

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

FRANÇOIS BOUCHARDY • <i>Jean Anouilh, moraliste.</i> . . .	1
H. CONUS, O.P. • <i>Mgr von Ketteler: Un grand évêque social</i>	13
ANNE PERRIER • <i>Catherine Colomb: Le temps des anges</i>	39

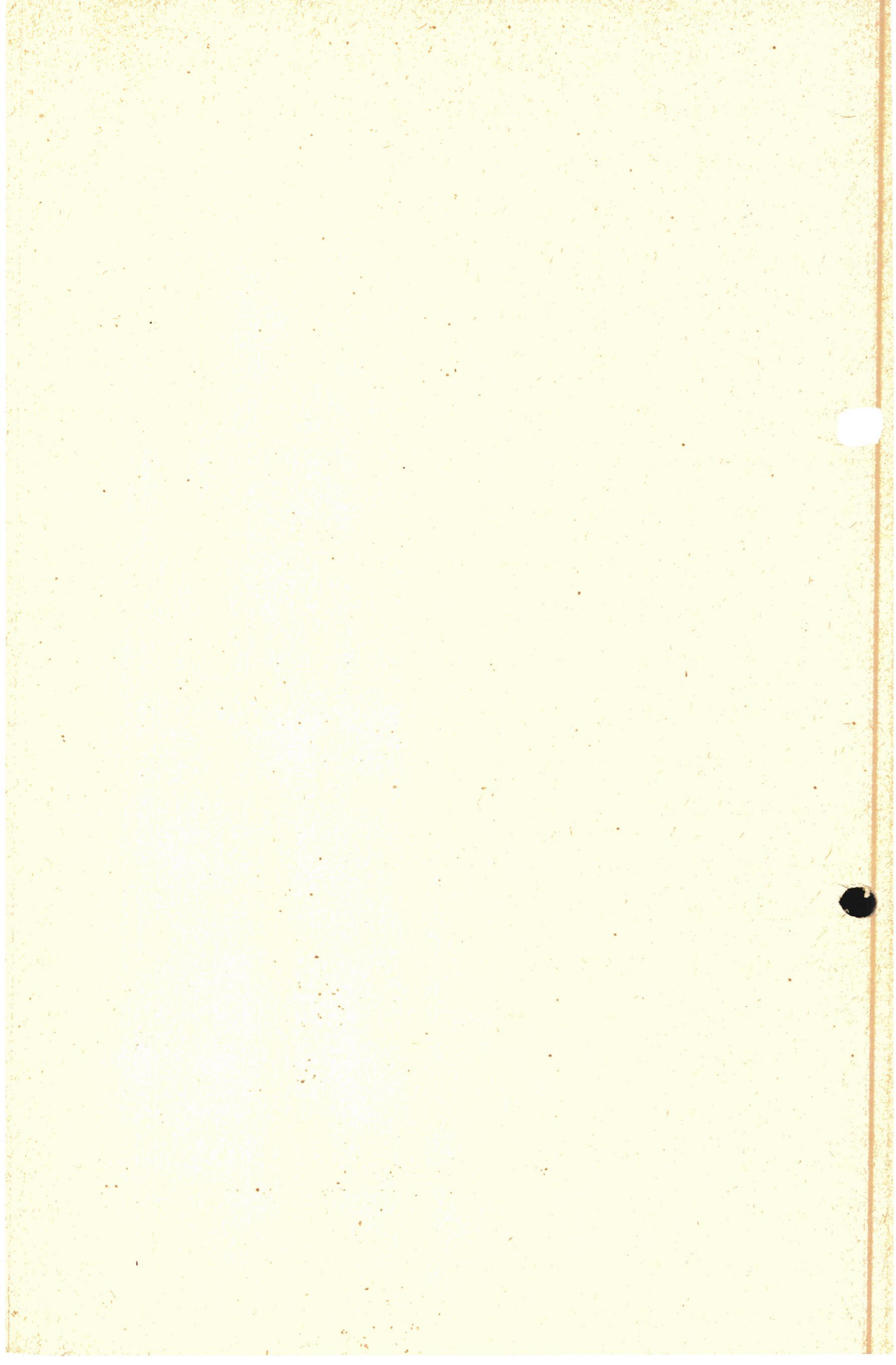
NOTES

JEAN DE LA CROIX KAEIN, O.P. • <i>De la Machine à la Liberté</i>	47
LÉON-JOSEPH MOREAU, O.P. • <i>Le problème de la survie</i>	58

BIBLIOGRAPHIES • Pierre-Henri Simon, *Le Jardin et la Ville* • Gilbert Maire, *Les instants privilégiés* • G. A. Roggerone, *Le idee di Gian Giacomo Rousseau* • Claire Lucques, *Le poids du monde: Rilke et Sorge* • Artémis Calame, *Poèmes*.

Raïssa Maritain, *Notes sur le Pater* • Jean-Pierre de Caussade, *Lettres spirituelles* • Angelus Walz O.P., *Saint Thomas d'Aquin* • Sources de la vie spirituelle, *Documents pontificaux* • Karol Gorski, *De la piété à la mystique, Esquisse d'une histoire de la spiritualité en Pologne*.

XXXVIII^E ANNÉE - N° 1 - JANVIER-MARS 1963



Jean Anouilh moraliste

I. Question préalable

Elle porte sur la convenance du titre, la compatibilité des termes théâtre et morale. Dans une conférence récente, en Sorbonne, E. Ionesco regrettait d'avoir été jugé non par des critiques littéraires, des critiques de théâtre, mais par des moralistes. Idées, opinions exprimées au cours d'une pièce ne comptent pas, disait-il en substance, mais la chair, le sang de ces idées, de ces opinions, leur incarnation, leur passion, leur vie ¹. Cette conception, diversement nuancée, a été souvent soutenue. Chaque dramaturge résout un problème de style pour nous emmener dans un monde imaginaire, autonome où les mots et les actes se prononcent et s'accomplissent sans référence directe à la vie morale et sociale, conséquemment sans influence sur elle. Le rêve ou l'émotion provoqués ne répondent pas à l'intention que depuis longtemps on leur prête de « châtier les mœurs » ou de « purifier les passions ». — Ils satisfont, avancent les modestes, au besoin de la fantaisie qui, un instant, recouvrant ses droits, nous distrait, nous délasse. Ils nous affranchissent, affirment les ambitieux, nous permettant de négliger provisoirement « toutes les censures de la morale, de la religion ou des autres lois sociales », nous révélant l'existence d'un monde idéal à venir où chacun accomplira son destin personnel dans l'amour de tous. Le théâtre (comique et tragique) prépare son avènement, il dispense la grâce d'une charité unitive qui harmonise tous les droits et toutes les aspirations légitimes ².

¹ *Notes et Contre-Notes*, p. 61. Gallimard (1961). Il convient d'ajouter que c'est Brecht et le théâtre de propagande communiste que vise particulièrement Ionesco.

² P. A. TOUCHARD, *Dionysos* p. 15 et *passim*. La libération par le théâtre, analogue à la cure psychanalytique, selon Touchard, réintégrerait l'individu dans la communauté humaine et substituerait au code changeant des convenances appelé morale une vérité supérieure, absolue. — Il va sans dire que l'expression de charité unitive n'est pas de T. L'auteur, comme on le sait, a dirigé pendant plusieurs années la Comédie française.

Les jugements n'ont de consistance que par l'élément de vérité qui les soutient. On le discernera chez les partisans de l'indépendance du théâtre à l'égard de la morale si on le débarrasse des erreurs, des confusions ou des illusions qui l'altèrent. La scène n'est pas le lieu, en effet, de la leçon démonstrative et convaincante. La « conviction » qu'elle emporte, à user du vocabulaire à la mode, s'entend de l'adhésion esthétique qu'elle obtient des spectateurs quand ils sont heureusement gagnés par le spectacle, apprécient l'art dont il témoigne. Les personnages qu'il montre, tantôt ridicules, tantôt émouvants, sont toujours stylisés. Les idées, les sentiments qu'ils expriment sont à leur mesure, selon leur caractère ou leur humeur ; ils ne remplissent aucun rôle didactique, moralement exemplaire. Au reste, conformes en cela, à la réalité coutumière, leurs propos sont de circonstance, leur discours reste inachevé, fragmentaire, de portée incertaine, en tout cas limitée ; leurs raisons, leurs raisonnements frisent le sophisme ou s'y prennent, tournent autour de problèmes mal posés, tournent court... N'importe... Ces personnages, imparfaitement accordés ou en conflit évident, sont-ils nés des dispositions intérieures de l'auteur, de poussées divergentes de sa nature complexe et divisée ? – Son invention dramatique, alimentée par elles, au lieu de choisir, de les réduire à l'unité, leur prête à toutes une voix, une figure, une manière d'existence visible, sans du même coup s'engager moralement et chercher à nous engager. – Cette position, possible, si désirable parfois, avouons qu'elle est assez rarement prise et gardée – des deux côtés de la rampe. La *catharsis*, entendue comme une transfiguration de la réalité humaine à des fins d'art, n'est pas une opération commune et continue. Le plus souvent, l'auteur infléchit sa représentation dans le sens de ses préférences, de ses options morales et suggère aux spectateurs de les partager ¹. Ionesco, dont on pouvait croire qu'il n'avait d'attention et d'intérêt qu'aux seules structures dramatiques, reconnaît que ses pièces protestent contre « toute aliénation sociale ». Le plaisir qu'on y prend – ou à celles de Brecht, ou à celles de qui l'on voudra – n'est pas sans rapport, absolument, avec l'idée pratique claire ou confuse, noble ou vulgaire qui les habite, l'atmosphère morale qui s'y respire. Est-ce pour autant exiger du théâtre qu'il nous précise les conduites à tenir ? Assuré-

¹ Nous réservons l'interprétation de la *catharsis* selon la vraie pensée d'Aristote. – Le « personnage sympathique » peut remplir cet office de dévoilement et de séduction. Non pas lui seul. Nous laissons de côté le fait que la sensation (visuelle surtout) détournée de sa finalité esthétique, amorce, si peu que ce soit, une action. Nul besoin d'aller jusqu'au bovarysme pour le reconnaître.

ment non. Mais c'est justifier l'intervention, à point nommé, de la critique morale. — Quant à la « révélation métaphysique » dont l'honneur ou le charge M. Touchard, non ! La sociabilité ne se laisse pas confondre avec la charité, ni même le sentiment authentique de la solidarité. Au cours de l'histoire, l'apport de la littérature dramatique à la connaissance de l'homme n'est certes pas négligeable. Tel dramaturge, par un privilège assez exceptionnel, a pu, devant les temps, mettre une vérité en une évidence rayonnante. L'objet plus commun du théâtre est de montrer sans démontrer, d'illustrer plutôt que de découvrir. Il est illusoire de l'investir du pouvoir d'humaniser, à lui seul, plus complètement l'homme, de construire aux dimensions du monde la cité harmonieuse dont rêvait Péguy.

II. Le monde imaginaire d'Anouilh et ses couleurs

A ce pouvoir Anouilh n'a jamais prétendu. *Pièces roses, pièces noires, pièces brillantes, pièces costumées...*, le jeu pour lui reste le jeu, ne perd pas son essentielle qualité avec la couleur ou l'éclairage. « La littérature, cela ne m'a jamais paru sérieux », dit l'Auteur dans *La Grotte*. A l'occasion du plus « sérieux » de ses drames (*Thomas Becket*) Anouilh déclarait : « Je suis un homme léger, facile, puisque je fais du théâtre. » Il confiait récemment à un journaliste (*Candida*, avril 1962) que l'amusement cessant, il s'arrêtait... Serait-ce là affectation de modestie ou parti pris désinvolte ? — Les spectateurs et les lecteurs d'Anouilh acceptent sans doute l'invitation à jouer avec lui, d'abord sans arrière-pensée. Puis ils ne peuvent pas ne pas remarquer, émergeant de ses fantaisies, de ses drôleries elles-mêmes, un mot, une réplique, un court développement, notes plus graves qui dominent l'ensemble, l'ordonnent, le chargent d'une partie de leur poids.

« Ah, Monsieur Horace, c'est mal de ne penser qu'à jouer », dit Isabelle de *L'Invitation au Château*. — « On a juste le temps de cela, avant d'être tout à fait mort », répond Horace. Mais la réponse n'efface pas le reproche. Une autre Isabelle, différente et pareille (in : *Rendez-vous de Senlis*), demande à Georges : « Pourquoi essayez-vous de rire avec ce mauvais rire, que je ne vous connais pas ? — Vous avez mal, vous ». Georges se tait. Son silence éloquent nous dissuade de voir en lui le fantôme d'un soir qui n'a d'existence que celle que lui prête l'amusement d'un auteur avec le concours et le talent d'un acteur. Sous le double masque du personnage inventé et du comédien qui l'interprète l'on aperçoit l'homme *vrai* qui souffre d'une *vraie*

blessure. La volonté de jouer n'offusque pas de façon continue l'expérience personnelle, l'observation objective, la réflexion, lesquelles passent dans le jeu même, lui donnent un sens, une couleur plus souvent noirs que roses¹.

Anouilh enferme ses personnages dans un espace étroitement cerné et sans issue si ce n'est la mort. L'espoir, que sa visée soit céleste ou terrestre, transcendante ou immanente au monde, est « le sale espoir ». « Dans la tragédie on est tranquille... C'est reposant parce qu'on sait qu'il n'y a plus d'espoir... alors on crie pour rien, gratuitement, tandis que le drame se complique de l'espoir d'en sortir » (*Antigone*). Notre condition nous fixe dans une sombre forêt. Une blanche clairière, tout au plus (espace encore cerné) ne rejoint pas le chemin du désespoir (*La Sauvage*). L'on y est tranquille, presque heureux ! Ce pauvre bonheur s'éprouve par la reconnaissance lucide, une fois pour toutes, de l'absurdité de l'existence et le renoncement aux chimères. L'homme qui réfléchit, quelle que soit sa condition, se fatigue, se tourmente à les poursuivre ; la méditation morose, inquiète, angoissée, rompt l'élan de l'instinct et de l'instant. « L'intelligence ne fait pas la vie plus heureuse. C'est même ce qu'elle peut rencontrer de plus gênant dans sa marche joyeuse » (*Orphée*). Le maître d'hôtel du *Leocadia* remarque, non sans s'étonner : « C'est drôle, de penser... on ne le croirait pas... ça rend triste. » Ce désaveu de l'intelligence se répète dans *Roméo et Jeannette*..., etc., l'intelligence ne rencontre que des simulacres, le mensonge essentiel à la vie. En s'exerçant elle la complique inutilement (*La Valse des Toréadors, Le Bal des Voleurs*...). – Il faudrait, pour n'être pas malheureux, perdre la conscience du temps vécu, la mémoire (que de ratures, de taches, d'erreurs, de fautes !) qui empoisonne le présent. Heureux l'amnésique (*Le Voyageur sans bagage*). La complaisance au passé, la fidélité au souvenir repose, d'ailleurs, sur le témoignage insidieux de l'imagination qui nous distrait de l'instant *qui est*, du plaisir qu'il nous offre ; elle foment une nostalgie douloureuse et rebelle (*Leocadia*). La confiance en l'avenir (« le sale espoir ») est l'œuvre pareillement de l'imagination fallacieuse qui prépare toutes les déceptions. Que ses prestiges maléfiques soient vite ruinés, c'est la comédie ; qu'ils durent, l'emportent, c'est la tragédie. – L'amour surtout est marqué du signe de l'imposture. Il abuse la jeunesse inexperte, retient

¹ Cf. *Roméo et Jeannette*. – Jeannette : « Vous ne savez donc pas jouer avec la vie ? » – Frédéric : « Non. » – Jeannette : « Moi aussi j'ai mal mais je joue. » Et dans *Le Bal des Voleurs*, Lady Hurf : « Je joue un rôle. Je le joue bien comme tout ce que je fais, voilà tout. » ... C'est le rôle de la femme heureuse qu'elle joue. Le jeune homme de Pauvre Biton : « C'est tout ce que je sais faire, jouer. »

captifs jusqu'au bout les faibles d'esprit (*Ardèle ou la Marguerite*). Quand il prend la forme d'une passion ardente et durable, il est l'officier de la mort (*Orphée, Roméo et Jeannette, Colombe* aussi. Au degré le plus bas : *Ornifle ou le courant d'air*). – La famille qu'il fonde et qu'il ruine est représentée comme un engluement : des êtres poisseux (parents et enfants sont retenus ensemble pour se faire souffrir et se corrompre mutuellement (à des degrés, avec des nuances variables : *Y avait un Prisonnier, La Sauvage, Roméo et Jeannette, Jezabel...*). Succession de tableaux vulgaires, sordides, cruels, dont les mots d'esprit, les anachronismes calculés, les images parfois hybrides, la verve, le mouvement ne dissimulent pas la tristesse foncière. Ils l'accroissent au contraire quand, brisant l'unité du ton, rompant l'harmonie des compositions mythiques et légendaires, ils dégradent leur noblesse, empêchent que le spectacle soit suivi avec le désintéressement absolu, la sérénité de l'art.

