louer, l'auteur aborde la question de « l'état adamique recouvré, par lequel plusieurs Pères de l'Eglise symbolisèrent la perfection chrétienne. Il s'agit ici tout d'abord d'une *réalité historique*, garantie par la théologie de l'histoire, mais qui fut *transposée en mythe explicatif de la perfection unitive* », soit en terre chrétienne¹, soit dans l'Islam (Ibn Arabi, dont on cite un long texte sur l'Homme Parfait, pp. 141-144).

Ce mythe se présente d'abord comme la *nostalgie d'une nature humaine non blessée*, en qui s'harmonisait le cosmos entier, et qui pouvait directement converser avec Dieu... Mais que signifie-t-il ? Le prendre à la lettre voudrait dire que la cause exemplaire du spirituel chrétien est l'Adam d'avant la chute, et la perfection chrétienne une réintégration de soi à soi dans la grâce originelle. Or la cause exemplaire du spirituel chrétien n'est point l'homme parfait, même en état de grâce, c'est le Christ crucifié et ressuscité. Il ne s'agit point d'abolir toutes les blessures du péché originel, mais de les plonger dans le Sang du Verbe fait chair. La grâce chrétienne est christique...

L'état adamique recouvré a donc bien *valeur de mythe*. L'usage qu'en ont fait certains Pères peut être le signe d'une authentique union à Dieu, dans la mesure précisément où l'Adam d'avant la chute devient la *figure* du Christ, seule réalité exemplaire de la vie spirituelle chrétienne. En d'autres climats religieux, le même mythe pourra être comme la *préfigure* du Sauveur, alors même que ce dernier n'est pas explicitement connu.

Mais il est certain que cette nostalgie d'un état d'intégrité humaine est apte à recouvrir également une *expérience mystique naturelle du Soi*, incomplètement formulée ou incomplètement vécue, pp. 63-65.

4. L'auteur conclut que « si la foi chrétienne est vraie, on peut dire qu'il y a pour le spirituel chrétien, *des mythes et des symboles privilégiés, dans la mesure où ils sont portés par les mystères de foi*. Ils peuvent exprimer une valeur authentique, l'Adam d'avant la chute, image de Dieu et figure du Christ ; ils peuvent éclairer une vérité essentielle, telles la symbolique et la mystagogie sacramentaires. Ils peuvent aider puissamment l'âme à franchir

¹ Sur ce millénarisme, voir *Nova et Vetera*, 1958, n° 4, pp. 311-312.

le seuil de l'union, mais ils ne sauraient *opérer* efficacement cette dernière. *Ils peuvent aussi, sur la voie de l'union, rester un piège*, si l'âme entend faire de l'illumination savoureuse qu'elle y puise, le moyen formel de son entrée dans les profondeurs de Dieu. L'amour est ce moyen formel. . . », p. 65.

CONCLUSIONS : « TRADITIONALISME » — CHRISTIANISME ET TENTATIVES MYSTIQUES CONTEMPORAINES PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION MYSTIQUE SURNATURELLE

1. L'auteur de *Thèmes et Textes mystiques* dégage pour finir certains critères différentiels de la mystique authentique, tant naturelle et purement humaine, que surnaturelle et chrétienne. Cela lui fournit l'occasion de mettre en garde, une fois encore, contre toutes les formes de l'*ésotérisme*. On pensera entre autres, bien qu'il ne soit pas nommé, au « traditionalisme » de René Guénon :

La tentation et l'illusion d'ésotérisme guettera le mystique. La mystique naturelle n'est pas de soi un ésotérisme. Les plus grands yoguis ont su le voir et le dire. Elle s'ouvre à quiconque peut se livrer à sa dure technique spirituelle. Mais en ses formes atypiques, elle favorise une certaine notion d'ésotérisme, qui ne voudrait voir dans les dogmes religieux que des symboles ou des mythes. Quand la mystique naturelle est drainée hors de sa voie de nescience intelligible, et indûment appliquée à des dogmes de foi, elle tend à réduire la Vérité transcendante à une symbolique réservée à l'initié, à y voir une simple étape vers l'absolu indifférencié...

Quand les disciples de la « tradition universelle » distinguent et opposent « christianisme juridique » et « christianisme ésotérique », et font de celui-ci la religion des mystiques, on peut dire qu'ils se laissent duper par des notions a priori... », pp. 72 et 73.

M. Jacques-Albert Cuttat qui, dans son récent petit livre ¹, cite Frithiof Schuon, est plus sévère encore à l'égard de ces tentatives. Après avoir dénoncé ce qu'il appelle « l'équivoque du Traditionalisme » (elle consiste à adopter, pour unifier religieusement le monde, un principe qui n'est valable que pour les religions extra-monothéistes, à savoir le principe de l'équivalence approximative des religions au regard de la « tradition » ésotérique), il conclut par ce jugement, dont la précision ne laisse rien à désirer : « Aspirer à rendre l'humanité meilleure et plus heureuse par l'unification de toutes les religions est une chose ; intercéder avec ferveur pour l'union de toutes

¹ *La rencontre des religions*, Paris, Aubier, 1957, p. 97. Voir sur ce même point l'article perspicace d'Olivier LACOMBE, *Catholicité*, dans *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*, Paris, Alsatia, 1956, p. 11.

les âmes dans l'amour sanctifiant du Dieu révélé en est une autre. La première est peut-être aujourd'hui la tentative luciférienne la plus subtile visant à faire échouer la seconde ».

2. Quelle sera *l'attitude du chrétien* à l'égard de la multitude des mouvements religieux d'apparence mystique, que notre connaissance, tous les jours accrue, de l'histoire des religions nous permet de discerner ? L'auteur le dit dans une page pénétrante. Il commence par caractériser notre époque :

Jadis le critère de la « vraie » et de la « fausse » mystique se situait pour le chrétien à *l'intérieur de son expérience chrétienne*, et en référence au terme par elle recherché, le Dieu connu comme inconnu des mystères de foi révélés.

Nous sommes témoins aujourd'hui *du fréquent attrait ressenti pour d'autres « mystiques »* : non point pour y trouver le témoignage d'une surabondante grâce divine, non point pour mieux célébrer les miséricordes de Dieu à l'égard de ceux-là mêmes qui n'appartiennent pas visiblement à l'Eglise du Christ —, mais dans l'attente d'un « *secret* », d'un « *mystère* » efficacement opératoire, qui livrerait à coup sûr l'obtention fructueuse d'un absolu. *Les risques sont grands d'une minimisation des mystères de foi*, préférant à la Vérité transcendante par eux exprimée la balbutiante préfigure des mythes et allégories humaines.

Devant cette soif d'une technique spirituelle garantie, ou de complantes illuminations intellectuelles, *il est difficile de ne pas songer au vaste syncrétisme de la Rome impériale des premiers siècles avant et après le Christ*.

Mais la tâche actuelle des chrétiens semble être, avec le temps, devenue plus complexe :

La connaissance meilleure que nous avons acquise des divers climats religieux, et l'affinement d'une réflexion confortée tout de même par vingt siècles de christianisme, nous imposent comme un *double devoir* : savoir reconnaître les exigences de notre foi dans l'ordre même de l'expérience spirituelle ; savoir reconnaître aussi, et situer, les *richesses authentiques des climats religieux non chrétiens*.

L'*apport de la culture indienne* est, de ce point de vue, considérable. Il témoigne que c'est l'esprit, incommensurable à la matière, qui nous fait être hommes, et qu'il est un ordre spirituel *naturel*, d'une infinie et comblante richesse humaine, mais qui ne saurait nous livrer à lui seul le Dieu de notre foi.

Et les *lignes mystiques des religions monothéistes non chrétiennes* sont comme un *cri d'appel* adressé à ce Dieu connu comme inconnu. Mais la foi explicitement révélée n'étant pas ici celle des mystères de la vie divine, la *tentation* revient sans cesse d'y suppléer par une gnose intellectuelle savoureuse, ou d'appeler Dieu un terme, ineffable sans doute, mais au niveau ontologique de l'esprit humain.

D'autant plus émouvantes sont alors les *démarches* — maintenues sans cesse et douloureusement purifiées des tentations de la technique ou de la gnose, au prix de la souffrance reçue comme telle et acceptée, au prix du sang du corps ou de l'âme — *vers le Dieu de la foi en qui se porte l'amour*, pp. 73-75.

3. Ce n'est pas l'auteur de *Thèmes et Textes mystiques*, c'est M. Jacques-Albert Cuttat, qui, dans son étude précitée sur *La rencontre des religions*, touche à la question de la *phénoménologie de la religion*. Il écrit, p. 31, que « l'exigence primordiale et ardue de l'étude comparée des Religions » est l'*époque* phénoménologique, et il nous renvoie à ce propos à la *Phénomé-*

nologie de la religion de G. van der Leeuw¹. Mais cela aussi soulève des questions. Selon ce dernier auteur, « la phénoménologie ne s'occupe que de phénomènes, c'est-à-dire de *ce qui se montre* ; pour elle, il n'y a rien *derrière* le phénomène. Cette réserve n'est pas un simple procédé de méthode, une mesure de prudence ; c'est la qualité propre à tout comportement humain en face de la réalité... Etre homme, cela signifie qu'on oppose à ce genre de réalité un rigoureux *non* (Scheler)... Husserl parle d'une radiation du *coefficient d'existence* des choses du monde, pour obtenir leur *essentia* », pp. 659-660. Ce qui est objet de la phénoménologie ce n'est pas la *révélation*, « mais la *réponse que l'homme donne à la révélation*, ce qu'il dit de ce qui est révélé... Nous ne pouvons comprendre ce que Dieu dit, ce que nous pouvons comprendre, c'est seulement notre réponse », p. 664. L'expérience religieuse est décrite ainsi : « Une puissance étrangère, *tout autre*, s'insère dans la vie : en regard d'elle, l'attitude de l'homme est d'abord un *étonnement* et finalement une *foi* », p. 664. L'*époque* écartera donc la théologie : « La théologie parle de Dieu. Dans la phénoménologie, Dieu n'est ni sujet ni objet, car pour qu'il fût l'un ou l'autre, il lui faudrait être un phénomène, se montrer. Or il ne se montre pas, c'est-à-dire il ne se montre pas de telle sorte que nous puissions le comprendre et parler de lui », p. 670.

Nous pensons quant à nous que, pour apprécier et hiérarchiser les similitudes parfois profondes des multiples manifestations de la vie religieuse, l'étude comparée des religions doit être axée, avant tout, sur une théologie attentive au mystère suprême de l'Incarnation rédemptrice, et à la révélation de ce Dieu « qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité » (I Tim., II, 4). C'est d'emblée, et pour l'amour même de la vérité, que nous refusons de situer sur une même ligne, par le moyen de la réduction phénoménologique, le Christ et les autres fondateurs de religions, l'Eucharistie et les autres repas sacrés, la Bible et les autres écritures saintes.

4. Les dernières lignes de *Thèmes et Textes mystiques* caractérisent la voie authentique de la mystique surnaturelle :

C'est une voie qu'aucune *technique* spirituelle ne peut garantir, qui est offerte à tous, à l'ignorant comme au savant, à la seule mesure de la ré pondance aux miséricordes de l'œuvre divine. Son principal critère objectif n'est point la possession de « pouvoirs », ou d' « états spirituels » ou de mystérieuses « connaissances ». Il est avant tout l'*étonnante compréhension d'amour des saints*, l'amour divin avec lequel ils vont aux hommes leurs frères, et portent leurs souffrances,

¹ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, *Phénoménologie de la religion*, trad. Jacques Marty, Paris, Payot, 1955, 692 pages.

et rédiment leurs misères. Il ne s'agit plus d'abolir le moi empirique en la saisie réalisatrice du Soi surconscient, quand même on donnerait au Soi le nom du divin ou de Dieu. Il s'agit de *perdre son « moi », pour le retrouver, mais transformé par et en l'amour de Dieu*, en cet amour inaccessible à toute force spirituelle créée, mais *qui se donne lui-même* en une libre et mystérieuse surabondance de grâce, p. 76.

Le livre s'achève sur le *Cantique du Soleil* de saint François, « ce très pur poème dont la beauté est toute de simplicité, d'humilité transparente, jusqu'en le mode d'expression poétique ».

Nous avons indiqué, et parfois tenté de commenter ou d'illustrer les articulations de cet ouvrage qui, par les thèmes qu'il traite et les textes qu'il propose, est propre non seulement à orienter et à stimuler les recherches de mystique comparée, mais encore à laisser entrevoir avec quelle bonté la grâce du Christ va se chercher à distance des amis, afin d'inaugurer secrètement mais réellement, jusque dans les climats non chrétiens, l'Eglise qui est son Corps.

CHARLES JOURNET

Bibliographies

PIERRE COURTHION, *L'Art indépendant, Panorama international de 1900 à nos jours*, Editions Albin Michel, Paris, 1958, 320 pages.