Cette impression noire est à peine modifiée par l'apparition épisodique de l'innocence enfantine, celle, instable, d'une pureté mal définie et peu contagieuse¹. Si une lumière brille, dissipe l'ombre ambiante, c'est un moment. Si une robe blanche apparaît comme une joie, une promesse, une aspiration, c'est pour être quittée à peine essayée : la joie est répudiée comme un leurre, ou une trahison, identifiée au néant.

III. Révolte et soumission

Le comique et le tragique s'accommoderaient mal de l'absolue négation des vérités et des valeurs. Ils supposent, en effet, des évidences comiquement méconnues ou négligées, des désirs, des exigences réputés plausibles, légitimes et tragiquement froissés, brisés par des forces supérieures, bref une espèce de philosophie informulée ou formulée par bribes, dont le contenu pourtant détermine le caractère du rire et de l'émotion provoqués. Le fond de pensée sur lequel se déroule le jeu dramatique d'Anouilh explique l'amertume, l'acidité de son comique. Son rire gêne autant qu'il libère, il s'accompagne de critique désenchantée plutôt que de franche allégresse. Son pathétique résulte du spectacle de l'échec inéluctable², de la souffrance

¹ L'emploi de certains mots ne va pas chez Anouilh sans ambiguïté (pureté, innocence, pauvreté...). – *L'Hermine, La Sauvage, La Grotte* fourniraient des exemples.

² La nécessité d'ordre psychologique ou social chez A. n'est pas à confondre avec la fatalité des tragiques grecs qui a un caractère transcendant.

pour rien, sans suite compensatrice, de la mort sans bénéfice pour personne. Aussi le mouvement le plus violent dont il anime plusieurs de ses personnages est-il de révolte. Ils crient *Non*, s'expriment tout entiers dans leur refus passionné. D'autres, il est vrai, disent *Oui* par docilité naturelle et naïve, ou parce que l'expérience leur a appris qu'« il n'y a rien à casser ». Mais, chez Anouilh, l'acceptation adulte n'a pas le feu des révoltes juvéniles. Ces attitudes contraires ne sont pas le propre de l'âge. L'esprit de révolte n'est pas simplement et toujours une fièvre de croissance qui trouve son remède infailible dans les épreuves de la vie. C'est un mal chronique que des palliatifs font oublier un moment et ne guérissent pas. Il ne s'attaque pas ou guère à des situations particulières, à des régimes politiques, sociaux accidentels et transitoires, mais aux conditions quasi permanentes de la vie humaine. Les conflits de classes méritent à peine des allusions (sauf dans *La Grotte*). Le seul vrai conflit est celui de l'homme et de la femme dans l'amour. L'individu affronte-t-il la société, c'est la société comme telle sans détermination plus précise. Les révoltés d'Anouilh s'insurgent contre la part détestable faite à l'homme tel qu'il est, dans le monde comme il est.

La pièce d'*Antigone* (1944, son plus grand succès) brode sur le fond de la légende antique un dessin psychologique tout moderne. L'héroïne de Sophocle, quand elle transgresse les lois de la Cité, obéit aux lois immuables de Zeus et de Diké que lui révèle sa conscience. Le poète grec donne ainsi figure et consistance à une idée, dès lors impérissable, qui élève l'homme à une existence supérieure. L'héroïne d'Anouilh, emportée par le mouvement de sa nature passionnée, instinctive, revendique un bonheur total, la plénitude de l'existence enfantine : « Moi, je veux tout, tout de suite et que ce soit entier – ou alors, je refuse. » – « Que ce soit aussi beau que quand j'étais petite fille – ou mourir. » Alternative factice, à peine sincère quand elle la propose. Déjà certaine de n'obtenir le *tout*, elle a choisi le *rien*, la mort. Choix sans autre cause que l'âpre désir – dont face à la mort, trop tard, elle reconnaît qu'il fut arbitraire.

La barbare Médée, plus farouche, crie, elle aussi, *Non*. Dans la victoire amoureuse (un esclavage !) et dans la défaite (quelle humiliation !) elle ignore toute patience, ignorera jusqu'au bout tout regret. Elle passe en révolte – en signification – les autres Médée de la tradition littéraire ; elle déverse ses imprécations contre la race d'Abel, race des justes, race des riches. « C'est bon, crie-t-elle, ironique, n'est-ce pas, d'avoir le Ciel pour soi et aussi les gendarmes. – Merci Jason, merci Créon, merci la Nuit, merci tous... je suis délivrée. » Merci ironique de la haine, la haine de tout,

de tous, qui déborde la seule passion vindicative et voudrait frapper, anéantir l'être même.

Un certain parallélisme oppose à Antigone et Médée – Créon et Jason. Ceux-ci *acceptent* comme les deux femmes *refusent*. Créon s'est efforcé de convaincre Antigone de la sauver sans compromettre sa politique. Qu'elle refoule comme lui les ambitions extravagantes, la passion de l'exceptionnel, de l'absolu, qu'elle se soumette aux obligations communes et se contente de goûter les plaisirs simples, possibles. « La vie, c'est un livre qu'on aime, c'est un enfant qui joue à vos pieds, un outil qu'on tient bien dans sa main, un banc pour se reposer le soir devant la maison ¹. » Se reposer le soir sa tâche accomplie... Accepter d'abord sa tâche et la bien faire. Cette résolution nous sauve des poursuites chimériques qui ravagent les individus et les cités tandis qu'une activité régulière – royale ou subalterne – est gage de profit et de bonheur. Créon a résolu, moins ambitieux qu'Œdipe, de s'employer, comme roi, à rendre l'ordre de ce monde (en son territoire) moins absurde « si c'est possible ». C'est dans l'effort vers ce but que réside le courage. « Il faut suer et retrousser ses manches, empoigner la vie à pleines mains et s'en mettre jusqu'aux coudes. C'est facile de dire non, même si on doit mourir. » – Jason tient des propos semblables. Il a pu naguère s'abandonner aux impulsions de l'orgueil libertaire (« tout était permis »), courir l'aventure, se complaire dans un vagabondage de romannichel. Maintenant il veut rompre cette course vers le chaos. « Je me battrai humblement adossé au mur dérisoire construit de mes mains entre le néant absurde et moi. Et c'est cela sans doute, en fin de compte et pas autre chose être un homme. » Pour échapper au désordre, au chaos, au néant, suprême absurdité, il faut consentir à bien faire son métier d'homme, son métier de roi ou d'archevêque, son métier de modiste ou de cuisinière. Cultiver le goût du travail bien fait à tous les degrés de l'activité humaine, c'est donner une forme, un style à sa vie, c'est concourir à donner une forme, un style au monde ². – Que chacun accepte la tâche qui lui est dévolue, l'accomplisse en perfection, tel est le principe positif de la morale d'Anouilh. L'on voit imparfaitement les conduites que le principe implique, tout ce

¹ Cf. Les propos de la nourrice d'*Antigone*, et aussi de la nourrice de *Médée*, leur sagesse ménagère.

² Cf. in *Leocadia*, la réplique d'Amanda, une ouvrière : « Quand je fais un métier j'aime le faire bien. » In *La Grotte* : « Et moi j'aime pas saboter l'ouvrage », dit le jeune garçon de cuisine, etc. Remarquer que la qualification d'absurde tend à passer de la vie, de l'être, au néant (sans plus de précision systématique).

qu'il prescrit et interdit, si ce n'est ce qui favorise ou défait l'ordre. Il est à redouter que l'ordre préconisé soit plus formel que réel, s'accommode même de l'injustice, de l'hypocrisie et de la cruauté. La peur ou le mépris de tous les « romantismes » ou « idéalismes » conduit aisément à un « réalisme conservateur » manquant d'ouverture et de générosité. C'est que le *oui* d'Anouilh ou de ses personnages qui l'articulent flotte sur un scepticisme qui menace à tout coup de l'engloutir. Jason se satisfait des « apparences », s'appuie pour sa détermination nouvelle à « un mur dérisoire » ; Créon gouverne sans illusion la cité, incrédule à l'égard des rites civiques et religieux qu'il ordonne. Leur conviction n'est guère qu'un acte de leur volonté qui conjure comme elle peut l'appel du néant en recourant à un empirisme utilitaire sans fondement solide et sans perspective ¹.

IV. *Du côté de la sainteté*

Deux fois, sur sa route, Anouilh a rencontré, rencontre imprévue, des sujets religieux. Il les a traités en dramaturge qui se soustrait quand il convient et comme il lui convient aux données de l'histoire et sans abandonner son goût des arrangements inédits, des compositions insolites, des drôleries ; sans autoriser toutefois l'irrespect envers l'authentique sainteté.

Mais faut-il dire sainte Jeanne d'Arc devant la représentation qu'il en a donnée – sous l'influence certaine de Bernard Shaw ? Sainte, cette luronne un peu insolente, garçonnière et rusée ? – C'est en soi qu'elle met sa confiance, ses voix ne viennent pas d'ailleurs... Avec elle, l'on a peine à quitter l'espace d'un humanisme fermé sur l'humain, espace que resserrent l'ironie, la dérision répandues dans l'œuvre. Elle est proposée à notre admiration sympathique, non pas à notre piété. Du moins, refuse-t-elle la soumission à la règle officielle (Cauchon) ; elle dit non à une religion brutale et sans âme (l'Inquisiteur). Elle rompt avec un formalisme dont on pouvait craindre qu'il se confondît avec l'ordre, et qu'on dût le payer de machiavélisme et de violence.

Saint Thomas Becket, découvert en lisant, sans préméditation, tout à fait par hasard, Augustin Thierry a fourni son thème au chef-d'œuvre d'Anouilh. L'image mobile qu'en dessine le drame n'est pas sans ressembler à celle qui

¹ Les pièces touchant à l'histoire politique, dont la récente *Foire d'Empoigne*, n'infirmant pas, croyons-nous, essentiellement notre interprétation.

se dégage de sa source – des sources : Un jeune épicurien, travaillé au profond de lui-même par le désir de dépenser noblement sa vie, devient, sans l'avoir brigué, chancelier, puis, contre son gré, archevêque-primat d'Angleterre. Ses attitudes, ses actes changent avec ses fonctions. Homme d'Etat puis homme d'Eglise, il défend successivement deux institutions dont l'une entre inévitablement en conflit avec l'autre. Le drame personnel de Thomas et du roi, son ami, s'inscrit dans l'ample contexte des luttes du Sacerdoce et de l'Empire, du pouvoir religieux et du pouvoir civil. La satire n'a pas été congédiée. Elle ridiculise amèrement les détenteurs de l'autorité, lesquels disposent de forces inégales mais usent également, sans scrupules, de moyens malhonnêtes. Dominant tous ceux-là, Thomas, homme d'Etat, homme d'Eglise, ne prête pas à rire. Dans sa recherche de soi-même, dans sa marche au martyre où l'engage *l'honneur de Dieu*, il atteint à un pathétique sans pareil dans le théâtre d'Anouilh.

Jamais Thomas ne fut dépourvu complètement du sentiment de l'honneur. Il a imposé le respect de sa sœur en tuant le gentilhomme normand qui l'a voulu toucher. L'engagement envers le roi, un temps, est inconditionnel : il lui livre ce qu'il lui demande en suite de sa promesse (imprécise). Le roi de France remarque que Thomas n'aime au monde que l'idée qu'il s'est forgée de son honneur. – Longtemps, toutefois, il a dû « l'improviser » parce qu'il ne se sentait pas pris dans la file des subordinations féodales. Il déclare même, avec une manifeste exagération, qu'il fut *sans honneur* avant d'être chargé du fardeau archiepiscopal, c'est-à-dire de *l'honneur de Dieu*¹. L'honneur apparaît comme le principe régulateur de la conduite de tous, variant en ses applications et ses fins selon la condition de chacun. C'est formuler en style plus noble le conseil ou la prescription déjà exprimés. Mais le métier (*ministerium*) spirituel, le fait d'assumer *l'honneur de Dieu*, n'est pas comparable aux autres métiers (le métier royal n'est pas excepté). Chez Thomas Becket il répond à une secrète aspiration, redoutée, une vocation mystérieuse. Il comble « une lacune » dont il souffrait mais pour lui apporter d'autres tourments à la mesure de son courage, et la mort qu'il ne veut pas éviter. « Il faut seulement faire absurdement ce dont on a été chargé, jusqu'au bout. » L'absurdité (elle encore !) augmente singulièrement le poids de la charge. L'accable-t-elle jusqu'au bout ? C'est douteux. Thomas prie pour obtenir réponse de Dieu, connaître sa volonté profonde,

¹ L'expression *honneur de Dieu* est du chroniqueur et elle est rapportée par A. Thierry (*salvo in omnibus ordine suo et honore Dei et Sanctae Ecclesiae...*).

secrète. Plus que sur la prière de pénitent reclus cependant, il compte sur l'action face au roi et au peuple, pour la pénétrer et l'accomplir. — Mais encore, qu'est-ce qui meut cet archevêque dans ses requêtes, jusqu'en son sacrifice ? Est-ce la grâce ? Non pas celle que croit le roi. Thomas s'en juge indigne. Revêtu d'une dignité qui lui imposait de défendre l'honneur de Dieu, il s'est soudain senti engagé tout entier en cette défense. S'est-il mis à aimer Dieu ? lui demande le roi. Après un instant de silence, Thomas répond : « Je me suis mis à aimer l'honneur de Dieu. » C'est-à-dire une institution et ses droits, non pas Celui qui l'a fondée, à qui elle est ordonnée. La retouche est significative, de conséquence. D'autant plus qu'on voit Thomas hésiter quant à l'excellence de son dernier engagement et disjoindre le service de Dieu et le service des hommes. (« Cela aurait été une solution aussi... d'aimer les hommes. »)

Le Saint d'Anouilh qui s'est sauvé du dilettantisme esthétique (sa tentation) se dévoue à un mode d'existence supérieur jusqu'à en mourir, sans se rendre pour autant au commandement suprême de la morale évangélique. Par défaut d'amour il manque à l'Amour...

Cette excursion inattendue dans l'hagiographie n'a pas été, probablement, sans profit. Quelques scènes de *La Grotte* permettraient de le penser. On ne s'étonnera pas que tout respectueux qu'il soit à l'égard de la sainteté, Anouilh la voie et dépeigne imparfaitement, à cause de son agnosticisme, de son esprit porté à brocarder les travers et les tares plutôt qu'à s'exalter et à s'incliner devant les plus hautes vertus.

V. Morale d'un dramaturge

La bonne comtesse, un peu maladroite, de *La Grotte*, fait entendre une fois encore, avec le ton d'une sagesse traditionaliste, le leit-motiv souvent déjà relevé : « Le courage, l'humilité de cœur et la volonté de faire toujours son ouvrage à la place que Dieu nous a choisie sont les plus grandes vertus que nous devons honorer. » Anouilh prendrait à son compte cette phrase ; sans doute, après avoir mis entre parenthèses la dévolution providentielle et en spécifiant aussitôt que les devoirs d'un auteur de théâtre ne sont pas ceux d'une maîtresse de grande maison ! Ceux-là comme ceux-ci suffisent à remplir les heures et les jours et à en régler l'emploi¹. L'expres-

¹ A l'activité d'auteur dramatique Anouilh ajoute celle de metteur en scène et même de comédien.

sion théâtrale, toute expression littéraire, suppose bien des difficultés surmontées, des peines dominées, la maîtrise de soi afin que soit assurée la bienfacture de l'œuvre, la réussite du jeu. Assurément. Mais presque toujours – et c'est heureux – le texte, le spectacle débordent le jeu ou, par leur truchement, cherche à s'insinuer, à se proposer, à s'imposer une conception morale dont la justification se prend hors de toute dramaturgie conventionnelle et formelle. L'auteur de *La Grotte* le reconnaît bien ; un instant il recule devant sa sordide création : « C'est une histoire qui n'aurait jamais dû exister, voilà tout. Je ne peux pas croire que la vie soit aussi laide que ça. Il y a tout de même de braves gens partout. C'est un devoir de le dire et d'écrire des pièces où il y a de braves gens et de bons sentiments. Il faut travailler dans les bons sentiments. Et tant pis pour la littérature. Il n'y a que les hommes de lettres qui se figurent qu'elle a de l'importance ¹. » Il est malaisé d'imaginer Anouilh converti au théâtre édifiant ou condamnant la littérature en hommage aux braves gens et aux bons sentiments. Personne ne le souhaitera. A cette condamnation massive, excessive, l'on préférera son aveu que la peinture des âmes simples et pures réclame plus de talent que celle des dévoyés et des chenapans ². Encore faut-il regarder comme tels les uns et les autres et, par des connivences plus ou moins masquées, des appréciations sournoises ou claires, ne pas mal adresser les sympathies. Il arrive à Anouilh d'écouter avec un attendrissement immérité certaines de ses créatures : la Marie Jeanne de *La Grotte*, par exemple, ignoblement truculente. Il décrit moins bien, rend moins « convaincants », en dépit de la sincère amitié qu'il leur porte, un garçon de cuisine (« le pardon de *La Grotte* »), une petite souillon, faiblesses humiliées. – Il serait naïf de lui reprocher d'illustrer en son œuvre une morale imparfaitement élaborée, trop peu délicate. Soumission, révolte. Toute morale qui n'est ni pleutre ni outrecuidante organise dans une complexité plus ou moins juste les deux attitudes, en prescrivant de dire *oui* ou *non* selon les situations. Ce faisant, elle fixe le degré de perfection qu'elle requiert ou espère de l'homme. Il serait naïf encore d'attendre d'une œuvre dramatique moderne qu'en accord avec la morale la plus pure elle apprit à prononcer régulièrement sur le ton qui convient et à point nommé le *oui* de l'acquiescement et le *non* du refus.

¹ L'Auteur – personnage de *La Grotte* – est porte-parole sans doute de l'écrivain la plupart du temps.

² Heureuse correction apportée à l'adage de Gide, dont se prévalent tant d'écrivains – et de lecteurs – sur les bons sentiments qui font de la mauvaise littérature.

Aux personnages qui l'obsédaient, à ceux qu'il a rencontrés, Anouilh a demandé la raison de leur présence intérieure, ou de l'intérêt qu'ils lui inspiraient, les justifications de leur docilité ou de leur révolte, justifications qu'il trouvait en lui-même – contradictoires – révélatrices, quoi qu'il dise, d'une recherche, d'une inquiétude, d'une angoisse peut-être et d'une souffrance qui ne se dissipent pas dans le jeu, ne se laissent pas absorber par lui, qui lui donnent au contraire son caractère plus attachant et plus grave.¹

FRANCOIS BOUCHARDY

¹ Bien des thèmes d'Anouilh se retrouvent chez d'autres écrivains contemporains (Malraux, Camus..., etc.). Cf. le témoignage direct récemment publié (1962) de Camus, *Carnets* I, p. 77 (septembre 1937) : « Une certaine continuité dans le désespoir finit par engendrer la joie. » Thèmes communs à plusieurs, mais style propre de chacun ; cela va de soi.

Mgr von Ketteler : un grand évêque social

Introduction

Le nom de Mgr von Ketteler est lié aux grandes confrontations que les catholiques allemands du XIX^e siècle eurent à soutenir dans les domaines social et politique. Il fut à l'origine d'un réveil, l'instigateur infatigable d'une prise de conscience de la situation nouvelle que l'évolution des faits et des idées imposait au christianisme. L'Allemagne s'unifiait sous la volonté impérieuse de Bismarck et de son nationalisme anticlérical ; les agitateurs socialistes tels que Marx et Lassalle s'emparaient des foules que les progrès de l'industrialisation déracinaient de leur milieu traditionnel et livraient sans défense aux idéologies subversives. Il fallait qu'une voix catholique s'élevât, qu'une forte personnalité entrât en lice pour mobiliser les énergies et porter témoignage à la vérité et à la vie du christianisme, dont l'humanisme « éclairé » proclamait le déclin irrévocable. Ketteler fut cet homme providentiel.

Fritz Vigner, l'un des biographes de Mgr Ketteler, des moins suspects de porter un jugement trop élogieux, écrit en substance qu'au temps de Ketteler le catholicisme allemand prend une conscience croissante de sa force ; il se sent capable d'exercer une influence dans le domaine intellectuel et une action politique ; sans s'enfermer dans les limites du catholicisme traditionnel, il dépasse celui-ci et atteint (à) une réelle compréhension de son rôle dans le domaine social. « C'est dans les liens qui rattachent Ketteler à ce grand mouvement, dans la part qu'il a prise à son épanouissement spirituel et ecclésial, à l'ouverture du catholicisme allemand au monde politique et social, que consiste l'essentielle signification historique de sa vie ¹. »

Il faut même aller plus loin et dire que l'importance de Mgr Ketteler dépasse les conditions de l'Allemagne de son temps, et concerne le catholicisme social comme tel. Max Turmann, ancien professeur à la Faculté de Droit de Fribourg, ne craint pas d'affirmer que « Le premier et le véritable

¹ Fritz VIGENER, *Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts*, Berlin, R. Oldenbourg, 1924, p. 728. Vigner, professeur d'histoire à Giessen, séparé de l'Eglise catholique, se déclare fervent défenseur du libéralisme. D'où son parti pris de critique à l'égard de Ketteler qu'il attaque, notamment, chaque fois que celui-ci réfute le système libéral pour son inhumanité.

initiateur du mouvement social catholique fut le baron Guillaume-Emmanuel de Ketteler ¹ »...

Plus encore, Léon XIII lui-même, qui mérita le titre de « pape des ouvriers » comme Ketteler avait mérité dans son pays celui d'« évêque des ouvriers », confia un jour à Gaspard Descurtins, le promoteur du mouvement social catholique en Suisse : « Ketteler était mon grand précurseur ². »

Pareils éloges, en soulignant le mérite de Ketteler dans l'éveil des chrétiens au phénomène de « socialisation » du monde moderne, nous incitent à déterminer la part de sa contribution. Tâche rendue difficile autant par la complexité de l'époque où vécut le grand évêque que par son caractère personnel et sa tournure d'esprit. Ketteler assista aux déséquilibres et aux convulsions sociales et politiques provoqués par l'insertion précipitée du capitalisme industriel dans les tissus d'une société non préparée à de tels changements ; il n'est pas aisé de cerner d'un simple regard l'impact de la première révolution industrielle. Quant à Ketteler lui-même, loin d'être un penseur qui vise à la science, et prend ses distances par rapport aux événements pour en synthétiser les lignes de forces, il fut surtout un homme d'action et un apôtre. Il eut à cœur de demeurer sans cesse en contact étroit avec les faits en évolution ; il n'est pas facile dès lors de résumer son message en quelques propositions. Cette double remarque commande le plan de ce modeste article. Nous esquisserons à grands traits la vie de Mgr von Ketteler, et nous marquerons ensuite seulement les principales phases de son évolution doctrinale, car, en lui, c'est la personnalité qui prime et explique la doctrine.

Le jeune Ketteler et les études

Guillaume Emmanuel von Ketteler est né le 25 décembre 1811, dans la charmante petite ville de Münster, en Westphalie. Il était le quatrième garçon d'une magnifique famille de dix enfants. Par son père autant que par sa mère, il appartenait à la noblesse et portait le titre de baron. La lignée des Ketteler était très ancienne et plongeait ses racines jusque dans le XIII^e siècle. Ils en étaient fiers. A cette mentalité, s'ajoute chez le jeune Emmanuel un caractère « non seulement très vif mais presque indomptable », comme dira l'un de ses amis d'enfance ; son père avait beau le punir, et lui-même faire de gros efforts pour se corriger, il ne parvenait pas à maîtriser ses soudaines et violentes colères. Ceci ne l'empêchait pas, d'ailleurs, d'être un excellent camarade, peu rancunier, optimiste et entreprenant ³.

¹ Max TURMANN, *Le développement du catholicisme social depuis l'encyclique « Rerum Novarum »*, Paris, Alcan, 1909, p. 4.

² Cf. W. E. HOGAN, *The Development of Bishop Wilhelm Emmanuel von Ketteler's Interpretation of the Social Problem*, Washington, D. C. 1946, p. 236.

³ O. PFULF, *Bischof von Ketteler*, Mainz, 1899, t. I, p. 13.

Cet ensemble de traits annonce ce que la caractériologie moderne appelle un « actif exubérant » et dont l'une des tendances majeures est la volonté d'indépendance. Les parents du jeune Ketteler comprirent que l'enfant avait besoin d'une discipline forte ; celle que lui imposaient ses maîtres de l'école de la cathédrale de Münster était insuffisante. Aussi firent-ils le sacrifice matériel et affectif de se séparer de lui, et de l'envoyer dans un internat tenu par les Jésuites à Brigue, en Valais. En quatre ans, il obtint les diplômes exigés pour l'entrée à l'Université de Göttingen, en Allemagne, où son père déjà avait fait ses études de droit. Il fut immatriculé à cette même Faculté le 5 novembre 1829. Le milieu universitaire allait fournir au « bouillant élève de Brigue » l'occasion de se dégager de la discipline qu'on avait voulu lui imposer et de donner libre cours à sa vitalité débordante. Le divertissement l'occupa davantage que les études. Il s'engagea aussitôt dans la société estudiantine des « Westphaliens », qui cultivait à un haut degré « le sens de l'honneur ». Un jour que par mégarde, un collègue d'une autre société lui avait marché sur le pied, il le provoqua en duel. A son grand dépit, le combat tourna à son désavantage, et il y perdit le bout de son nez. Quand il apprit la chose, son père se fâcha et lui enjoignit de ne pas se présenter au foyer avant qu'une greffe réparatrice n'eût corrigé le visage défiguré. Guillaume Emmanuel dut faire le voyage de Berlin pour être opéré par un spécialiste. Pendant six semaines il fut contraint de demeurer assis, le bras replié sur le visage et appuyé sur une table. Sa mère, qui était auprès de lui, interdisait aux étudiants de rendre visite à son fils, et l'empêchait de boire et de fumer. Pour conserver un souvenir de ces semaines où il avait dû s'exercer à la patience, il acheta la table sur laquelle il avait souffert et l'envoya à sa famille, en attendant de la prendre plus tard dans sa cure.

Le climat de Berlin plut à Ketteler ; ce n'est que plus tard qu'il en verra les dangers pour un jeune homme laissé à lui-même. Il s'inscrivit à l'Université. Il y eut comme professeur le célèbre Savigny, fondateur de l'école historique du droit et adversaire de l'école dite du « droit naturel ». On ne sait si Ketteler prit ou non parti pour cette théorie inspirée du romantisme et conduisant fatalement au nationalisme par son affirmation que le principe générateur du droit était à trouver dans « la conscience commune du peuple », « le sentiment commun d'une nécessité interne », en un mot : le *Volksgeist*. Le fait qu'il ait quitté Berlin pour aller à Heidelberg continuer ses études, précisément sous la direction du professeur Thibaut qui s'opposait à Savigny, est peut-être significatif. Il est sûr en tout cas que Ketteler ne nourrissait aucune sympathie pour le nationalisme prussien. Si plus tard il retourna à Berlin pour y terminer ses études, c'est qu'il y fut entraîné par un ami, et que Heidelberg fut pour lui le lieu d'une cuisante humiliation : il dut y faire les quinze jours de prison exigés par l'Université de Göttingen en punition du duel qu'il avait naguère provoqué. Cet événement marque un tournant dans son existence. Jusqu'alors, il avait pensé surtout à se distraire. Dès lors, ses professeurs le qualifient de « remarquablement appliqué » et « zélé ». Vers la même époque d'ailleurs, un autre fait devait l'amener à réfléchir : la mort

de son père survenue contre toute attente, et le laissant dans une situation financière inconfortable. Ce décès fit sur lui une profonde impression et, de son propre aveu, il vit là un signe de Dieu.

Le juriste

Ses études juridiques terminées, il revint à Münster passer ses examens. Il obtint plein succès et fut engagé comme aide-greffier au tribunal. La coutume voulait que tout juriste entrant dans la magistrature présentât un exposé sur un sujet d'une particulière importance. Il eut à traiter de la situation civique faite aux Juifs et aux Mennonites par l'Etat prussien à partir de 1815. Le jeune juriste, qui n'a que 25 ans, va manifester à cette occasion des qualités qui l'accompagneront durant toute sa vie. Son indépendance d'esprit et sa véhémence de tempérament seront désormais endiguées au service de la vérité et de la justice. Avec une admirable loyauté, il défendra les ayants droit quels qu'ils soient, fût-ce à l'encontre de ses opinions et de ses intérêts personnels. Ketteler n'éprouvait personnellement pas beaucoup de sympathie pour les Juifs. Il avoue lui-même qu'avant d'avoir lu la brochure « Kampf und Sieg » de Joël Jakoby, il ne se serait pas opposé à leur oppression et à leur persécution ; même après, il demeurerait partisan de leur limitation légale. Tel était l'état de ses opinions au moment où il eut à rédiger le travail en question. Faisant abstraction de ses sentiments personnels et de ceux de l'Etat, il aborda le problème d'une façon strictement objective eu égard aux lois en vigueur. Il conclut, sur la base de l'évolution historique et de l'actuelle législation prussienne, au ridicule de la position officielle et à l'inconséquence que constitue le fait, pour une législation qui se veut libérale, de maintenir les Juifs à l'écart de la vie civique. Jadis, on limitait la capacité juridique des Juifs à partir de prétextes d'ordre religieux et traditionnels complexes. La législation prussienne actuelle, qui se pique de modernisme, a ruiné ces bases comme relevant de la barbarie et de la cruauté d'une époque arriérée. Or voici qu'après avoir rejeté les principes religieux et traditionnels, le gouvernement prussien continue, de façon incohérente, purement arbitraire, à opprimer et à écarter les Juifs. N'est-ce pas plutôt lui qui mérite les épithètes de barbare et de cruel ?

Cette franchise dans la critique de la législation prussienne n'était pas pour plaire au censeur gouvernemental, plus enclin à défendre la « raison d'Etat » qu'à en reconnaître les illogismes. Tout en soulignant la valeur du travail, il regretta que Ketteler n'ait pas parlé de la législation avec plus de « ménagement », et qu'il se soit permis de mettre en relief « certaines mesquineries qu'il ne faut à aucun prix attribuer à l'Etat ».

Ce mémoire accepté, permettait cependant à Ketteler d'accéder aux plus hautes fonctions de la magistrature. Le plus bel avenir s'ouvrait devant lui. L'intelligence et la fermeté de caractère dont il venait de faire preuve ne faisaient qu'intensifier le pouvoir de séduction qu'il exerçait déjà sur les cercles de la noblesse, tant par ses qualités physiques que morales. A quelque

temps de là, il reçut la tonsure ecclésiastique des mains de l'évêque, ceci en vue de toucher une prébende qui revenait à sa famille sous cette condition. Son prestige auprès des jeunes nobles en fut encore accru.

Mais voici qu'un événement politique va changer complètement l'orientation de sa carrière. Le gouvernement prussien, défavorable aux catholiques, décide que désormais, en cas de mariage mixte, les enfants devront suivre la religion du père. L'archevêque de Cologne, qui est un ami des Ketteler, refuse d'obtempérer, et il est jeté en prison. A son tour, le Comte von Galen, parent de la famille Ketteler et représentant de la Prusse à Bruxelles, est sommé d'annoncer au gouvernement belge que, si l'archevêque de Cologne est en prison, c'est parce qu'il est coupable de trahison envers l'Etat. Von Galen se révolte à l'idée de coopérer à la diffusion d'un mensonge : il refuse de transmettre le message prussien. Il est aussitôt retiré de son poste. Plusieurs fonctionnaires catholiques de l'Etat prussien suivent ce noble exemple et démissionnent, préférant voir se briser leur carrière, plutôt que de collaborer avec un gouvernement qui ne visait à rien de moins qu'à ruiner l'Eglise catholique dans le pays. Qu'allait faire le jeune Ketteler ? Il aimait la Prusse, sa patrie. Comme étudiant, il s'était souvent fait gloire d'être « un bon Prussien ». Son père avait été un fonctionnaire de l'Etat, l'un de ses frères servait encore dans l'armée. Ce fut pour lui une grande désillusion. Il en conçut une indignation qui explosa dans une lettre écrite un peu plus tard : « Il faut posséder un véritable pouvoir d'assimilation pour ne pas mourir de fureur par l'absorption quotidienne d'une pareille dose d'infamie ». Dix jours après l'incarcération de l'évêque de Cologne, Ketteler, outré du procédé, demandait un congé de six mois et, au bout du délai, comme le gouvernement restait sur sa position, il notifia sa démission définitive. « Je ne puis servir un Etat, qui me demande d'agir contre ma conscience », écrira-t-il fièrement à son frère.

Les années d'hésitation

On était en 1838. Ketteler avait 27 ans. Sa carrière dans la magistrature était brisée. Il lui fallait trouver une nouvelle orientation pour sa vie. Les trois ans qu'il allait passer à chercher sa voie lui furent très pénibles. Il se plaint à maintes reprises dans ses lettres de cette époque de l'indécision où il est réduit, et de l'humiliation qu'il éprouve à se sentir, ainsi qu'il le dit, comme « suspendu entre ciel et terre ». Il ne pense nullement encore à se faire prêtre. A son frère, il écrit sous forme de boutade : « Il faudrait un miracle plus grand que la résurrection d'un mort pour me faire accéder au sacerdoce ».