« Discerner ce qui nous touche, tenter de le justifier par la compréhension et la sympathie, communiquer un peu de notre feu-veur, amener le plus grand nombre possible de personnes à s'arrêter devant les œuvres, à se mettre en dialogue intérieur avec elles sans résister à celles qui dépayssent et nous forcent à modifier notre propre conception pour nous enrichir un peu d'inconnu, voilà ce que nous nous sommes proposé ». Les esprits ouverts à l'art indépendant sont « ceux qui ne demandent pas à l'œuvre d'aujourd'hui de leur rappeler les réussites du passé, mais de les enrichir d'une vision nouvelle (avec tout ce que cela comporte de risque et d'aventure) ». « Plus nous avançons dans la tentative de comprendre les arts, plus notre persuasion se renforce que seules les œuvres hardies, révolutionnaires à leur naissance ont quelque chance de survivre ». « Enfin nous renonçons à distinguer au point de les séparer comme on parle du jour et de la nuit, l'art d'hier d'avec celui d'à présent. Nous croyons que tout cela forme un grand geste imagé et continu dont les mobiles ne diffèrent qu'apparemment, et que le vouloir-vivre de la personne, duquel l'œuvre d'art est l'un des plus hauts débouchés, se poursuivra toujours, tant qu'il y aura des hommes ». Telles sont les grandes indications de l'Avant-Propos.

Comment donner une idée de ce livre « qui s'est composé tout seul, en vingt années » et qui devient pour nous très vite comme un ami extraordinairement informé avec lequel on lie conversation ? L'auteur nous livre des mots profonds des artistes qu'il a rencontrés et fréquentés ; il nous fait assister aux conflits intérieurs qui le font passer du refus spontané à l'intelligence et à l'admiration d'une peinture comme celle de Chagall ; il sait que l'art, quand il est vrai, fond sur un homme comme un vautour pour lui dévorer sa vie ; il évoque au cours de ses souvenirs des tragédies comme celle de Modigliani ou de Nicolas de Staël ; il est lui-même oppressé par le drame de la situation imposée à l'art par le monde moderne. Citons ici une page du chapitre : *Hier et aujourd'hui* :

« L'artiste de nos jours vit dans un monde en pleine transformation. Il ne peut plus ignorer que l'univers est fait de corpuscules et que notre vue incomplète, bloquée à une seule échelle, donne à la plupart des choses une immobilité trompeusement apparente. Il sait, il pressent que la matière est toute frissonnante de mouvements infinis. « Sous l'impassibilité apparente de la matière », écrit le P. Teilhard de Chardin, il voit maintenant « une agitation extrême des atomes ». Modifiant de fond en comble son éthique et son esthétique, l'optique ondulatoire s'est substituée dans son esprit à l'optique géométrique. Exprimer ce qu'on a tenu jusqu'ici pour inexprimable, donner forme matérielle à ce qui n'a pas de corps apparent, tenter de présenter ce qui s'interpose entre l'objet et celui qui l'observe, objectiver la perception dans ce qu'elle a de plus subjectif, condenser sous une forme plastique mille visions et des perspectives infinies, voilà ce qui, consciemment ou inconsciemment, le préoccupe désormais. Déjà — et en ce qui concerne la seule optique physique —, le point de vue de l'observateur a considérablement changé. Au village parcouru en tous sens par le promeneur, ou aperçu au passage par l'automobiliste, à cette perception déjà dépassée (quoiqu'elle soit encore la nôtre), on opposera vraisemblablement demain celle que l'avion a commencé à nous laisser entrevoir, avec sa vue en surplomb des montagnes, des vallées, des océans et des capitales de la Terre, mais amplifiée encore jusqu'aux limites de l'imagination, et telle que la laissent prévoir déjà la fusée interplanétaire. Mais, cette large notion de l'univers, comment en pourrions-nous profiter si nous recevons beaucoup plus d'information que nous pouvons avoir de connaissance ? Parlant de ce difficile équilibre que nous avons à maintenir entre la surface et la profondeur : « Nous en savons trop, a dit Robert Oppenheimer, pour qu'un seul homme puisse en savoir beaucoup ». Mais n'était-ce pas un peu comme cela au moyen âge, quand la civilisation des couvents parvint à créer une civilisation collective du désintéressement, faite des esprits profonds qui pensaient, créaient et cherchaient à entretenir l'amour entre les hommes et favoriser leurs aspirations vers Dieu ? » p. 33.

La même préoccupation reviendra à la fin du livre : « Nous savons que, sur cette

terre devenue trop petite, et d'où s'élancent les fusées de notre curiosité à prétention interplanétaire, l'acte d'un seul ou de quelques-uns peut avoir une répercussion immense... Comment l'humanité guérira-t-elle de cet étrange masochisme qui a pris l'apparence de l'agglomération inévitable, si ce n'est par la résistance, partout où il y a un homme dans le monde, à la déchéance de la personnalité», p. 299.

Les plus belles pages, les plus lumineuses, les plus ardentes qui se puissent écrire sur Matisse, « l'une des gloires du monde, et pour la France, la France de la peinture, sa fierté la plus justifiée », vous les trouverez dans le chapitre intitulé *Triomphe de Matisse*. On lit plus loin trois pages suggestives sur Paul Klee : « L'apparition de Paul Klee tient presque du miracle. Je ne crois pas que depuis le début du XVI^e siècle les pays germaniques aient donné naissance à un peintre de pareille envergure... Plus encore que les variations d'un Picasso dont le génie récapitule à nos yeux l'histoire des formes, l'art de Klee comme celui de Matisse ouvre sur le futur... » Plus loin encore, deux pages sur l'Allemand Kurt Schwitters, l'inventeur des papiers collés. Puis le Douanier Rousseau, dont Pierre Courthion parle toujours avec une si sûre poésie.

Je voudrais finir par une citation relative à la *Psychologie de l'habitation* : « Le problème essentiel me paraît être celui-ci : allons-nous tous entrer dans une maison qui, à l'exemple de celle de Denys de Syracuse aura une oreille et un œil, lesquels permettront au tyran qui nous menace (il s'appelle *Légion*) d'espionner nos mouvements et d'écouter nos plus intimes réflexions ? Allons-nous devenir tous le personnage de Kafka irrémédiablement condamné quoi qu'il fasse, dès qu'il se rend *coupable* d'un geste ou d'une réflexion tant soit peu individuelle ?... L'architecture est une figure de nos mœurs. Elle peut suivre nos habitudes, s'y soumettre servilement ; elle peut aussi les corriger, les amender, leur substituer l'élan de ses grands ouvriers qui sont un peu, dans les arts plastiques, ce que les moralistes sont en littérature. Cet équilibre — qui sera toujours plus ou moins menacé — entre l'individu et la communauté, et qui risque aujourd'hui de se rompre tout à fait dangereusement en faveur du nombre et de la quantité, l'architecte, par le rôle social attaché à son art, pourrait avoir pour tâche de le maintenir en satisfaisant cette dualité des besoins de l'homme,

en construisant d'une part la maison, de l'autre, la place publique avec ses édifices de rassemblement », p. 288.