Attiré par Joseph Görres, qui, au moment de l'emprisonnement de l'évêque de Cologne, avait fustigé l'attaque prussienne contre l'Eglise, et invité les catholiques à sortir de leur torpeur pour défendre leurs droits, Ketteler part pour Munich, le centre catholique de l'Allemagne d'alors. Il entre dans le fameux cercle des Görres, qui réunit d'éminentes personnalités, que passion-

nent toutes les questions concernant la rencontre de la culture et de la religion. Outre Joseph Görres, auteur du célèbre *Athanasius*, il rencontre son frère Guido Görres qui, avec K. E. Jarcke, un converti, avait fondé les *Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland* ; G. Philips, un autre converti, qui sera l'éditeur de la même revue, deviendra l'ami intime de Ketteler. Il connut également Brentano, J. I. von Döllinger, et Franz von Baader. Ce dernier, philosophe et théologien assez peu orthodoxe sur certains points, s'inspirait de la mystique fumeuse de Jakob Böhme, et influença Hegel et Schelling. Ketteler ne s'intéressa jamais, semble-t-il, à ses spéculations abstruses et à tendances théosophiques. En revanche, il ne resta pas indifférent à la doctrine sociale de von Baader qui réfutait Hobbes et Rousseau ainsi que le libéralisme économique. Dès avant Marx (von Baader est mort en 1841) et les socialistes allemands, von Baader envisageait la question sociale sous l'angle de la question ouvrière, et montrait que le prolétariat est une conséquence directe du capitalisme industriel. Il préconisait, comme remède, de nouvelles corporations et, s'appuyant sur la doctrine thomiste de la propriété, il soulignait l'importance d'un remembrement organique de la production et de la distribution des biens matériels. Bien plus, thème qui sera également cher à Ketteler plus tard, il affirmait avec force « que Dieu est la seule source de l'autorité sociale, la religion l'unique base de la société », et la charité le lien irremplaçable d'une communauté libre ¹.

Sous l'influence des Görres, Ketteler devient un lecteur acharné des œuvres qu'on appréciait dans le cercle. Il lit du Fénelon et du Lamennais ; il se plonge dans les ouvrages de Joseph de Maistre : *Les Soirées de Saint-Petersbourg* et *Du Pape* ; il apprécie tellement le *Mémoire pour le rétablissement des Frères Prêcheurs en France* de Lacordaire qu'il en conseille vivement la lecture à son frère. Mais, sans conteste, l'auteur pour lequel il se passionne le plus est J. A. Möhler. De son *Introduction à l'histoire de l'Eglise*, il dira qu'elle doit être apprise par cœur par quiconque veut connaître la vie de l'Eglise. Toutefois, c'est *La Symbolique* qui est son ouvrage préféré. Il la qualifiera de « livre immortel » et avouera qu'il l'a lu et relu avec gratitude.

En 1840, il rentre en Westphalie, sans savoir encore au juste ce qu'il va faire de sa vie. Cependant, quelques signes avant-coureurs d'une vocation commencent d'apparaître ; bien qu'il résiste, plus ou moins consciemment il se sent attiré. C'est ainsi qu'ayant assisté à la consécration d'un évêque, il confie à son frère qu'il aimerait pouvoir observer ces hommes dans leurs activités journalières : « Je serais heureux de connaître l'esprit apostolique avec lequel un évêque zélé combat le mal et plante le bien dans son diocèse. Si tous les *si* qui m'empêchent d'être prêtre n'existaient pas, ajoute-t-il, ce serait mon vœu le plus sincère que d'étudier à l'école de tels hommes ».

¹ H. REICHEL, *Die Sozietätsphilosophie Baaders*, München, 1901. Sur la philosophie de Baader, cf. E. SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, 2 vol., Paris, 1942.

Vers la même date, il écrit encore qu'il comprend la joie que peut éprouver un jeune homme à se faire prêtre pour prendre part aux luttes de l'Eglise persécutée. Pourtant ce motif ne serait pas suffisant pour accéder au sacerdoce ; il pourrait n'être que le témoin d'une ambition juvénile, et il ajoute : « S'il n'était pas vrai que je ne possède ni les bases ni les qualités nécessaires qu'une pareille vocation requiert, je trouverais cette tentation de voler au secours de l'Eglise des plus dangereuses ».

Le sacerdoce

En octobre 1840, il écrivait à l'évêque Raisach d'Eichstätt, futur cardinal, pour lui demander conseil. Il lui exposait le pour et le contre d'une vocation qu'il sentait monter du fond de son être. Pendant plus de trois mois il n'eut pas de réponse, ce qui le mit au comble de l'anxiété. Quant il apprit que l'évêque allait passer à Münster, il demanda la faveur d'un entretien qui lui fut aussitôt accordée. A sa grande surprise et à sa satisfaction aussi, il comprit que l'évêque non seulement n'opposait pas d'objection, mais considérait la chose comme déjà faite, et acceptait Ketteler dans son diocèse. Dès l'automne, il entra au séminaire d'Eichstätt et, l'année suivante, il reprit la route de Munich pour aller y compléter ses études de théologie sous la direction notamment du théologien Windischmann et du célèbre historien Döllinger, dont il ne semble pas avoir saisi ni critiqué l'irréconciliable opposition doctrinale concernant l'infailibilité du pape.

Il eut comme camarade d'études Adolphe Kolping, le futur fondateur des *Gesellenvereine*, qui méditait déjà son projet. Kolping pensait organiser des groupes d'artisans sur un plan exclusivement catholique et sous l'égide immédiate de l'Eglise, afin de s'opposer franchement à l'esprit de *L'Aufklärung*. Ketteler, quant à lui, souhaitait une base qui ne fut pas strictement ecclésiale. Il conseilla à Kolping d'élargir son projet pour ne pas écarter d'emblée les ouvriers qui ne seraient pas encore amis de l'Eglise. Les associations devaient néanmoins compter avec les idées religieuses, car ce sera l'une des positions maîtresses de la doctrine Ketteler – « sans le christianisme et le Christ, la solution de la question sociale n'est pas possible ». Kolping accepta l'avis de Ketteler et le réalisa. Si les deux hommes n'eurent plus guère l'occasion de se rencontrer comme prêtres, Ketteler intervint à plus d'une reprise pour soutenir l'œuvre de Kolping.

Trois ans plus tard, le 1^{er} juin 1844, Ketteler est ordonné prêtre. Il a 33 ans. En octobre, il est nommé vicaire à Beckum en Westphalie, petite ville de 4000 âmes où il se signale par sa bonté charitable à l'égard des enfants, des malades et des pauvres. Il tente un essai de vie communautaire avec deux autres prêtres de la paroisse, et fonde un hôpital pour les pauvres, en dépit de la timidité du vicaire général de l'évêché, qui craint une aventure financière.

En novembre 1846, il est installé comme curé de Hopsten qui compte 2000 âmes. Il en éprouve une joie non dissimulée, et déclare dès son sermon

d'installation : « Avec cette place que Dieu m'a donnée, je suis parvenu au sommet de ce que je puis désirer sur cette terre ». Il conquiert aussitôt ses paroissiens non seulement par ses sermons, dans lesquels il insiste sur la prédilection de Jésus-Christ pour la pauvreté, mais encore par son inlassable charité pour les humbles. Il se fait le serviteur de tous et va, lui, le noble Westphalien, jusqu'à aider les paysans dans leurs travaux des champs, de sorte que ses paroissiens disaient de lui, dans leur langage familier : « Nous avons un nouveau curé qui sort du commun, tant par son intelligence que par son porte-monnaie et ses bras ».

Le député

Les années 1846-1847 exigèrent en fait un surcroît de charité chrétienne à Hopsten comme ailleurs en Europe. Ce furent des années de disette, de maladie et de mécontentement. Dès le début de 1848, des révoltes sanglantes éclatent en France, qui se répercutent en Allemagne sous forme de grèves dont Marx, par ses éditoriaux dans la *Neue Rheinische Zeitung*, se fait l'instigateur. Le peuple s'inquiète et veut envoyer au Parlement, convoqué à Francfort, des hommes en qui il puisse mettre sa confiance. Le nom de Ketteler se répand dans le district de Tecklenburg dont fait partie Hopsten, et Ketteler est élu député, malgré ses résistances. Il appartient au groupement catholique qui se constitue pour faire front commun en face d'une gauche acharnée à détruire la liberté de l'Eglise en Allemagne. Cependant deux tendances se partagent les membres du groupement : les uns, qui forment la majorité, entendent se maintenir sur un plan purement culturel, les autres avec Ketteler voudraient s'afficher franchement comme parti politique afin de donner aux catholiques plus de prestige dans les assemblées du parlement. Il fustige à cette occasion l'inertie des laïcs catholiques en politique : « Si je n'étais pas prêtre, écrit-il, je fonderais un parti politique..., car notre indifférentisme politique est à peine supportable ». Mais bientôt ce club politique lui-même déçoit Ketteler. Il trouve qu'on y manque d'imagination, de hauteur de vue autant que d'unité. Sous l'influence de J. M. von Radowitz, qui en avait été élu président, le club se divisa en deux factions. Radowitz avait été ministre des Affaires étrangères de la Prusse ; il était convaincu de la mission historique de la Prusse et se déclarait partisan de la « Petite Allemagne » qui excluait l'Autriche, et réduisait par conséquent le poids des catholiques dans les affaires politiques allemandes. Ketteler comprit dès lors que l'unité politique des catholiques n'était pas possible. Il était quant à lui opposé à l'idée d'une Prusse dominant une Allemagne séparée de l'Autriche. Il n'éprouvait au reste, aucune sympathie pour un Etat uniformisé et totalitaire. En fait, s'il s'était adonné à la politique active, c'était précisément pour y défendre la liberté de l'Eglise et des autres confessions, la liberté de l'enseignement, ainsi que l'autonomie des corps intermédiaires tels que la famille, la commune et la noblesse.

Dès son entrée au Parlement, il avait, pour manifester son amour des

libertés, cru bon de se placer à la gauche de l'Assemblée. Il ne tarda pas à comprendre qu'« on peut être un véritable ennemi de la liberté du peuple quand on a sans cesse le mot de souveraineté du peuple à la bouche »¹. « Toute forme de pouvoir peut être utilisée en vue d'un ignominieux esclavage ; ceci est une vérité qu'on ne répétera jamais assez. Un peuple n'est pas libre ou enchaîné du fait qu'il est en république ou en monarchie. Il est d'autant plus libre politiquement qu'on lui laisse davantage d'autodétermination immédiate. A cette liberté, les plus humbles couches de la population (*das niedere Volk*) doivent participer... Or, c'est dans sa famille et dans sa commune que le peuple veut exercer cette autodétermination... voilà ce qui fait un peuple noble ». Promettre la toute-puissance et la souveraineté aux individus comme aux peuples, c'est mentir. Tous ne sont-ils pas « liés aux lois éternelles de la moralité, du droit et de l'amour » ?

Ketteler et les troubles sociaux

Déçu de voir ces hauts principes méconnus de la gauche comme de la droite, des ennemis de l'Eglise comme de ceux qui, ignorants des nuances de sa doctrine, prétendent la représenter, Ketteler envisage de se retirer de la vie politique afin de s'adonner complètement à sa mission de prêtre et d'apôtre. Au reste, son séjour à Francfort et les séances du Parlement ne l'empêchaient pas de se vouer à l'œuvre de la prédication. Le 25 juin de la fatidique année 1848, exactement deux jours après la suppression des Ateliers Nationaux en France et l'insurrection des ouvriers parisiens affamés qui réclament : « Du pain ou du plomb ! Du plomb ou du travail »... et criaient : « Mieux vaut mourir d'une balle que de faim »², Ketteler prononce, dans une église de Francfort, un sermon où perce son inquiétude : Jésus, le Fils de Dieu, disait-il en substance, est venu porter son Evangile aux pauvres ; il a fait des pauvres ses frères, et il a déposé dans le cœur des riches de bonne volonté l'amour des pauvres. Or, que voyons-nous de nos jours ? Ce sont précisément les pauvres qui abandonnent le Christ. Des faux prophètes, ennemis du Seigneur et de ses pauvres, se lèvent, et les pauvres les suivent et mettent en eux leurs espérances³.

Le 19 août, Ketteler, pressé de retourner auprès de ses ouailles, exprime au Commissaire de Justice Thüssing de Warendorf, son représentant élu, le désir qu'il éprouve de quitter la scène politique. Il est prêt à lui céder sa place, s'il consent à se faire le promoteur, comme il l'avait été lui-même, des libertés religieuses, scolaires et communales. Thüssing prend la lettre en mauvaise part, et la publie dans un journal en déformant par ses commentaires la pensée de Ketteler. Celui-ci est contraint de s'expliquer. Thüssing

¹ PFULF, *op. cit.*, p. 157.

² DOLLÉANS, *Histoire du mouvement ouvrier*, Paris, 1948, p. I, p. 240.

³ Cf. J. M. RAICH, *Predigten*. Mainz, 1878, t. I, p. 395.

s'était révélé disciple du philosophe Hegel par ses idées absolutistes sur l'Etat ; d'après lui, tout droit des communautés inférieures prenait origine dans l'Etat. Ketteler commence par réfuter cette erreur qui conduit fatalement au totalitarisme. En une page remarquable, il énonce à ce propos, en termes concrets, l'un des principes fondamentaux de la doctrine sociale chrétienne que, près de cent ans plus tard, Pie XI dégagera sous le nom de principe de subsidiarité. Il écrit :

« Je ne puis concevoir l'Etat comme une machine ; je le considère comme un organisme constitué par des membres vivants, chacun ayant ses droits propres, ses fonctions et une existence libre. Ces membres sont les individus, les familles et les communautés. Tout membre inférieur est libre dans sa propre sphère et jouit de la plus complète autodétermination et autonomie. Ce n'est que lorsque le nombre inférieur est incapable par ses seules forces d'atteindre ses fins, ou est en grave danger de ne pas parvenir à développer pleinement ses propres pouvoirs, qu'un membre supérieur peut venir à son aide ; en ce cas, le membre inférieur doit coopérer avec le supérieur de manière à assurer la réalisation de son propre projet. Tout ce que la famille est en mesure de fournir à la communauté pour lui permettre d'atteindre ses buts naturels, elle doit le faire par une contribution libre, et ceci est une forme d'autonomie... » ¹

Ainsi Ketteler se déclarait l'adversaire de toute centralisation absolue du pouvoir.

Mais il se devait de répondre à Thüssing sur un autre point encore. Celui-ci avait déformé la pensée de Ketteler en ergotant sur une phrase détachée de son contexte. Ketteler concède avoir écrit à son contradicteur que seuls les intérêts religieux l'avaient décidé à accepter son élection au Parlement ; il est prêtre, et non pas un mercenaire qui prétexte des intérêts religieux pour acquérir des biens temporels. En écrivant qu'« il ne poursuivait plus d'autre intérêt ni d'autre but que la vie religieuse du peuple et le souci des pauvres, il parlait de la tâche essentielle de son activité sacerdotale, mais il n'entendait nullement dire qu'il se désintéressait, comme s'il y était insensible et n'y prenait aucune part, de tout ce qui concerne le peuple » ². Pareils sentiments lui sont totalement étrangers. Qu'ils aient pu être imaginés, montre à quel point les catholiques eux-mêmes sont divisés, et combien est grave le danger qui menace l'unité de l'Allemagne.

La prévision de Ketteler n'allait pas tarder à se confirmer dans les faits, et la position des émules de Thüssing essuyer un cruel démenti : l'Etat ne peut impunément museler les forces des groupes inférieurs et fouler aux pieds leurs droits. Le lendemain même du jour où Ketteler écrivait à Thüssing, une émeute éclatait à Francfort. Deux députés conservateurs qui avaient rejeté le matin même un article améliorant la condition des ouvriers, étaient massacrés par un groupe de socialistes, à l'issue d'un meeting qu'ils avaient organisé pour défendre leur position. Interdit par l'événement, on recourt à Ketteler pour prononcer le discours des funérailles et calmer les esprits. La

¹ J. M. RAICH, *op. cit.*, p. 164.

² PFULF, t. I, p. 160.

situation est fort délicate. Il a devant lui tous les députés, aux tendances farouchement opposées et une immense foule d'auditeurs. Il n'hésite pas cependant à parler. Avec une éloquence qui fait sensation, il insiste sur la nécessité urgente de résoudre la question sociale. Or, celle-ci, affirme-t-il avec vigueur, ne peut trouver sa solution ni dans le rejet arbitraire d'une loi par un parti, ni dans le meurtre de citoyens. Il faut, pour trouver le remède, remonter d'abord aux causes du mal.

« Qui sont les assassins de nos amis, s'écrie-t-il ? Sont-ce les hommes qui viennent de leur envoyer des balles dans la poitrine ?... Non, ce ne sont pas eux. Ce sont les pensées qui engendrent sur terre les bonnes et les mauvaises actions... Les meurtriers, ce sont ces hommes qui méprisent le Christ, le tournent en dérision, et bafouent le christianisme et l'Eglise devant le peuple... Les assassins ce sont ces hommes qui veulent devenir eux-mêmes les idoles du peuple, que celui-ci tombe à leurs pieds et les adorent ».

Ainsi les causes profondes du crime perpétré sont à chercher au-delà de ceux qui en furent les simples exécutants. Elles résident dans les faux idéaux qui se sont substitués subrepticement à la conception chrétienne de l'homme, tant dans les esprits et les partis de gauche que dans ceux de droite. Les vrais responsables sont

« ces hommes qui, ne se bornant pas à admettre la révolution comme une triste nécessité dans certaines circonstances, vont jusqu'à l'élever à la hauteur d'un principe, et voudraient entraîner le peuple d'agitations en agitations : ce sont ces hommes qui ravissent la foi au peuple, la foi qui dit à l'homme qu'il a le devoir de se dominer, de dompter ses passions, de se soumettre aux lois supérieures de la morale et de la vertu, tandis qu'eux voudraient faire régner les passions et déchaîner de la sorte les tempêtes populaires ».

Mais ce sont aussi ceux qui se refusent à reconnaître l'inspiration incoercible à l'égalité et à la liberté qui monte des profondeurs du peuple humilié.

« J'entends l'appel à l'égalité parmi les hommes qui depuis des milliers d'années ont cru au message du salut, et je vois les stupides tentatives de ceux qui s'efforcent de dominer leur prochain... J'entends l'appel au secours pour nos pauvres frères souffrants ; et qui pourrait nier, à moins qu'on ne lui ait arraché les yeux, que la misère de nos frères pauvres est terriblement grande. Quiconque a du cœur ne peut que souscrire à cet appel à l'aide... Je vois des hommes qui s'honorent du titre de champions du peuple, et qui ne font rien d'autre qu'étendre son indigence, détruire en lui tout amour du travail, et attiser dans leurs compagnons fourvoyés l'envie des biens de leurs frères, tandis qu'eux-mêmes se gardent bien d'ouvrir leur propre bourse pour relever les pauvres... » Et il conclut par une pensée qu'il reprendra sans cesse au cours de sa vie : « En réalité... il n'est qu'un seul moyen de réaliser actuellement ces grandes requêtes, c'est de se tourner de nouveau vers Celui qui est venu les déposer dans le cœur de l'homme, le Fils de Dieu, Jésus-Christ... » ¹

Ce discours rendit du coup Ketteler célèbre dans toute l'Allemagne. Le succès compensait un peu la déception qu'il avait éprouvée au Parlement

¹ J. MUMBAUER, *Wilhelm E. v. Kettlers Schriften*, München, 1924, II, p. 189.

de se sentir mis systématiquement de côté par certains membres influents de son propre parti.

Quinze jours plus tard, en octobre, avait lieu le premier *Katholikentag* allemand. Il eut lieu à Mayence et fut présidé par F. J. Buss, professeur à Fribourg-en-Brisgau et ami de Ketteler. Il inaugurait ces grandes assises populaires des catholiques allemands, que le parlementaire Windhorst, disciple fidèle de Ketteler, appellera « nos grandes manœuvres d'automne », et auxquelles Bismarck lui-même rendra témoignage à sa manière lorsqu'il avouera, non sans dépit : « Nous avons été stoppés à Mayence ». Vingt-trois membres du Parlement y étaient présents. Buss avait demandé à Ketteler d'y donner une conférence. Il développa le thème de la liberté de l'Eglise, condition d'une amélioration de la situation sociale. Il s'est avéré que l'Etat demeure impuissant devant la complexité de la question sociale que les lois, autant que les débats parlementaires, ont laissée sans solution. Seule l'Eglise, il le répète ici, possède la solution adéquate de la question sociale, et c'est l'urgente tâche de l'Eglise de la fournir. Il comptait notamment sur l'action de laïcs étroitement attachés à l'Eglise pour atteindre cette fin. Aussi bien, à peine rentré à Hopsten, fonda-t-il une section du « Pius-Verein » dont le but, outre l'amour de l'Eglise persécutée, était la formation des laïcs à la visite des pauvres en vue d'aider ceux-ci matériellement et spirituellement.

Pendant l'Avent de cette même année 1848, Ketteler eut une nouvelle occasion de signaler à l'attention des catholiques allemands l'importance de la question sociale. Invité par le clergé, il prêcha six semaines de suite à la cathédrale de Mayence sur « la grande question actuelle, la question sociale ». C'était la première fois qu'un prêtre, en Allemagne du moins, abordait de front ce grave et délicat sujet du haut de la chaire. Nous aurons à revenir sur le contenu de ces célèbres prédications.

Il n'en continuait pas moins, cependant, d'assister aux sessions du Parlement de Francfort, et le 15 décembre, il y fit un discours pour défendre le droit des parents à l'éducation de leurs enfants. C'est un droit naturel et inviolable des parents de décider comment les enfants seront éduqués. Toutefois, il ne conçoit pas ce droit comme un pouvoir illimité et sans appel, qui « livrerait les enfants à l'arbitraire de leurs parents ». « Il n'y a pas de droits illimités, et accorder aux parents un droit absolu signifierait ôter aux enfants eux-mêmes tout droit. C'est ainsi que l'Eglise et l'Etat conservent un droit d'intervention et de surveillance pour les cas où les parents négligeraient leurs devoirs et leurs propres droits »¹.

Vers l'épiscopat

Quelques mois plus tard, en avril 1849, Ketteler était nommé prévôt de Sainte-Hedwige à Berlin, la seule église catholique de cette ville à l'époque. Il n'y resta qu'une année. Il eut le temps cependant d'y convertir au

¹ J. MUMBAUER, *op. cit.*, II, p. 158.

catholicisme la comtesse Hahn-Hahn, célèbre par ses romans et ses poèmes, ainsi que le baron de Vogelsang qui se fera le propagateur de ses idées dans l'Union de Fribourg.

En mars 1850, le pape Pie IX l'élevait à l'épiscopat, et lui attribuait le siège de Mayence. Il avait trente-neuf ans et n'était prêtre que depuis six ans. En vain multiplia-t-il les démarches pour tenter d'éviter cette charge : il écrivit même directement au pape, mais n'obtint pas de réponse. Sa notoriété et le crédit dont il jouissait dans les sphères politiques étaient de précieux atouts pour l'église de Mayence qui, grâce à lui, allait se dégager d'une épineuse situation.

Le précédent évêque, décédé le 30 décembre 1848, s'était montré aussi débonnaire que bienveillant à l'égard des autorités politiques. Celles-ci ne découvrant pas en lui le chef qu'elles auraient respecté, profitèrent de sa faiblesse pour lui imposer comme représentant auprès du gouvernement, un homme de leur convenance, partisan déclaré de l'*Aufklärung* : le professeur Léopold Schmid de Giessen. Le jeu fut si bien mené qu'à la mort de l'évêque, Schmid fut proposé officiellement comme son successeur ; et l'on s'employa de toute manière, avec l'appui du gouvernement, à obtenir de Rome la confirmation de l'élection. La tactique échoua ; Rome refusa obstinément. De mère protestante, abordant la Bible sous le biais de la dialectique hégélienne et des spéculations symboliques de Franz von Baader, Schmid se faisait des idées fort confuses sur les relations du catholicisme et du protestantisme, qu'il rêvait d'unir à la faveur d'une doctrine intermédiaire. Il opposait un soi-disant « christianisme catholique » au « catholicisme non-chrétien ». Le premier, qui évitait l'erreur du « particularisme confessionnel », était à répandre dans les écoles comme la « religiosité positive » conforme à « l'esprit allemand ». Ce prêtre, qui ne disait jamais son bréviaire, préférait « les voies du *Gemüt* allemand », comme il l'écrivait, à celles qui ouvrent au véritable sens de l'Eglise. On comprend dès lors l'attitude négative de Rome à son égard. La crise divisait les esprits. Le nom de Ketteler les apaisa. Le gouvernement céda, offrant à Schmid une compensation matérielle, et le 25 juillet 1850, Mgr Ketteler recevait la consécration épiscopale.

Il ne peut être question, dans les limites de cet article, de retracer les faits de l'activité pastorale du grand évêque. Disons seulement qu'à côté de la chaire et du confessionnal, qu'il considérait comme les pôles privilégiés de son action, il attacha toute son attention à la formation de son jeune clergé, pour lequel il fonda, au prix de délicates démarches, une faculté autonome de théologie ; de même, en dépit des résistances gouvernementales, il installa dans son diocèse plusieurs ordres religieux pour augmenter l'efficacité du ministère. Il mit une sollicitude particulière à fonder et à défendre les écoles catholiques, qu'il destinait avant tout aux enfants pauvres, et il introduisit à Mayence le mouvement de Kolping pour l'éducation chrétienne des jeunes apprentis.

Cette activité de père spirituel de son diocèse ne l'empêcha pas cependant de suivre de près l'évolution sociale et politique qui se poursuivait en Alle-

magne, d'engager la lutte contre Bismarck et sa politique visant à l'asservissement de l'Eglise. Il se laissera même élire au Reichstag de Berlin en 1871 pour revendiquer la liberté de l'Eglise et du petit peuple. Ce n'est que devant la victoire libérale et le Kulturkampf qui persécutait l'Eglise et négligeait la question ouvrière, que, dépité, il renoncera définitivement à la politique active. Il n'est pas possible de le suivre dans les péripéties de ces luttes¹ qui tissèrent les quelque trente années de son épiscopat, et l'accompagnèrent jusqu'à sa mort survenue le 13 janvier 1877, au retour d'un voyage à Rome où Pie IX l'avait félicité pour son magnifique dévouement au service de son pays et de l'Eglise.

La pensée sociale de Mgr Ketteler

En revanche, pour honorer le titre de ce modeste travail, nous tenterons, d'esquisser, au moins dans ses grandes lignes, l'évolution de la pensée sociale de Mgr Ketteler, et de dire un mot de l'influence qu'il a eue.

On ne peut, à proprement dit, parler de la doctrine sociale de Mgr Ketteler. Il n'avait nullement la prétention de produire une doctrine sociale complète et systématique. Il n'a rien du savant qui se fixe un but précis, définit avec soin les notions qu'il emploie, et poursuit son plan avec persévérance. Il est une personnalité ardente, un apôtre de Jésus-Christ, aux prises avec l'angoissant problème de la pauvreté, dont les événements contemporains rendaient plus urgente la solution. Ses ouvrages sont des brochures de combat aux intuitions profondes ; ils répondent à des situations très diverses et occasionnelles².

S'il est, de ce fait, difficile de présenter un résumé systématique de la pensée de Mgr Ketteler, on peut cependant, sans déformer sa pensée mouvante, y discerner trois moments significatifs.

« Les graves questions sociales du présent »

C'est le titre qu'il donna à l'édition des six sermons prononcés au cours de l'Avent 1848 en la cathédrale de Mayence, alors qu'il n'était que simple curé de Hopsten. Nous avons déjà dit que les années 1846 et 1847 avaient été des années de disette et de misère pour les paysans et les ouvriers. En France, plusieurs révoltes sanglantes avaient éclaté. En Allemagne, le poète Henri Heine attisait le mécontentement, et Marx propageait son « Manifeste » incendiaire, ainsi que « La misère de la philosophie » qui parut en 1847. C'est à la fin de la même année que Ketteler fut invité à prêcher l'Avent à Mayence. Il choisit de traiter de la réponse que l'Eglise donne, et du remède qu'elle propose, à la question sociale posée désormais avec une acuité et une urgence

¹ Cf. sur ce point P. RAUSCH, *Bischof von Ketteler, als Politiker*, Heidelberg, 1936.

² A. MIRGELER, *Kettelers Begriff des deutschen Katholiken*, Leipzig, 1929, p. 10.

jamais encore atteintes. Son intention est d'éveiller les chrétiens, de les faire sortir de leurs retranchements tutélaires, de leur communiquer le goût d'un christianisme non pas seulement éprouvé mais pratiqué, de les engager à prendre courageusement leurs responsabilités dans un monde social par trop indifférent à la misère des pauvres. Le devoir fondamental du chrétien est d'aimer réellement et d'aider efficacement ceux qui souffrent : « une foi pieuse ne suffit pas en nos temps ; elle doit prouver qu'elle est vraie par des actes », s'exclamera-t-il.

Il consacre ses deux premiers sermons à la doctrine catholique de la propriété privée. Il commence par demander à ses auditeurs de ne pas s'étonner que l'Eglise soit aujourd'hui persécutée¹. Elle l'a toujours été et le sera toujours, étant divine comme son Fondateur, et voyageuse parmi les hommes. D'ailleurs, « le maintien de l'Eglise catholique en ce monde n'est pas compromis par le fait que les puissants de la terre et les peuples se lèvent contre elle, pas plus qu'elle n'est assurée lorsque les princes et les peuples la protègent ; elle vit et perdure sur la terre par la volonté toute-puissante de Celui qui a dit une fois : *Fiat !* et qui par ce seul mot a tiré le monde du néant, de celui qui sous sa forme humaine a prononcé ces paroles : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle ». Pourtant, aujourd'hui, les ennemis de l'Eglise qui « entourent la croix où ils l'ont attaché » sont plus nombreux et plus puissants que jamais. Davantage : « Même le peuple, même les pauvres ont souvent passé aux ennemis de l'Eglise, et c'est parmi ses propres enfants qu'elle compte ses plus acharnés adversaires ». Cette souffrance éprouvée par Ketteler à constater que les ennemis de l'Eglise se recrutent parmi les pauvres, que le Seigneur a particulièrement aimés et desquels il a voulu être, avait déjà été exprimée dans le sermon prononcé à Francfort. Elle le sera à maintes reprises.

Ketteler se demande ensuite comment l'Eglise pourra faire face à la tâche immense que le temps présent lui impose. Il répond qu'il n'appartient pas à l'homme de fournir à cette question une réponse exhaustive. C'est l'Esprit Saint qui dirige l'Eglise. Pourtant, il est une doctrine catholique capable d'apporter un remède au moins partiel aux maux actuels, c'est la doctrine de la propriété.

« Ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent rien se dressent en ennemis les uns contre les autres ; la pauvreté croît affreusement de jour en jour ; le droit de propriété est ébranlé dans la conscience populaire... D'un côté, c'est un attachement obstiné au droit de propriété ; de l'autre, c'est une négation non moins radicale de ce droit, et nous cherchons anxieusement un accommodement entre ces contraires ».

Or, la solution a été donnée, il y a six cents ans déjà, par saint Thomas d'Aquin. C'est une solution que « séparé de la foi et abandonné à ses seules forces, il (l'esprit humain) cherche en vain à découvrir ».

¹ Cf. G. DÉCURTINS, *Œuvres choisies de Mgr Ketteler*, Fribourg, 1892. On y trouve une traduction française des deux premiers sermons de Mayence.

Le commentaire des deux articles de la *Somme* qu'il donne n'est guère approfondi. La question de savoir si le droit de propriété est un droit de possession réel ou un simple droit d'usufruit reste indécise. Ketteler penche même nettement en faveur de la notion d'usufruit, afin, pense-t-il, de mieux affirmer par là le droit de propriété essentiel qui n'appartient qu'à Dieu, et de faire mieux ressortir le but assigné par Dieu aux biens matériels, qui n'est pas d'être possédés par tel ou tel, mais de nourrir tous les hommes. Il ne semble pas voir qu'un droit de propriété, de droit naturel second, bien sûr, mais réel, n'empêche pas plus, de soi, le *dominium* absolu de Dieu que la destination universelle des biens. Au reste, Ketteler lui-même, à la fin de ce même sermon, intègre heureusement le droit de propriété dans le plan général de la Providence divine. Dieu n'a pas voulu qu'une nécessité naturelle présidât à un partage forcé des biens ; il a voulu abandonner son œuvre au libre arbitre de l'homme pour qu'elle puisse être humanisée ; « c'est pourquoi il a ordonné un partage inégal des biens pour ce qui est de leur possession et de leur gestion, afin que l'homme devint le dispensateur de ses dons parmi ses frères », les distribuât « avec le même amour que Dieu avait mis à les créer », et fût le collaborateur de Dieu. Entre le prétexte de la nécessité naturelle avancé par le libéralisme et les mesures de police du communisme, il y a place pour l'exercice libre de la charité chrétienne. Ce développement s'inscrirait tout naturellement dans le prolongement de l'assertion de saint Thomas¹ selon laquelle l'homme possède un droit réel sur les choses inférieures, en vertu même de sa nature d'être intelligent et libre.