Ce beau livre, in-4^o, complété par des tables, est orné de 17 planches hors-texte en couleur, et de 100 reproductions en héliogravure. Il en est de magnifiques qui retiennent longtemps l'attention.

La page de couverture rappelle un mot du *Journal* de Eugène Delacroix : « Sans hardiesse, et même sans une hardiesse extrême, il n'y a pas de beauté ».

Charles Journet

S. PORION, *La terre blessée*, Maugard-Rouen, 1953, 102 pages.

C'est un beau livre de poèmes offert par sa sœur à un religieux contemplatif caché depuis longtemps dans le silence des cloîtres. Il s'ouvre par deux textes, qui sont la réponse anonyme du frère, retranscrite avec piété, l'un qui est un extrait de lettre sans doute :

« Nous avons les mêmes consolations : les hêtres sont toujours d'une écriture admirable et je participe avec recueillement à leur métamorphoses d'Automne. Il y a aussi les érables, qui se dépouillent plus vite après avoir jeté une flamme fantastique. Quelle sagesse dans ces gestes et ces mesures ! Une chose que je remarque aussi c'est la richesse d'un seul ensemble : par exemple à la fenêtre la ligne d'une montagne avec ses pins, dans l'or de mai, dans les fumées d'octobre, n'importe quand... Il faut se faire écho et miroir pour cette beauté : elle révèle toujours autre chose et à chaque fois elle dit tout. Je me demande si c'est la peine de voyager. Accord, accord inépuisable de l'esprit avec les êtres qui suivent leur loi intérieure dans une divine liberté ».

L'autre, un poème, intitulé *Voix de sœur* :
Tu m'appelais, et la maison aux résonances
Tendres, les arbres affligés
Avaient gardé, violon d'où s'élèvent
Des chants dormants, l'âme de notre enfance.
Ah ! de nouveau nous avons partagé
Pour une heure les jeux, les larmes et les rêves.
Eux-mêmes enchantés les rapides destins
Hésitaient sous les branches du jardin

Cela est signé trois étoiles — je crois bien qu'il en faudrait sept.

Voici quelques strophes des poèmes. Celui de la jeune femme qui, après des années d'absence, retrouve sa mère :

*Moi je lui apportais des aventures
Et je lui déployais le monde bel à voir
Et de mystère ceint
Comme soie exotique où d'éclatants dessins
Jaillissant vont se perdre enfin dans la bordure
D'un profond noir
Mais elle avait acquis science plus exquise
Entre la maison rose et l'église.*

Et du poème intitulé : *Un Juif* :

*O sang, ô fronts fendus
O fosse trop profonde à nos corps tournoyants !
De l'angoisse d'enfer, Seigneur, délivrez-moi,
Car je gis sans linceul, sans visage, sans voix.
Mon souvenir — parents tués et lit vendu —
Dans le crépuscule effrayant
Erre et cherche et se perd par villes et par routes
Personne ! ô mendiant.
Et mon dernier
Refuge glacial, ma noire voûte,
Est le cœur de mon meurtrier.*

Il y a beaucoup d'expérience humaine et de souffrance dans ce livre.

Charles Journet

JACQUES MARITAIN, *Réflexions sur l'Amérique*, Coll. « Les idées et la vie », Paris, Arthème Fayard, 1958, 226 pages.

Délicieux petit livre, paru maintenant en français, plein de trésors et de surprises, de lucidité et de courtoisie, de gravité et d'humour, où l'auteur, attentif à reconnaître et à dépeindre les ressources — et les blessures aussi — de l'âme américaine, révèle du même coup à tout instant et sans nulle préméditation les profondeurs de la sienne. C'est dire que ces pages, d'une écriture toute simple, toute directe, nous transportent bien au-delà de ce qu'on peut lire ailleurs sur l'Amérique. Les thèmes les plus fondamentaux de la vie et de la culture humaines y sont touchés : l'emprise de l'histoire sur les peuples, la question raciale, la préoccupation sexuelle, la haine mystique de H. D. Lawrence et des pseudo-spirituels pour l'Amérique, le mariage et le bonheur, le travail et les loisirs, les questions de philosophie sociale et politique...

Il est impossible de résumer ce livre. Il faut le lire avec un cœur ouvert. Contentons-nous de transcrire ici deux passages.

L'un est emprunté au chapitre : *Le Pèlerinage américain* : « Les Américains semblent être dans leur pays comme des pèlerins, aiguillonnés par un rêve. Ils sont toujours en mouvement — disponibles pour de nouvelles

tâches, prêts à la perte éventuelle de ce qu'ils ont. Ils ne sont pas *installés* —, encore qu'une tendance vers un idéal de sécurité se soit développée depuis la guerre. Toutefois ils sont encore bien loin d'être un peuple *installé*. Je trouve un symbole de la disposition spirituelle dont il s'agit dans ces petites maisons de bois qui couvrent le pays. Elles sont comme des cases appelées à disparaître dans quelques années. En les regardant, on se souvient du mot de saint Paul : *comme dans un pays qui n'est pas à eux, habitant sous des tentes*. On sait que le *Rockefeller Center* a été construit sur un terrain de location, avec un bail de 99 ans. Un gratte-ciel à New York ne prétend pas défier les siècles plus qu'une tente dans le désert. Pensons, par contraste, aux pyramides de l'Égypte païenne, et à l'orgueil des Pharaons ! A l'heure actuelle les Américains sont en train de démolir des maisons et de construire de nouveaux immeubles partout dans New York. Une fois de plus New York subit une mue. Ce sens du devenir, ce sens du flux du temps et du domaine du temps sur toutes choses ici-bas peut être interprété, bien entendu, en termes purement pragmatiques. Il peut tourner à l'adoration du devenir et du changement. Il peut créer un état d'esprit qui dans le domaine intellectuel se traduirait par l'horreur de toute tradition, par le refus de toute valeur durable et supra-temporelle. Mais un tel état d'esprit n'est qu'une dégénérescence de la disposition profonde dont je parle. Dans sa signification authentique cette disposition américaine me semble s'apparenter au détachement chrétien, au sens chrétien de l'impermanence des choses terrestres. Il faut que celles qui sont aujourd'hui avec nous s'effacent si de meilleures doivent apparaître. Dans ce sens du devenir et de l'impermanence on peut discerner un sentiment d'origine évangélique projeté dans l'activité temporelle ».