Quant au commentaire qu'il a donné à l'art. 2 de la question 66 de la *Secunda Secundae*, il n'est qu'une paraphrase du texte de saint Thomas : la gestion doit être privée, et ceci s'oppose au communisme, tandis que l'usage doit être commun, à l'encontre de ce que pense le libéralisme. C'est d'ailleurs contre ce dernier qu'il en a surtout :

« La fausse théorie du droit absolu de propriété est un crime perpétuel contre la nature, s'écrie-t-il ; car elle trouve parfaitement juste de détourner pour la satisfaction d'une insatiable cupidité et d'une sensualité effrénée ce que Dieu a destiné à la nourriture et au vêtement de tous les hommes... elle appelle justice le vol organisé ».

Ce seront, à peu de chose près, les termes mêmes de Léon XIII et Pie XI. Et commentant le mot fameux de Proudhon « La propriété, c'est le vol », il assure que ce slogan n'est pas pur mensonge, et qu'il contient une féconde vérité dont on ne peut se débarrasser par une simple plaisanterie, car « aussi longtemps qu'il recélera une parcelle de vérité, il conservera assez de force pour renverser de fond en comble l'ordre de ce monde ».

Nous avons insisté sur ce premier sermon, parce qu'il est le plus doctrinal et qu'il fournit l'essentiel de la pensée de Ketteler sur ce point. Le second sermon traite aussi de la propriété, mais de manière beaucoup plus pastorale. Il se demande comment il est possible que nous demeurions si cruellement

¹ Ia, qu. 21, a. 1 a d 3.

indifférents devant la misère de nos frères, comment « notre superflu ne nous dégoûte pas, alors que nos frères manquent du nécessaire »... Il en conclut que le péché originel ayant tout détraqué, ce sont les passions mauvaises qui régissent le plus souvent les rapports sociaux. Le remède ne peut dès lors être cherché dans quelque force naturelle, dans une soi-disant culture humaniste qui parviendrait à supprimer tous les vices. Il n'est de remède véritable que dans le christianisme, qui réforme le cœur même de l'homme, par l'infusion en lui de la charité de Dieu. Car il ne s'agit pas seulement de verser aux pauvres de notre superflu : il faut combler le scandaleux fossé qui s'est créé entre les riches et les pauvres.

« Pour cela, conclut-il dans un style qui rappelle le *Passons aux barbares* d'Ozanam, nous devons poursuivre les pauvres et la pauvreté jusqu'en leurs tanières les plus secrètes, rechercher les sources de leur misère, partager leurs douleurs et leurs larmes ; aucun dégoût, aucune misère ne doit retenir nos pas ; nous devons supporter d'être méconnus, repoussés, récompensés par l'ingratitude ; nous devons remonter toujours à l'assaut, à force de charité, jusqu'au jour où nous aurons fondu la couche de glace qui entoure souvent le cœur des pauvres, et où nous l'aurons inondé d'amour ».

Les autres sermons, bien qu'intéressants, ne revêtent pas la même signification dans la perspective que nous avons choisie. Ils traitent de la conception chrétienne de la liberté, de la destinée, du mariage et de la famille, et enfin de l'autorité de l'Eglise. Nous en resterons aux premiers, mais nous voudrions en dégager la portée générale. La ferveur du style prouve que le sujet était cher au cœur du jeune prêtre, et qu'il avait une profonde compassion pour la misère des foules. Cependant, les pauvres rencontrés par Ketteler sont avant tout des ruraux, des agriculteurs, de petits artisans et commerçants. Il n'y a pas encore de grande industrie dans son diocèse. Ketteler n'a pas, à cette date, une connaissance personnelle du prolétariat ouvrier créé par l'établissement des grandes usines. Il n'a pas été saisi de ce phénomène nouveau et décisif, comme l'avaient été déjà Marx et Engels, ses contemporains. Aussi, ne faut-il pas s'étonner que les remèdes soient différents de part et d'autre. De plus, les pauvres que Ketteler avait en vue n'étaient, dans l'ensemble qu'une minorité restée attachée à l'Eglise et à leur pays : ils sont disposés à recevoir les aumônes de leurs curés et de leurs concitoyens. Ainsi, tandis que Marx entreprend de soulever les ouvriers, de leur communiquer une conscience de classe pour les inciter à se libérer eux-mêmes par la révolution, Ketteler en appelle aux moyens traditionnels. Il croit possible de remédier aux maux grâce à la charité condescendante des riches et à l'action morale de l'Eglise. Il avoue ne pas être en mesure de déceler d'une manière précise l'origine de la misère de son temps, et il n'en découvre que la cause générale qu'il situe dans la déchristianisation. Il ne perçoit pas la cause prochaine et spécifique qui est d'ordre économique et qui consiste dans la longueur inhumaine du travail pour un salaire dérisoire, couvrant à peine le minimum vital, comme on dit aujourd'hui. Un salaire tout juste suffisant pour entretenir son acquéreur, place tous les membres de sa famille dans

l'obligation de travailler, et menace de l'acculer à la famine dans le cas d'un accident ou d'une maladie. A pareille situation, la charité privée ne pouvait offrir un remède suffisant. La constitution d'associations ouvrières, d'une force ouvrière, d'une part, et une intervention de l'Etat, de l'autre, s'avéraient nécessaires.

Or, si l'avantage de Marx et des socialistes de l'époque est d'avoir pris conscience de cette nécessité et supputé certains moyens pratiques d'y faire face, la faiblesse de Ketteler, et avec lui celle du catholicisme social d'alors, sauf cependant celui de Buchez et de son équipe de l'*Atelier* en France, est de l'avoir méconnue. Dans ses sermons de 1848, Ketteler s'oppose à l'intervention de l'Etat pour secourir les pauvres, de même qu'à l'institution d'associations ouvrières. La cause de la misère sociale n'étant pas extérieure, disons économique, mais intérieure, spirituelle, il n'était pas besoin de nouvelles structures, mais d'un nouvel esprit seulement. Faire appel à l'Etat ou à des associations ouvrières serait compter sur des forces anonymes et sur des promesses illusoire. Ce dont il s'agit, c'est de transformer l'esprit de ceux qui possèdent à l'égard de ceux qui ne possèdent pas, et l'Eglise seule peut y réussir grâce à sa charité : « Soyons charitables, et tout le mal s'évanouira. »

Bel idéal, sans doute. Malheureusement, ce qui est vrai dans les principes, n'est pas toujours réalisable pratiquement sur une large échelle. La position de Ketteler n'est pas sans prêter flanc, jusqu'à un certain point, à la critique que Marx dirigeait contre les hégéliens qui se contentent d'interpréter la société alors qu'il est urgent de la changer.

En 1862, Ketteler, devenu évêque, publie son ouvrage *Liberté, autorité et Eglise* qui connut un énorme succès et fut traduit en français, en italien, en espagnol et en hongrois. Il y attaque de front le libéralisme, et montre le danger que celui-ci représente pour l'Eglise, en dépit des connivences qu'il rencontre dans certains milieux catholiques. Mais c'est surtout le libéralisme politique qu'il attaque, ce libéralisme qui « appelle liberté le nivellement politique ». Il reste attaché aux formes sociales du passé, et ne semble pas encore s'apercevoir que le libéralisme industriel a déjà rassemblé les salariés dans une classe distincte et décidée de passer à l'offensive. Toutefois, il commence à s'intéresser aux écrits du socialiste Lassalle. Il écrit que les arguments de ce dernier contre le libéralisme n'ont pas été réfutés, et sont même irréfutables. En outre, il reconnaît la légitimité et l'importance d'associations ouvrières indépendantes.

C'est là déjà un progrès réel par rapport aux positions de 1848, mais le pas décisif Mgr Ketteler ne le franchira que deux ans plus tard, en 1864, dans son ouvrage : *La question ouvrière et le christianisme*. Dans ce deuxième moment de sa pensée, il réalise que la question sociale est alors avant tout une question ouvrière. A cette époque, de fait, le mal prenait des proportions inquiétantes. Le libéralisme économique triomphait en Allemagne comme en Angleterre et en France. Bismarck avait demandé en 1854 la dissolution des associations ouvrières au nom du « salut public ». Le fossé s'élargissait entre propriétaires et prolétaires ; les deux forces opposées grandissaient, accrédi-

tant les sombres prédictions du *Manifeste* marxien. Lassalle, de son côté, se faisait de plus en plus virulent et obtenait de jour en jour une plus large audience parmi les ouvriers ; il pénétrait jusque dans les milieux catholiques entraînés à leur tour dans l'industrialisation rapide et vigoureuse.

Il devenait évident, dans cette évolution incoercible, que les *Gesellenvereine* de Kolping, en dépit de leur mérite réel, ne pouvaient offrir une solution suffisante, pas plus d'ailleurs que l'œuvre du capucin suisse Théodore Florentin, dont l'action s'étendait jusqu'en Allemagne, et qui préconisait la transformation des usines en « cloîtres ».

Mgr Ketteler, saisi d'inquiétude devant l'ampleur de la question ouvrière, comprit cette insuffisance. Mais comment répondre adéquatement aux urgentes requêtes des ouvriers ? A l'encontre de l'opinion de Vigener, il faut dire que Mgr Ketteler avait reconnu depuis longtemps déjà la menace que l'évolution ouvrière constituait pour la foi, et sa *Question ouvrière et christianisme*, comme il le dit lui-même, est le résultat de réflexions nourries pendant de nombreuses années. Il s'était informé des projets français, belges, autant qu'allemands. Et s'insérant dans ce mouvement, il se déclare partisan des associations ou coopérations de production que les ouvriers posséderaient en commun, où ils travailleraient ensemble, et dont ils se partageraient les bénéfices. Mais la question se posait de savoir quelle forme prendraient ces associations de production et comment on les établirait. Louis Blanc, en France, de tendance socialiste, les concevait comme obligatoires et contrôlées par l'Etat. A l'opposé, les catholiques comme Buchez en France, et Périn en Belgique préconisaient des associations libres et faisant appel, pour leur lancement, à la charité privée. Mgr Ketteler se déclare favorable à cette dernière position. Il y voit la solution de l'avenir.

Mgr Ketteler et Lassalle

Cependant, il avait en face de lui, en Allemagne, le terrible Lassalle qui se faisait le protagoniste ardent de la solution étatiste. Pour lui, la politique devait devenir le véhicule de l'économie. Il rêvait de fonder un « quatrième état », constitué par le mouvement ouvrier. De plus, d'esprit anti-chrétien, il avait proposé dans son *Arbeiterprogramm* un slogan qui, pour séduire les ouvriers, paraphrasait un mot de l'Evangile : « Vous êtes le roc sur lequel l'Eglise du présent doit être édifiée ». Les catholiques s'étaient émus, et Vosen, au 5^e Katholikentag, à Francfort, avait déjà répondu à l'agitateur socialiste, et fait voter par le Congrès une résolution aux termes de laquelle les catholiques devaient faire effort pour gagner les ouvriers. Ces réactions ne durent pas paraître suffisantes à Mgr Ketteler. Proclamer qu'il fallait faire effort pour gagner les ouvriers est une chose, les gagner en fait en est une autre. Pour contrebalancer la puissante influence d'un Lassalle, d'audacieuses décisions s'imposaient. Mgr Ketteler, tout membre de la noblesse allemande qu'il fût, ancien député conservateur et surtout actuellement évêque, en prend une qui, aux yeux de certains, frise la témérité. Il écrit à Lassalle lui-même pour lui demander ce qu'il penserait d'associations de pro-

duction financées par des aides privées. On ne sait si Lassalle devina quel était son interlocuteur, car Mgr Ketteler avait préféré, par prudence, ne pas signer la lettre, tout en s'excusant de cette manière de faire quelque peu cavalière.

Lassalle répondit. Il expliqua qu'il ne pouvait guère discuter dans une lettre le difficile problème posé par son correspondant, mais qu'il serait prêt à le rencontrer pour discuter avec lui de vive voix et, en attendant, il le renvoyait à deux fascicules précédemment écrits sur le sujet.

En fait, les deux hommes ne se rencontrèrent pas, mais il est indéniable qu'ils s'influencèrent réciproquement par l'entremise de leurs publications.

Mgr Ketteler placera désormais la question sociale sur un plan franchement économique. Dans son livre sur *La question ouvrière et le christianisme*, paru un mois après sa lettre à Lassalle, il déclare expressément : « La question ouvrière, je le répète, est une question de subsistance (*Arbeiter-nährungsfrage*) pour la plus grande partie de la race humaine ». Lassalle avait parlé dans le même sens, quoique dans un style un peu moins élégant, de la *Magenfrage*. Il emprunte en outre à Lassalle sa fameuse théorie de la « loi d'airain des salaires », en vertu de laquelle l'ouvrier, au lieu de recevoir une rétribution tenant compte de ses besoins primordiaux, n'est payé que d'une façon mécanique et inhumaine, en esclave de la rigoureuse loi de l'offre et de la demande sur le marché du travail. Enfin, il convient que « l'association de production est la solution la plus directe et la plus tangible du problème ». Il faut avouer qu'ici Ketteler n'a pas deviné l'arrière-pensée de Lassalle. Pour ce dernier, ces associations ne sont qu'un prétexte, un moyen pour permettre à l'Etat de contrôler finalement toute propriété privée, et il ne se fait pas faute de l'avouer à son ami Rhodbertus. A l'actif de Mgr Ketteler, ajoutons pourtant qu'il témoigne d'un sain réalisme lorsqu'il précise qu'il est favorable à ces associations de production « dans la mesure où... (elles) sont réalisables ». Au reste, si Mgr Ketteler ne craint pas d'assumer certaines idées de Lassalle, il est bien trop avisé pour ne pas discerner ce qui peut s'accorder avec le christianisme de ce qui ne le peut pas. Il perçoit fort bien, par exemple, que Lassalle ne vise qu'un but purement économique, et que son socialisme relève d'une philosophie on ne peut plus matérialiste. Il récuse son optimisme progressiste : il y aura toujours des pauvres, écrit-il, et « toutes autres promesses sont des fantaisies destinées à décevoir le peuple ». Il rejette également l'étatisme de Lassalle, et défend contre lui les droits de la propriété des personnes, des familles et des corps intermédiaires. Mais, surtout, il ne peut admettre, cela va sans dire, que la religion soit considérée comme une affaire purement privée, « *eine Privatsache* », comme le soutenait Lassalle. Pour Ketteler, on l'a vu déjà et c'est là une constante de sa pensée, la question ouvrière ne peut trouver sa solution en dehors du christianisme : « Seul le christianisme possède les moyens de réussir à améliorer les conditions des ouvriers ». C'est pourquoi d'ailleurs il estime non seulement de son droit, mais de son devoir d'en traiter : il ne fait par là qu'accomplir la promesse faite au jour de sa consécration épiscopale de secourir les déshérités.

Si Mgr Ketteler reconnaît qu'il a pris un profond intérêt pour Lassalle et qu'il a beaucoup appris de lui ¹, il est en revanche indéniable que Lassalle a subi lui-même l'influence de Mgr Ketteler. Il le cite à l'appui de ses thèses dans l'un de ses derniers grands discours prononcé à Ronsdorf, milieu très protestant. Après avoir lu quelques témoignages de félicitations que lui avaient adressés des représentants de la science allemande, il ajoute :

« Il y a peu de temps, même un serviteur et un prince de l'Eglise, l'évêque de Mayence, le Baron von Ketteler, s'est senti poussé en conscience à parler du problème du travail. C'est un homme que tout le Rheinland considère presque comme un saint, un homme qui depuis plusieurs années s'intéresse à la recherche scientifique ». Il loue Ketteler d'avoir approuvé sa lutte contre le libéralisme, ainsi que sa loi d'airain des salaires. Il attribue une grande importance au fait qu'un évêque, malgré son rang élevé et la considération dont il jouit, se soit senti obligé de s'exprimer avec plus de vigueur que lui-même sur la question. Il va même plus loin, et répond directement aux craintes de Ketteler à l'égard du mouvement qu'il organisait : la révolution qu'il envisage doit atteindre ses buts non pas dans le sang, mais dans la paix, et si, lui Lassalle, ne croit pas au droit divin de propriété, il n'a nullement l'intention de le supprimer » ².

Il faut sans doute tenir compte du fait que ces déclarations étaient faites par Lassalle en vue de se concilier la sympathie des ouvriers catholiques. Elles n'en demeurent pas moins une preuve de l'estime dans laquelle Lassalle tenait Ketteler et de la portée qu'il accordait à ses opinions, pour qu'il ait pris la peine de les confronter avec ses propres idées. Ses ennemis ne se firent d'ailleurs pas faute de le lui reprocher, et Marx (que Mgr Ketteler ne cite jamais, bien qu'il ait lu certains de ses ouvrages) raillera Lassalle pour ses compromis avec la monarchie prussienne autant qu'avec le clergé.

Cette rencontre avec Lassalle avait déterminé chez Mgr Ketteler un progrès de sa pensée par rapport aux sermons de 1848. Dès 1865 et surtout à partir de 1866 un troisième tournant se dessine dans son évolution. Jusqu'ici, Ketteler avait refusé l'intervention de l'Etat ainsi que le recours à une législation pour résoudre la question ouvrière. Il pensait qu'un appel généralisé à la charité chrétienne des riches suffirait, et qu'une action de l'Etat aussi peu chrétien que l'était celui de Prusse constituerait plutôt un obstacle qu'une aide. Mais, il dut se rendre à l'évidence : la riche aristocratie allemande ne s'intéressait guère à ses projets d'associations ouvrières de production, et il n'obtiendrait pas auprès d'elle les fonds qu'il en avait espéré pour les lancer. En outre, ses visites pastorales l'ont mis en contact direct avec la misère

¹ Cf. la lettre que la Comtesse Sophie von Hatzfeld écrit à Lassalle pour lui rapporter une conversation qu'elle avait eue avec l'évêque de Mayence où celui-ci avait déclaré notamment : « Je me suis fort intéressé à Lassalle. J'ai beaucoup appris de lui. Je suis entièrement favorable à son plan social. Si je doute de la possibilité de leur réalisation, c'est parce que tout principe, même ceux qui sont défendus par un homme du plus grand talent, s'ils ne s'enracinent pas dans les fondements fournis par la religion, sont incapables de survivre aux orages des passions... » FERDINAND LASSALLE, *Nachgelassene Briefe und Schriften*, Gustav Mayer : IV. Stuttgart-Berlin, 1914, p. 388.

² Cf. W. E. HOGAN, *op. cit.*, p. 121.

ouvrière qui est apparue avec l'industrialisation rapide : « Vos villages se sont transformés pour la plupart en fabriques, ou bien vous vous rendez en grand nombre dans les villes manufacturières qui s'élèvent aux alentours ». Il ne peut dès lors rester indifférent aux peines de ses diocésains, d'autant plus, ajoute-t-il, que « je tiens au milieu de vous la place de Celui qui voulut être lui-même un ouvrier, le fils du charpentier, pour compatir aux misères humaines ». Enfin, l'influence du socialisme marxien se fait de plus en plus intense, qui invite les travailleurs de tous les pays à se coaliser et à renverser l'Etat. « S'emparer du pouvoir politique, venait d'écrire Marx, est maintenant le grand devoir de la classe ouvrière ». Le temps n'était plus aux tergiversations, et, puisque l'aide privée ne se décidait pas, il fallait se tourner d'un autre côté.

Aussi bien, malgré la domination prussienne et le Kulturkampf qui sévit alors en Allemagne, opposant les catholiques à l'Etat, Mgr Ketteler proteste, dans son opuscule *Die deutsche Frage*, de la nécessité d'une collaboration de tous avec l'Etat pour venir au secours de la classe ouvrière. Il s'avère que la religion et la morale, la charité et l'aumône ne peuvent à elles seules résoudre cette grave et urgente question. Mgr Ketteler sait bien que sa nouvelle prise de position apparaîtra comme une volte-face à certains, et qu'elle lui aliénera des admirateurs et des amis. Mais, en conscience, il ne voit pas d'autre solution que celle de collaborer avec l'Etat, sans toutefois, bien sûr, accepter les principes anti-chrétiens sur lesquels il se base : « C'est l'amour de l'Allemagne qui me pousse à écrire ce livre, déclare-t-il – Je veux accomplir ce devoir sans consulter mes intérêts personnels ». Ceux, ajoute-t-il en substance, qui veulent « une guerre sans espoir », qui sont « avides de sang plus que de justice » sont des lâches et des misérables sans principes.

Notons que Ketteler ne vise pas seulement ici ceux qui veulent empêcher l'Etat de faire des réformes sociales. Son opuscule est avant tout destiné à résoudre le conflit qui opposait les catholiques allemands concernant la Grande et la Petite Allemagne, les partisans de celle-ci, parmi lesquels Ketteler se range, étant favorables au ralliement avec la Prusse et à la séparation d'avec l'Autriche. Mais sa prise de position politique risquait de laisser à penser qu'il acceptait du même coup le libéralisme individualiste dont elle se faisait la protagoniste. Il condamne donc l'Etat libéral en tant que système, en même temps d'ailleurs que l'Etat socialiste : ce sont des systèmes faux, qui relèvent du subjectivisme détaché de la loi divine : « les racines de l'activité politique anti-chrétienne se nourrissent dans le sol de l'Etat-Dieu », écrit-il. « Christ ou Antéchrist, voilà le nœud de notre décision »¹.

Pourtant l'affirmation de ces principes n'empêche nullement Mgr Ketteler d'envisager les possibilités réelles et d'y faire face positivement. Même si l'Etat ne donne pas satisfaction par les fondements sur lesquels il s'appuie, on ne peut faire autrement que collaborer avec lui pratiquement, mais en limitant le mal par la proclamation ouverte de ses devoirs.

¹ *Deutschland nach dem Krieg* von 1866, Mainz, 1867, p. 231.

Or l'un de ces devoirs de l'Etat actuellement en Allemagne – Ketteler n'élabore pas une théorie générale de l'Etat, il ne vise là encore qu'un but immédiat – est de se porter au secours de la classe ouvrière rejetée dans la pauvreté.

« La grande masse des non-possédants a été reléguée dans de telles conditions de misère, même pour les choses les plus essentielles, que sa situation ne doit pas seulement être appelée inhumaine ; elle est telle qu'elle doit aboutir nécessairement à la plus terrible des luttes intérieures, à une bataille entre les riches et les pauvres semblable à celles que l'histoire nous fait voir dans les Etats de l'antiquité ».

En pareilles conjonctures, l'Etat n'a pas seulement le droit, mais le devoir d'intervenir pour alléger l'immense misère. S'il n'est pas question de rétablir les anciennes corporations, il faut néanmoins inventer de nouvelles formes de corps intermédiaires entre les individus et la société ; l'Etat doit « accorder aux groupes individuels la plus large liberté de se développer eux-mêmes ». Dans le *Mainzer Journal* de mars 1867, il écrira deux articles non-signés sur *Le droit des ouvriers*, dans lesquels il marque l'obligation pour l'Etat de protéger le travail :

« L'Etat, par sa législation, met l'ouvrier sans appel devant la loi ; or il est dans l'obligation de rétablir les droits légaux du travailleur. Le travail, c'est l'homme lui-même, une part essentielle de sa personnalité. Dans un Etat civilisé, le travail doit par conséquent être protégé par la loi. Là où il ne l'est pas, où le travail est considéré comme une simple marchandise, et où le capitaliste peut exploiter l'ouvrier et lentement détruire sa capacité de travailler, dans un pareil pays, en dépit de la prétention à la civilisation, on est en marche vers la plus détestable des barbaries ».

Cette idée de la nécessité de l'intervention de l'Etat et d'une législation du travail va désormais être un leit-motiv de Ketteler. Il la reprendra en la transformant en un programme d'action pratique dans un discours prononcé lors d'un pèlerinage d'ouvriers, le 25 juillet 1869. Il montre d'abord la nécessité d'associations ouvrières dans un monde économique où « l'ouvrier avec sa force a été isolé, tandis que la puissance du capital a été centralisée »... où « l'association humaine a été détruite » et où « nous avons vu à sa place l'association financière prendre une extension formidable ». Il reconnaît maintenant, mieux que naguère, les avantages des Trade Unions anglaises et des unions Schutz-Delitzsch en Allemagne, mais il veut des associations ouvrières où la religion et la morale soient respectées. Il passe ensuite en revue les différentes revendications ouvrières, en soulignant à la fois leur légitimité et leurs limites : l'augmentation du salaire dans la paix sociale, la réduction de la durée du travail et le loisir, la suppression du travail des enfants, des mères de famille et des femmes dans les fabriques, ainsi que le droit à la grève. Ce discours, très significatif de l'évolution sociale de Mgr Ketteler, se termine par une allusion aux essais anglais notamment, (qu'il avait déjà étudiés quelques années auparavant), de copropriété

ouvrière et de participations aux bénéfices, dont il dit qu'il y aurait lieu d'étudier les formes possibles de réalisation ¹.

Influence de Mgr Ketteler

Mgr Ketteler était tellement persuadé que l'Eglise, pour conserver la confiance du monde ouvrier, devait s'ouvrir au problème social et travailler à lui donner une solution, qu'il proposa une réunion des évêques allemands pour en arrêter le programme. Une cinquantaine d'évêques furent présents à Fulda le 1^{er} septembre 1869. Mgr Ketteler y parla du « problème le plus difficile et le plus important de l'époque actuelle » et de la « vocation spécifique de l'Eglise » en face de la question ouvrière. Il insista sur la nécessité d'humaniser les masses avant de les christianiser, d'aménager les conditions sociales de manière à ce que la grâce pût y fleurir librement. Il expliqua, chose également extraordinaire pour l'époque, que

« La question ouvrière ne doit pas être omise dans les cours de philosophie des séminaires, ni dans ceux de théologie pastorale. Chaque diocèse doit avoir ses propres représentants du travail, et il faut qu'il y ait dans le clergé des économistes éprouvés qui soient rétribués pour leurs voyages, et puissent aller observer directement les conditions actuelles et les besoins des ouvriers. »

Cette idée qui sera reprise avec insistance par Léon XIII, Pie XI, Pie XII et Jean XXIII, était probablement trop généreuse et trop nouvelle pour être immédiatement réalisée. En réalité, le problème soulevé par Mgr Ketteler parut à la plupart des évêques présents inopportun et prématuré : la question n'était pas assez mûre pour que l'Eglise prît position. Mgr Ketteler aurait voulu du moins faire voter une résolution concernant la question sociale qui fût envoyée à Rome et soumise au Concile du Vatican en préparation. On discuta la proposition à une session d'après-midi. Les choses en restèrent là. On sait d'ailleurs qu'un projet semblable a été élaboré et présenté par Mgr Mermillod, mais que le Concile n'eut pas le temps de l'étudier. Peut-être était-ce mieux ainsi. Une décision prise alors par l'ensemble des évêques n'eut probablement pas été dans le sens de *Rerum novarum*. Quoiqu'il en soit Mgr Ketteler ne semble pas avoir rencontré beaucoup d'écho dans le clergé de son temps. Il eut une influence plus marquée sur le peuple allemand par l'intermédiaire des fameux Katholikentage où il parla à maintes reprises.

Mais c'est surtout par le Parti du Centre catholique que sa doctrine se diffusa. Mgr Ketteler, on l'a vu, s'était livré pendant un certain temps à l'activité politique. Il s'en était retiré, déçu de constater que les hommes politiques se refusaient à aborder l'étude de la question sociale qui s'avérait, à son avis, la plus urgente de toutes :

¹ Ce discours a été traduit en français et publié par G. DÉCURTINS, dans ses *Œuvres choisies de Mgr Ketteler*, Fribourg, 1892, pp. 46 ss.

« La question ouvrière, écrit-il un jour, a une tout autre importance que les soi-disant questions politiques. A entendre les débats des Chambres et de la presse, on croirait que les questions politiques sont les plus importantes de toutes celles qui touchent l'homme, et qu'elles embrassent les intérêts les plus essentiels de l'humanité. C'est une grosse illusion. Les questions politiques proprement dites n'ont d'intérêt réel que pour une petite partie du peuple, pour les ouvriers de la plume, pour cette catégorie de gens qui parle et écrit le plus, et qui, pour cette raison même, domine la tribune et la presse. Il y a surtout un certain parti qui cherche à exploiter ces questions dans l'intérêt exclusif du parti et à son profit personnel. Ce parti gouverne les deux domaines et y maintient sa prédominance de la même manière et avec le même ordre d'idées ; il semblerait que rien au monde ne méritât de vivre et ne fût estimable que sa façon de penser et d'agir pour le salut de l'homme. Aussi, à la tribune comme dans la presse, ce parti tient toujours le même langage. Nos journaux sont des délibérations parlementaires écrites, et nos discours des Chambres sont des articles de journaux récités par cœur. Mais tout ce qui, en d'interminables exposés, est traité dans ces discours et ces articles, ne touche guère la vie de la classe ouvrière proprement dite, qui est obligée de gagner son pain à la sueur de son front. Et en vérité c'est à peine si, dans toutes ces questions politiques du jour, l'on effleure ce que pensent, disent et ressentent du matin au soir les masses populaires, les ouvriers et les familles ouvrières, ce qui les concerne eux et leur existence, ce qui pourrait améliorer ou empirer leur situation et les conduites essentielles de leur existence »¹.

Cette page, digne du meilleur des pamphlétaires, où l'on devine la déception d'un homme dont les plus chers projets ont été longtemps systématiquement contrecarrés, semblait donner l'assurance que Mgr Ketteler n'espérait plus rien de la politique. Pourtant, lorsque Bismarck dévoila son plan de séparer complètement l'Etat de l'Eglise et même de créer de toutes pièces une Eglise nationale docile à ses volontés, une poignée de catholiques, conseillés par Ketteler, décidèrent de fonder le célèbre Parti de Centre pour défendre les libertés de l'Eglise. Or, c'est ce Centre qui, grâce à la motion von Galen en particulier, inspirée directement de Ketteler, fit introduire dans la législation allemande les premières lois sur la protection ouvrière. Et même si, par la suite, les membres du Centre se divisèrent en deux tendances, les uns freinant le rôle de l'Etat dans les questions sociales, les autres au contraire, avec l'abbé Hitze, l'accentuant, tous n'en continuèrent pas moins à considérer Mgr Ketteler comme leur maître incontesté.

L'influence de Mgr Ketteler s'exerça au-delà des frontières allemandes. L'Autrichien Vogelsang, qui avait été converti au catholicisme par Ketteler, devint son disciple fervent et le propagateur de ses idées. Les Français, Albert de Mun et La Tour du Pin en garnison à Aix-la-Chapelle, trouvèrent leur vocation sociale à la lecture des ouvrages de Ketteler. Tous trois devenus plus tard membres de l'Union de Fribourg, y firent connaître la pensée de leur initiateur, et, sous l'égide de Mgr Mermillod la mirent à profit dans les travaux préparatoires à l'encyclique *Rerum novarum*. On a dit déjà le mot de Léon XIII à Gaspard Décurtins « Ketteler a été mon grand prédécesseur ». Une comparaison entre les idées de Mgr Ketteler et les enseignements de

¹ DÉCURTINS, *op. cit.*, p. xli.

Rerum novarum prouverait aisément l'influence sur le grand pape. L'un et l'autre travaillèrent à réconcilier l'Eglise et le monde ouvrier, combattirent à la fois le libéralisme et le marxisme, pour leur subjectivisme générateur d'absolutisme. Tous deux affirment avec force le rôle indispensable de l'Eglise dans la solution de la question sociale. Leurs thèses sur la propriété, le travail, la justice, l'intervention de l'Etat et les associations ouvrières comportent des similitudes frappantes. Ce serait une étude pleine d'intérêt que d'en suivre le détail.

Vogelsang a écrit de Mgr Ketteler que « le premier, il a donné aux catholiques leur programme économique ». Eugène Girard ¹ explique de son côté :

« Sans doute, les idées que Ketteler proclama dès 1848 n'avaient rien de nouveau ni de surprenant pour quiconque s'était donné la peine de rechercher les conséquences sociales des principes catholiques. Mais cette recherche était depuis longtemps sortie des habitudes soit du clergé, soit des laïques, et l'on sait que rien ne paraît étrange comme des objets vieux de dix siècles, quand une fouille les déterre tout à coup. Ce fut le cas de la doctrine révélée par les écrits et les discours de l'évêque de Mayence : bien que renouvelée des Pères, puisée surtout dans saint Thomas et sans cesse latente dans la tradition catholique, elle parut remarquablement neuve à tous, trop avancée même à quelques-uns ».

Mgr Ketteler n'a pas élaboré une doctrine sociale chrétienne d'une manière systématique. Ses écrits ont une résonance surtout pastorale. Son mérite cependant est considérable. Il a consisté en ce que le grand évêque social a su se situer et de se maintenir à la fois proche de l'Eglise et du peuple, et fournir une réponse chrétienne aux aspirations justes d'une masse ouvrière qui faisait les frais d'une industrialisation satisfaite d'elle-même. A ce titre, par le cri d'alarme qu'il jeta du sein de l'Eglise, il demeure un pionnier et un maître de la doctrine sociale chrétienne.

Fr. H. CONUS, O. P.

¹ *Ketteler et la question ouvrière*, Berne, 1896, p. 340.