Le second texte est tiré du chapitre : *Travail et Loisir* : « Ce n'est pas l'argent, c'est le *travail* qui règne sur la civilisation américaine. Chacun travaille, et travaille dur... La civilisation américaine met ainsi l'accent sur la dignité du travail et sur la fécondité du travail transformant la matière et la nature. Ce sont là des vérités de base, en dépit de tout le tapage que l'âge moderne fait à leur sujet — des vérités qui importent essentiellement à l'homme et à la société, et que les anciennes civilisations avaient méconnues à un degré ou à un autre... Oui

certes. Et malgré cela le fait demeure qu'un certain ennui général est causé par cette primauté absolue du travail et la méconnaissance de la valeur humaine du loisir. C'est là le revers de la médaille... Le loisir constitue ainsi un sérieux problème pour la vie américaine, particulièrement si l'on considère le progrès social et technique, l'automatisation, par exemple, qui abrège de plus en plus les heures de travail dans l'industrie. Il importerait que les moments de loisir soient occupés d'une manière réellement profitable à l'homme et non pas entièrement capté par cette espèce de passivité stupéfiante qu'engendrent le plus souvent le cinéma ou la télévision... Le travail, qui est une nécessité fondamentale de notre existence, n'est pas une fin en lui-même. Nous travaillons afin d'améliorer la vie humaine. Mais est-ce que cette amélioration même, en nous et dans les autres, consistera seulement à travailler encore et à travailler davantage ? Ou bien consistera-t-elle à atteindre quelque possession supérieure, en laquelle nous trouverons notre repos ? Il y a bien des sortes de repos. La paresse est un péché. L'amusement est bon, mais moins bon que le travail. Certaines formes de repos, dans lesquelles l'esprit est suprêmement actif, et atteint, si imparfaitement que ce soit, quelque réalisation de l'immortalité par son contact avec la vérité ou la beauté, ou avec l'Amour éternel, sont meilleures que le travail. Les formes les plus élevées du loisir ne sont plus loisir mais acte à l'état d'achèvement. Et la forme la plus haute est l'activité contemplative.

Arrête, et vois que je suis Dieu.

On jugera par ces textes de la qualité exceptionnelle de ce livre. Il est écrit par l'auteur d'*Humanisme intégral* et par un chrétien fasciné par le silence de la contemplation.

Charles Journet

JACQUES-ALBERT CUTTAT, *La rencontre des religions*, avec une étude sur *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Paris, Aubier, 1957, 200 pages.

1. La première étude « vise d'abord à montrer que la confrontation des religions, corollaire inéluctable de la moderne confrontation des peuples et de leurs civilisations, est pour le Chrétien comme pour l'Hindou, pour le Musulman comme pour le Bouddhiste ou le Taoïste, une invitation providentielle à repenser les données de sa propre religion afin de retrouver en elle des dimen-

sions implicites ou de découvrir à partir d'elle des horizons plus profonds », p. 13. Une telle confrontation doit se faire du point de vue religieux. L'auteur « abordera les diverses religions à partir de l'une d'entre elles, la sienne propre, sans laquelle il n'aurait ni connaissance ni expérience spirituelle authentiques », p. 13. Il dénonce l'erreur du postulat de l'équivalence radicale des religions, dont les partisans usent pour donner en fait la priorité à la religion hindoue. Il précise que le second but de son étude est de « mettre en évidence le caractère *prométhéen* de certaines tentations inhérentes à la Rencontre des Religions. Dès lors que ces tentations, à l'instar de toutes les interférences démoniaques, ne peuvent surgir qu'avec la permission de Dieu, nous voudrions pouvoir montrer que leur fonction est d'être discernées pour être vaincues, et d'être vaincues pour nous amener à extraire *ex stercore aurum* », p. 15.

Le livre contient des formules denses et éclairantes : « La révélation abrahamique ou monothéiste a inauguré la vision du monde comme *création*, alors que l'Antiquité et l'Orient le concevaient comme *manifestation* ». D'une part un Dieu personnel qui agit librement, d'autre part un Principe métaphysique qui se manifeste nécessairement, p. 25.

« En tant que *manifestation*, l'univers est dégradation inévitable ; comme *création*, il est croissance providentielle », p. 27. D'où la substitution de la notion chrétienne linéaire du temps à l'ancienne notion cyclique.

« Plus j'approfondis ma propre religion, plus je suis à même de pénétrer et d'assimiler le noyau positif des autres perspectives religieuses », p. 32. Cela vaut certainement, si ma religion est le christianisme ; pour rendre une telle formule universelle, il faudrait dire, pensons-nous : Plus on est docile à la grâce intérieure authentique, qui, qu'on le sache ou l'ignore, vient du Christ, plus on est à même de juger et de discerner partout le vrai du faux.

L'auteur estime avec raison qu'un abîme sépare l'amour bouddhique de la charité chrétienne : « Gautama Bouddha aspirait, non point à se consommer dans l'ardeur désintéressée, mais à se consumer dans la sérénité impassible. Il a embrassé tous les êtres vivants pour s'éteindre partout Soi-même déguisé en prochain », p. 69.

Le cas de Ramakrishna est, à bon droit, opposé à celui de Hallâj. « Il a parcouru la

voie du christianisme, proclamèrent ses biographes, démontrant que le christianisme est un chemin qui conduit lui aussi à la parfaite absorption dans la Conscience divine », p. 72. Sur quoi l'auteur fait observer : « Quand son biographe hindou déclare que Ramakrishna réalisa son identité avec le Christ, comme il avait réalisé son identité avec Kâli, Râma, Hanumân, Krishna, Brahma et Mohammed, on s'aperçoit sans peine combien la tendance orientale d'unir pour dissoudre appelle un correctif, si le dialogue entre les religions ne doit pas dégénérer en monologue », p. 73.

2. Nous comprenons moins l'auteur quand, opposant à cette formule « orientale » de l'unir pour dissoudre la formule « occidentale » du distinguer pour unir, il les considère comme complémentaires, p. 74. Notre formule à nous serait plutôt : ni confusion (ou dissolution) ni séparation, mais distinguer pour unir, à laquelle d'ailleurs on semble revenir, p. 76.

Est-il vrai que l'antinomie intériorité et transcendance ne puisse trouver aucune solution sur le plan naturel ? Dans quelle mesure est-il juste d'opposer l'Orient à l'Occident comme l'intériorité à la transcendance, et comme la théologie apophatique à la théologie cataphatique ? L'auteur établit-il avec précision suffisante la distinction entre la nature et la grâce ? Autant de questions que pourra se poser le lecteur de ce livre réfléchi et suggestif.

3. Tout en reconnaissant les « périls » de l'œuvre de Teilhard de Chardin, l'auteur la croit corrigible, et lui conserve son admiration : « Sa Biosphère et sa Noosphère, dit-il, rappellent nettement l'Ame du Monde et le Monde du Nous de Plotin, qui a des liens de ressemblance et peut-être de parenté avec la contemplation hindoue visant à intégrer l'univers par involution de la conscience cosmique. Le rayonnement de l'œuvre teilhardienne ne provient-il pas de ce qu'elle est au fond un état cosmo-mystique qui se raconte en se projetant sur l'écran des faits scientifiques ? De ce qu'elle a réussi à évoquer et à vérifier *ab extra*, en termes objectifs d'observation et d'expérience, la vision *ab intra* de l'Homme Universel, l'expérience intérieure de la Beauté du Monde en Dieu, dont la nostalgie, frustrée jusqu'ici par la science moderne, palpite au fond de toutes les âmes ?... Au point de vue de la Rencontre des deux hémisphères religieux, il nous paraît significatif que cet éminent natu-

raliste y soit parvenu en assumant dans la foi chrétienne une dimension contemplative éminemment orientale ». Cette présentation de la vision de Teilhard semble assez juste. Au lecteur chrétien de voir s'il peut s'en satisfaire.

Sur ce petit livre, voir plus haut, pp. 69-70.
Charles Journet

LOUIS GARDET, *Connaître l'Islam*, Collection « Je sais, je crois », Paris, Arthème Fayard, 1958, 160 pages.

Livre précieux, écrit par un spécialiste pour introduire dans la connaissance de l'Islam, mais qui, loin de s'arrêter à la surface des choses, n'hésite pas à poser les problèmes essentiels et à orienter nos esprits vers une solution. Si le volume est petit, son contenu, imprimé en deux sortes de caractères, est d'une étonnante richesse : rien n'a été omis de ce qui caractérise l'histoire, la doctrine, la morale, la culture, l'art, du monde de l'Islam.

Sur la confrontation du Coran et des mystères chrétiens, l'auteur écrit : « De fait un certain nombre de textes coraniques furent considérés au cours des siècles par les apologistes musulmans comme une réfutation du christianisme en ses dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. Mais si nous reprenions une à une les affirmations que ces textes déclarent erronées, nous verrions qu'aucune d'entre elles n'exprime adéquatement les mystères de la foi chrétienne. Elles nient des hérésies chrétiennes, non point une formulation de foi authentique... Que les apologistes futurs aient vu dans ces textes autant de réfutations des mystères chrétiens, c'est un fait ; qu'aucun verset cependant ne donne des mystères l'énoncé chrétien, c'en est un autre. On comprend donc que l'on puisse parler d'une absence plutôt que d'une négation des dogmes chrétiens », p. 29.

Les derniers chapitres traitent de la *Figure de l'Islam contemporain* des Problèmes de l'Islam contemporains (Etat d'Israël et guerre d'Algérie, marxisme, évolution de la femme, prolétariat...), de l'Islam et de la chrétienté (Incompréhensions chrétiennes de l'Islam, auxquelles répondent des incompréhensions et des ignorances musulmanes du christianisme). La conclusion essaie de « cerner la spécificité de l'attitude religieuse musulmane... L'Islam s'est comme arrêté, ébloui, en la nuit de l'ascension de son Prophète, au seuil mystérieux de l'Essence divine, au

seuil donc du mystère d'Amour du Dieu vivant. Et quand les *assoiffés de Dieu* venus du soufisme voulurent franchir ce seuil, ils n'eurent pour guide que leur expérience intérieure, mesurée par leur ré pondance aux grâces que Dieu ne cesse d'offrir à tout homme... » On jugera de l'élévation du point de vue de l'auteur.

Charles Journet

CHARLES JOURNET, *La Messe, présence du sacrifice de la Croix*, 2^e édition revue et augmentée, Paris, Desclée De Brouwer, 1958, 382 pages.

Voici deux ou trois précisions qui me sont suggérées par la toute récente et bienveillante critique d'un théologien ami (*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1958, n° 4, p. 458) que je savais diverger de moi sur quelques points :

1. Faut-il dire que la Messe est un « renouvellement du sacrifice du Calvaire » ?

Non. L'expression est impropre, elle ne se justifie que *secundum quid* et matériellement, à savoir du côté des foules nouvelles qui passent tour à tour sous l'unique sacrifice du Calvaire. C'est à la Cène que Jésus dit : « Faites ceci en mémoire de moi » (Luc, xxii, 19 ; I Cor., xi, 24-25). La Messe est le renouvellement du sacrifice non sanglant de la Cène, non le renouvellement du sacrifice sanglant de la Croix. Ce dernier est unique et non réitérable. Le Christ « par une oblation unique a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie » (Hébr., x, 14).

2. La présence opérative, à chaque Messe, du sacrifice rédempteur qui est passé, est-elle inconcevable ?

Il est trop clair que l'acte rédempteur en tant que transitoire ne peut être permanent. La question est ailleurs : n'y a-t-il pas dans l'acte rédempteur unique un aspect par lequel il est supérieur à toute la succession du temps ? Le Christ en Croix tenait-il concrètement sous son regard les âges à venir ; voulait-il à ce moment précis attirer les générations futures, pour le moment où elles apparaîtraient à l'existence, dans le drame de son oblation unique ; pouvait-il, en raison de sa divinité éternelle, dominatrice de tout l'écoulement de la durée, utiliser instrumentalement un moment du temps pour atteindre par sa vertu opérative tous les autres moments du temps, comme il peut, en raison de son immensité, dominatrice de toute l'étendue de l'espace, utiliser instrumentale-

ment un point de l'espace, celui par exemple de sa présence en Palestine, pour atteindre par sa vertu opérative tous les autres points de l'espace ?

A la question ainsi posée, Suarez répond : non : Il tient sur ce point la doctrine de saint Thomas comme *plane difficilis*. Il ironise légèrement sur les thomistes qui croient à un mystère, où il ne voit, lui, qu'une contradiction.

Saint Thomas répondait, à propos de la résurrection du Christ, qu'elle est « cause efficiente de notre résurrection, grâce à la vertu divine, dont le propre est de vivifier les morts, et qui atteint dans leur présence tous les lieux et tous les temps », III, qu. 56, a. 1, ad 3.

Récemment, un chroniqueur de la Revue Thomiste, 1957, p. 540, rappelait que, pour saint Thomas, la vertu divine, dont l'action transcende le temps, utilise la passion et la résurrection du Christ pour nous atteindre, et il expliquait de cette manière la « présence mystérique » du Christ à son Eglise dans les sacrements. Il ajoutait même : « Cette solution, qui n'offre aucune difficulté et représente l'enseignement formel de saint Thomas, devrait rallier tous les thomistes, comme le minimum permettant de parler en propres termes d'une présence mystérique : présence de l'action instrumentale elle-même », c'est-à-dire présence de la passion même du Christ, et non seulement du Christ ayant jadis souffert.

3. La volonté du Christ en Croix est d'appliquer la vertu de son sacrifice non seulement aux contemporains, mais aussi aux générations à venir. Cette application, quand elle s'effectuera, ne pourra certes rien ajouter à l'intensité et à la perfection de l'acte même rédempteur. Elle s'effectuera progressivement. Au fur et à mesure que les générations arriveront à l'existence, elles auront à entrer dans le drame rédempteur, à s'agréger au Christ dans l'acte même de sa rédemption, par un changement qui se produira tout entier de leur côté, non du côté du Christ, par une relation qui sera réelle d'elles au Christ, non du Christ à elles.

4. L'intercession céleste du Christ (Rom., viii, 34 ; Hébr., vii, 24-25) n'est plus, comme sa mort en Croix, un acte méritoire et rédempteur. C'est un acte supra-historique ininterrompu, par lequel il ratifie la supplication historique et rédemptrice de la Croix, consommée en une fois, mais valable pour chacun des moments successifs de notre

temps (Hébr., x, 14). Elle n'est plus un acte destiné par Jésus à nous acquérir les grâces du salut ; elle est un acte destiné par Jésus à nous dispenser du haut du ciel les grâces du salut acquises sur la terre. « Tout est consommé » sur la Croix pour l'acquisition de la rédemption ; mais tout « ne sera soumis » qu'à la fin, quand s'achèvera la dispensation de la rédemption.

5. La Messe, qui est la répétition du sacrifice non sanglant de la Cène, nous apporte le Christ en gloire (présence substantielle), qui veut venir à nous, et que nous allions à lui, à travers le drame unique, non réitérable de son sacrifice sanglant, inséré dans le temps quant à sa durée, mais élevé au-dessus du temps quant à la vertu divine, transcendante au temps, qui le traverse (présence opératoire).

6. La recherche théologique est libre. On peut proposer d'autres voies. Celle-ci en tout cas n'est pas nouvelle : de bons témoignages en font foi. Il reste que, par-delà l'œuvre théologique, la doctrine authentique de l'Eglise sur le mystère de la Messe sera toujours assez profonde et assez vaste pour illuminer l'intelligence des fidèles et ravir le cœur des contemplatifs.

Charles Journet

EDITH STEIN, *La science de la Croix, Passion d'amour de saint Jean de la Croix*, Editions E. Nauwelaerts, Louvain, 1957, 358 pages.

1. Ce livre, traduit par le P. Etienne de Sainte Marie, O. C. D., est le premier tome des *Œuvres d'Edith Stein*. Il représente aussi son testament spirituel. Elle n'a pu l'achever, ou plutôt elle lui a donné le sceau suprême dans la chambre à gaz d'Auschwitz, le 10 août 1942, en unissant sa mort à celle du Christ. C'est dire avec quel respect il faut le feuilleter.

Voici comment elle déclare son intention : « Les pages qui suivent constituent un essai pour saisir Jean de la Croix dans l'unité de son être, tel qu'il se présente à nous dans sa vie et dans ses œuvres. C'est pourquoi on s'y place à un point de vue où il est possible de mettre cette unité à notre portée. Il ne s'agit donc pas d'une biographie de notre saint, pas plus d'ailleurs que d'une présentation de son œuvre qui en exprimerait toute la valeur universelle. Mais on puise dans les faits de son existence et dans le contenu de sa doctrine de quoi pénétrer cette unité »,

p. 1. Comment ne pas sentir tout au long de ce livre l'accord vécu de l'âme priante de la Carmélite avec celle du Docteur du Carmel ? Un bienfait en revient au lecteur, il reçoit à tout moment, à travers le cœur brûlant de l'auteur, quelque étincelle du foyer de la *Vive flamme d'amour*. C'est la partie précieuse de ce livre.

2. A cette présentation, Edith Stein joint, dit-elle, des « développements, concernant l'esprit, la foi et la contemplation, qui s'intercalent en divers endroits, notamment dans le chapitre intitulé : *L'âme dans le royaume de l'esprit et des esprits*. Ce qui est dit là sur le moi, la liberté et la personne ne provient pas des écrits de saint Jean de la Croix. On trouvera bien chez lui des appréciations certaines en leur faveur, mais des développements de ce genre sont étrangers à l'intention qui l'anime et aussi à sa manière de penser. Ce sont les philosophes modernes qui se sont les premiers fixés pour tâche de construire cette philosophie de la personne à laquelle il est fait allusion dans les passages que nous venons de mentionner », p. 1. On trouvera certes dans ces développements des vues profondes : « Le grand mystère que constitue la liberté de la personne, c'est que Dieu lui-même s'arrête devant elle. Il ne veut dominer les esprits créés que par le don libre qu'ils lui font de leur amour. Il connaît les pensées des cœurs, pénètre les profondeurs et les abîmes de l'âme que celle-ci est incapable d'atteindre si Dieu ne l'éclaire à cet effet de manière appropriée. Pourtant, Il ne veut pas prendre possession d'elle, sans qu'elle le veuille elle-même. Il fait tout néanmoins pour qu'elle livre librement sa volonté à la sienne afin de pouvoir ainsi la conduire à l'union bienheureuse. Telle est la Bonne Nouvelle que Jean de la Croix veut annoncer, que tous ses écrits tendent à faire connaître », p. 180.

3. D'une manière générale, nous ne croyons pas que la perspective de pensée adoptée par Edith Stein soit la plus heureuse. Du point de vue *historique*, d'abord, elle a le tort de n'être pas celle de saint Jean de la Croix. Du point de vue *philosophique*, elle rend malaisée les distinctions exactes entre la nature humaine et ses facultés, entre la liberté de choix et la liberté d'autonomie, entre la nature et la grâce. Certaines formules demanderaient à être expliquées : « C'est pourquoi, au fond, on ne peut comprendre l'esprit qu'en parlant de Dieu », p. 170 ; « Tout être, en tant que saisissable

par les sens et l'esprit, *a quelque chose de spirituel* », p. 171 ; « Les pensées du cœur, voilà la vie originelle de l'âme en son essence profonde. Ce fond essentiel gît à une profondeur qui précède la division de l'âme en ses puissances et activités distinctes. *L'âme y vit, telle qu'elle est en soi*, au-delà de tout ce qui est provoqué en elle par les créatures », p. 175, etc.

Du point de vue *théologique*, enfin, est-il exact par exemple de dire qu'« il est impossible de recevoir la grâce sans une acceptation libre » ? p. 188. Les petits enfants, qui sont des personnes humaines, la reçoivent pourtant dès le baptême.

Plus profondément, la doctrine de l'appel des âmes à la vie mystique et à la contemplation infuse est abordée sans que l'auteur paraisse avoir connaissance ou du moins se soucier de ce qui a été dit avant lui soit sur le rapport des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, soit sur l'activité ou latente ou manifeste des dons contemplatifs. Edith Stein estime, en conséquence, non seulement que la contemplation est « en dehors de la voie normale de la grâce », p. 195, mais en outre qu'elle correspond à une habitation du Saint-Esprit spécifiquement différente de celle que suppose la grâce sanctifiante. Elle parle « de la diversité fondamentale existant entre l'*union par la grâce* et l'*union mystique*, ainsi que des diverses *espèces d'habitations* qui y correspondent ; il s'agit de *deux voies différentes* possédant chacune leurs degrés », p. 201. Elle distingue ainsi trois sortes d'unions ou, dit-elle, d'habitations : celle qui résulte de la causalité divine, celle qui résulte de la foi et de la grâce, celle qui résulte de la contemplation, p. 186. Or saint Jean de la Croix, parlant de la *suprême* union possible avec Dieu, dit précisément qu'elle se fait ici-bas *par la foi* : « Cela se fait en l'autre vie par le moyen de la lumière de gloire, et en celle-ci par le moyen de la foi très illuminée ». Trad. du P. Lucien, p. 1079. Selon saint Thomas, qu'Edith Stein ne s'inquiète pas ici de consulter, la présence de *causalité* ou d'immensité se distingue de la présence d'*inhabitation* qui commence avec la foi et la charité. L'intimité de l'inhabitation progresse avec l'intensité de la foi vive et de la charité. C'est dans la charité que consiste essentiellement la perfection de la vie chrétienne. La charité rend l'âme passive sous les motions de l'Esprit Saint. Elle a pour effet de *rendre la foi contemplative* et la foi devenue contemplative *enflamme à son tour la charité*. Si la

perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité, laquelle rend la foi contemplative, il est clair que la contemplation infuse, *sous une forme latente ou manifeste*, et c'est ce qu'il importe ici de souligner, est dans la ligne du développement normal de la sainteté. La contemplation n'est que *la foi rendue par l'amour contemplative* ; n'opposons donc pas la foi et la contemplation !

Ailleurs, à propos des *Romances*, pp. 287 et 289, Edith Stein semble se rallier à la thèse scotiste qui ne voit pas, dans le péché et la nécessité de rachat qu'il implique, le motif déterminant de l'Incarnation. (Sur la pensée de saint Jean de la Croix concernant ce point, voir *Revue Thomiste*, 1954, p. 22.)

Le livre se termine par un fragment intitulé sur les pas du crucifié où est racontée la mort de saint Jean de la Croix. Il met à profit les études de Silverio, de Baruzi, du P. Bruno. On ne le lira pas sans s'éprendre à nouveau d'amour pour saint Jean de la Croix. Les prodigieuses dimensions de sa sainteté ni les exigences de la Croix n'y sont amoindries.

Charles Journet

ROGER PIC, *Une religieuse comme les autres : Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Coll. « Situation des Saints », Paris, Gabalda, 1958, 140 pages.

L'auteur utilise le texte du manuscrit autobiographique. Il ne déforme pas les aveux spontanés de la sainte en vue d'un effet littéraire. Il s'applique à saisir la signification des gestes, des choses et des mots, avec le plus de lucidité possible. Il signale les incompréhensions auxquelles se heurte la sainte, mais n'affecte pas de s'en scandaliser. De beaux textes sont mis sous nos yeux. Œuvre véridique.

Charles Journet

PIERRE GAGEAC, *Saint Jean de la Croix dans son voyage au bout de la nuit*, Coll. « Situation des Saints », Paris, Gabalda, 1958, 154, pages.

C'est l'allusion du titre qui me gêne un peu, mais le livre est beau et écrit avec amour. L'introduction oppose avec justesse la nuit de Kafka à celle de Jean de la Croix. Le rapprochement des paroles énigmatiques du saint permet de les éclairer l'une par l'autre et de faire sentir leur profondeur. C'est un livre fait pour aider à vivre.

Charles Journet

APPEL A NOS ABONNÉS

Ce n'est jamais en vain que nous avons fait appel à l'amitié et à la compréhension des abonnés de Nova et Vetera. Ils accepteront de bon cœur que le prix de l'abonnement annuel ordinaire soit porté de frs 10.— à frs 12.—

Nous avons reculé cette décision autant qu'il était possible, aidés en cela, il faut le dire, par la générosité de certains de nos amis.

Les anciens abonnés qui ont déjà payé leur réabonnement doivent, bien sûr, le considérer comme acquis.

Que ceux qui le désirent souscrivent un abonnement de soutien.

Que tous trouvent ici l'expression de notre gratitude.

NOVA ET VETERA

Direction : Charles Journet, Grand Séminaire, Fribourg
(Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.
Edition et administration : Librairie L. Méroz, boulevard
Georges-Favon 12, Genève.

Conditions d'abonnement (Suisse et étranger) :

Abonnement annuel ordinaire :	Fr. 12.—
Abonnement de soutien :	» 15.—
Le numéro :	» 3.—

Compte de chèques postaux : I 10 232 (Revue *Nova et Vetera*).

Dépositaire pour la France : Librairie Saint-Paul, rue
Cassette 6, Paris VI^e. Chèques postaux : Paris 243.60.

Les abonnements sont annuels et partent toujours du
N^o 1 de l'année en cours.