Catherine Colomb : Le temps des anges

L'œuvre de Catherine Colomb n'est pas facile à aborder. On se trouve souvent dans la même situation que lorsque, enfant, on se perdait dans le « jeu de l'oie », rejeté en arrière alors qu'on se croyait bien en selle, projeté en avant l'instant d'après, à notre plus grand étonnement, pour tomber subitement dans un trou qu'on n'avait pas vu s'ouvrir. Il y a quelques années déjà, parlant de ce qu'il nommait « l'extraordinaire confusion temporelle » de cette œuvre, Gustave Roud mettait en lumière sa structure inhabituelle et audacieuse. Et tout récemment, le Bulletin des Etudes de Lettres de Lausanne (juin 1962) a publié une remarquable analyse d'André Corboz, *Catherine Colomb et le « temps libre »*, dont nous extrayons la passage suivant :

« Le lecteur qui pénètre dans *Châteaux* avec sa raison raisonnante, c'est-à-dire son idée du roman formée au contact de Balzac ou de Zola, est bientôt dérouté. Il ne retrouve aucun des appuis qu'il jugeait indispensables : l'exposition, le développement d'une action, la clarté chronologique, etc. Le voici un peu dans la situation d'un architecte du XIX^e siècle égaré dans une villa de Wright : habitué à des murs massifs, à une volumétrie statique enveloppant des salles nettement séparées, il est déconcerté par la succession fluide des espaces, la souplesse des axes, l'interpénétration de l'intérieur et de l'extérieur. Chez Catherine Colomb, l'écriture et la composition relèvent d'une conception dynamique ; elles instituent des jeux de relations rapides, faits d'ellipses et de substitutions constantes. Tout est mouvant, et, bien que concerté, tout possède les apparences d'une liberté complète. »

En effet, il faut ici balayer la notion classique du temps sagement régulier qui avance, portant sur son dos les gens, les événements, et voir la forme et l'importance particulières qu'il revêt dans l'œuvre de Catherine Colomb, dont il devient un élément constitutif et primordial, parcouru en tous sens par la mémoire qui n'a pas d'autre but que de lui arracher, pierre par pierre, le mystérieux chemin de l'enfance perdue.

A part quelques voix – chaleureuses il est vrai – la critique s'est montrée sévère ou indifférente à l'égard des premiers livres de Catherine Colomb¹.

¹ *Pile ou Face*, Attinger, Neuchâtel, 1934. – *Châteaux en enfance*, Guilde du Livre, Lausanne, 1945. – *Les Esprits de la terre*, Rencontre, Lausanne, 1953.

En pays d'horlogerie, on ne peut impunément toucher aux aiguilles d'une montre, et jouer avec le temps comme avec un cerf-volant. Pourtant, quelle quête grave se cache sous ce « jeu » ! César, le nomade, le déshérité des *Esprits de la terre*, sait qu'il ne se trompe pas :

« Peu importaient les paroles de Madame, nées dans sa grande tête vide : c'était lui qui avait raison ; car on peut compter de cent à un aussi facilement que de un à cent, et est-ce que le lac parfois, les chaudes journées d'août, ne s'incline pas vers l'embouchure du Rhône en renversant sa pente légère ? »

Le temps des anges, qui vient de paraître chez Gallimard, va d'un seul élan de la première à la dernière ligne, comme c'était déjà le cas de *Châteaux* et des *Esprits* (la division en chapitres de *Châteaux* est due à l'éditeur qui n'osa pas livrer au public un texte ininterrompu). Faut-il en résumer l'histoire ? En fait, l'intérêt du livre réside si peu dans l'histoire proprement dite qu'il ne nous semble pas utile de nous y attarder. D'un livre à l'autre, Catherine Colomb reprend inlassablement la même trame, les lieux changent à peine, les personnages portent des noms différents, mais qu'ils s'appellent Jâmes Laroche ou Gontran Budiville, ces bourgeois prisonniers d'une existence médiocre, et que menacent la maladie, la ruine, la mort sous toutes ses formes, ce sont toujours un peu les mêmes êtres qui apparaissent et disparaissent au gré du récit, comme des vagues sur la mer : à peine les a-t-on aperçus, et plus loin reconnus, qu'ils sont à nouveau engloutis dans le flot du temps. A peine croit-on avoir saisi un visage au passage, repéré un événement, retrouvé un lieu, que tout se métamorphose brusquement et nous voilà dans la nuit. Le temps se renverse et se retourne, s'étire, se réduit à rien, et tout se passe pour le lecteur comme dans un rêve, sans qu'il lui soit possible d'avoir prise sur la réalité. La mémoire et l'imagination semblent livrer un matériau brut, dont la raison ne se serait pas encore emparée. Rien de moins logique, de moins ordonné, de moins construit – comme nous l'entendons habituellement – que la phrase de Catherine Colomb, où tout est mis bout à bout, sans transition : traits descriptifs, langage parlé, pensées, actions, allusions littéraires, incursions brèves dans le domaine du merveilleux, dans les régions du patois, du langage technique. On se perd cent fois.

« Plus d'émotions, avait dit pourtant le docteur, trop de pression, pas de montagne. Nous ? la montagne ? des C.A.S. pendant que vous y êtes ! Un jour pourtant, le prince de Gontaut-Biron, venant d'Evian où il passait ses nuits autour des tables de jeu, débarqua de son yacht sur le ponton privé des Possessions et exprima le désir, entre la poire et le fromage, de connaître un peu la montagne. Cela avait pris toute la journée, les Barbus et Gontran s'étaient assuré une calèche qui les mena le long de la vallée. Des tours faites de planches

posées les unes sur les autres, jouant à la main chaude, s'élevaient à côté des scieries, un nuage soudain passait sur le soleil, et c'était de nouveau la nuit et son odeur de mousse. L'herbe rase fixée depuis des siècles entre les blocs oubliés dans la création, l'herbe était parfumée de tous les parfums du monde. Les Barbus souffraient en silence, défendus cependant des rayons du soleil sur un tiers de leurs visages. Le prince rentra à Evian rouge comme un homard, tante Ursule surveilla son yacht de sa fenêtre. Peu à peu, le regret poignant de n'être pas mariée la quittait, se détachait d'elle, présageait sa mort. Mais bon sang, comment lui annoncer ça ? que Tonton veut épouser une dompteuse de lions ? Elle va nous déshériter. Si jolie, disait cet imbécile. Est-ce qu'on se marie parce qu'une femme est jolie ? Seulement, le nom allait disparaître, pas même tomber en quenouille, comme disent si joliment les Français, car la pauvre tante Ursule n'avait jamais pu trouver un époux. Ses parents silencieux et compassés, vêtus de noir par les plus fortes chaleurs, dentelles véritables et cols baleinés, la menaient autrefois aux eaux. En vain. Tous ces nobles Nivernais, Poitevins, Auvergnats étaient catholiques. »

On l'aura senti, Catherine Colomb pose sur ses héros un regard impitoyable, d'un réalisme froid qui peut aller parfois jusqu'à une véritable cruauté :

« Mais il rencontrait le regard de tante Ursule qui parfois saisissait ses cannes à bouts de caoutchouc et quittait précipitamment le salon, alerte pour ses quatre-vingt-dix ans, allégée des amygdales, de l'appendice, de la matrice, de la vésicule biliaire. Le clou d'argent qui fixait le col de son fémur ne pesait pas beaucoup. »

Mais il ne faudrait pourtant pas se méprendre sur le sens de cette apparente cruauté. N'est-elle pas en définitive comme la revanche d'une sensibilité blessée, une manière de détruire non pas les êtres et la vie, mais la laideur qui les recouvre, pour s'en aller au-delà, bien au-delà, vers une pureté originelle pressentie, ardemment désirée ? L'ironie chez Catherine Colomb est peut-être moins une arme qu'une défense. Il faut à tout prix sauver, préserver, retrouver intacte sous tant de gâchis, la seule chose au monde qui ait du prix :

« Eh bien, c'est ce que je voudrais, la révolution, quelque chose de pur, de pur comme l'eau-de-cerises, comme le feu, comme le lac aux anges. C'est ça que je voudrais. »

Mais aussi, Catherine Colomb s'amuse très franchement. L'œil vif et plein d'humour, le rire prompt, elle donne libre cours à sa fantaisie. Ainsi, dans *Châteaux* :

« la vitrine des Galeries que tenait un vieux monsieur à manches de lustrine, l'oreille grise décollée de père en fils pour y poser le porte-plume et dont le fils à bouche de crapaud parcourait le pays sur sa motocyclette, portant chaque jour une nouvelle cravate qu'il prélevait dans le rayon, comme les commerçants l'appellent d'un nom de miel et de lumière. »

D'un imperceptible mouvement, pivotant sur un mot, elle passe de la cocasserie à la plus pure poésie. Les éditeurs ont classé ses textes sous

le signe du roman. Le mot « poème », pour un livre de plus de 200 pages, eût sans doute produit un recul épouvanté des lecteurs. Pourtant, n'est-ce pas la désignation qui conviendrait à une œuvre où la part de mystère, d'arrière-pays, de lyrisme est si grande, dont les dimensions sont si vastes, les résonances si profondes ?

« Le père lascia la ferme au valet, et tous les jours, sauf décembre et janvier, partit à l'aube avec son troupeau, les moutons descendaient comme un fleuve, la marche de Pierre était entravée par ce torrent de laine brune, parfois un mouton, attiré par la lune, s'élevait lentement au-dessus des autres. Pourquoi laisses-tu la ferme ? Au valet. Il fait sa pelote. Pierre partait sans répondre, il restait immobile des journées entières enveloppé de sa cape de loden, il voyait son fils dans les fumées végétales qui traînent le long des taillis, le lac au bas du coteau était posé au pied des montagnes comme une planche bleue, les anges la soulèveraient un jour, elle porterait tous les enfants perdus. Le valet faisait sa pelote, soigneusement, commençant par un scoubidou de papier, il enroula dessus la laine des moutons, le Pré des Cloches, les meubles, et quand la pelote fut énorme il tomba sur l'aire de la grange et s'assomma, la femme tint le domaine, elle était solide... »

Nous voici parvenus en plein cœur de ce *Temps des anges* au titre énigmatique, et qui nous paraît être le livre le plus accompli de Catherine Colomb. *Châteaux*, malgré son ampleur, sa poésie, son prodigieux mouvement interne, nous paraissait être un livre « fermé » : nous y voyions, comme sous une cloche de verre dont rien ne s'échappait et où rien de l'extérieur ne pouvait pénétrer, la vie d'une petite société terrienne enclose dans ses étroites limites. Avec *Le temps des anges*, on se trouve au contraire devant un livre « ouvert ». Le même petit monde s'y débat désespérément, mais il est comme projeté malgré lui dans l'espace. Pour les dernières pages des *Esprits*, on pouvait déjà parler de résonance cosmique. *Le temps des anges* va élargir encore l'ouverture et atteindre à l'universel dans un grand élan lyrique. Il y a tout d'abord la présence mystérieuse et quelque peu inquiétante de ces anges qui couvrent la terre de leur ombre.

« ... elle ramenait sur ses épaules sa pèlerine de laine, car le joran se lève vers le soir, on entend de nouveau les anges, le bruit régulier de leurs ailes puissantes. Elle rentrait et comme quoi qu'on pense il faut un certain temps à la pensée pour se rendre à l'extrémité de la terre, elle donnait un coup de pied, s'élevait dans les airs, rencontrait les anges que le soleil lance le soir à la surface des eaux, il tombent, obliques, les mains en avant, la bouche ouverte de frayeur. »

Il y a les innombrables victimes de la méchanceté et de la sottise humaines, et en tout premier lieu les Juifs, les réfugiés, les tristes survivants de la guerre :

« ... tous les réfugiés, les uns morts, les autres vivants, ceux qui n'avaient plus qu'une jambe ou qu'un œil, étendus, accrochés aux chaînes des bateaux,

oh ! mon Dieu, où s'est-elle réfugiée pour passer l'hiver bleu du ciel, on a mis heureusement dans son cercueil sa pèlerine de laine noire. »

Est-ce pur hasard ou effet littéraire ? Chaque fois que Catherine Colomb évoque le cortège des anges ou des malheureux de la terre apparaît, avec eux, celle que tout au long du livre elle désigne par la « pèlerine de laine noire » :

« . . . bref, disait-elle en souriant, hors d'haleine, ramenant sur ses épaules sa pèlerine de laine, oh ! laissez-moi, laissez-moi essayer de l'atteindre, de m'accrocher à un de ces nombreux anges qui volent dans l'espace, laissez-moi écarter le monde entier qui galope sur ses chevaux de bois, et ne plus parler que d'elle, sa tombe a été violée et fossoyée, mais avec un de ses os on pourrait retrouver son visage... »

Qui est cette ombre bien-aimée, sinon le symbole de toutes les mères, de toutes les grands-mères, de toute la tendresse perdue et ensevelie dans l'enfance, et vers laquelle la mémoire se creuse un chemin dans la nuit noire du temps ? On se tromperait en voyant dans les répétitions de Catherine Colomb un procédé littéraire. Certaines d'entre elles y confinent, il est vrai, et n'était la sincérité avec laquelle Catherine Colomb s'amuse parfois de ses personnages et prend plaisir à passer et repasser leurs ridicules à la loupe, on crierait à l'artifice. Mais le rire chez elle est tout proche des larmes, il fait du bruit pour détourner l'attention peut-être, alors qu'au fond tout est si grave ! Catherine Colomb reprend sans fin certaines images, certaines phrases qui apparaissent comme des repères, comme des ponts jetés sur le cours fluide du temps. Mais il y a plus, et ne pourrait-on penser que par ces reprises elle exerce une manière de pression sur la mémoire, comme on presse sur un fruit pour en extraire tout le jus ? Il est intéressant de constater que ce n'est pas seulement à l'intérieur d'un livre que reviennent, comme obsessionnellement, les mêmes images, mais encore d'un livre à l'autre. Par deux fois, dans *Châteaux*, s'esquissait déjà le geste frileux et endeuillé de la « pèlerine », lorsque la maîtresse d'école au visage triste « ramenait sur ses épaules sa pèlerine de velours noir ». Associée au malheur, la « pèlerine de laine noire » l'est en même temps à l'enfance. Or l'enfance, nous l'avons vu, représente le paradis perdu, la source vers laquelle il faut remonter à tout prix.

« Où sont, mais où sont les enfants ? »

Cet appel poignant traversait déjà les *Esprits*. Et à la fin du livre, César, le rejeté, le solitaire, partait à leur recherche dans l'inconnu mystérieux, dans la mort :

« Il retrouverait les enfants, lumineux, indestructibles... »

Si l'enfance est synonyme de pureté, de joie, de paix, de plénitude, elle est du même coup la victime sur laquelle s'acharnent toutes les forces du mal. Ce mal qui se déguise en armée ou plus banalement en médiocre bourgeois, ou qui prend le visage inquiétant du silence, comment le combattre quand on est faible et désarmé ? La « pèlerine de laine noire », douce et tragique, l'enfant de commune que nul ne prend au sérieux, que personne n'aime, Catherine Colomb les rassemble tous deux dans un immense mouvement de sympathie et de pitié. Qu'on lise cette page si frémissante de souterraine tendresse, où passent encore une fois tous les souffrants du monde, et les anges, et le grand souffle du cosmos :

« Un enfant de commune, c'est en somme un enfant mort, il ne possède plus rien que ses habits et son sac d'école, il est placé, disent-ils, sa place elle serait plutôt au cimetière où se fane un géranium boueux, si on s'ouvre une veine, ses feuilles poilues arrêteraient le sang. Elle, elle n'est même pas placée, où irait-elle si elle revenait ? elle est vite perdue la place des mortes, on lui a pris sa montre, la lingère a chaussé ses souliers et ceux dont personne ne veut, ils brûlent lentement au bord du lac, tout le long des rives montent des fumées, juste en face brûlent les vieux souliers de la duchesse de Vendôme. Le vaisseau des mères cherche à aborder, mais au bout de chaque débarcadère ils ont installé un muet bleu et or qui fait « non, non », avec un drapeau. Les enfants de commune passent sur le poids de commune qui s'enfonce et tremble, c'est là qu'est l'entrée de la terre. Les feuilles tournent dans la rue du village autour de quelque chose d'invisible, un bâton tenu par un ange, un cortège de pèlerins en froc passe entre les maisons, s'ils avaient su, mon Dieu, s'ils avaient su ! Et elle qui pourrit dans la terre, la pèlerine de laine trouée de grands trous. Un soir ce fut son dernier orage, le prochain qu'elle entendrait roulerait d'une étoile à l'autre. »

Nous avons dit pourquoi *Le temps des anges* nous paraît être un livre « ouvert », c'est-à-dire qui débouche sur l'universel. D'une manière plus profonde, disons que de la pitié ironique et méprisante de *Châteaux*, l'on est passé à un sentiment « ouvert » qui est une forme de l'amour, à une sorte de sympathie intuitive qu'on peut à certains moments appeler compassion. Sous-jacente, certes, aux premiers livres, elle y était pourtant à peine sensible, comme si leur auteur devait d'abord buter sur les pierres barrant l'entrée de la source. Cette fois, au-delà des laideurs visibles, Catherine Colomb s'en va toucher le fond de la misère humaine. Et en ce sens, on peut dire aussi que ce dernier livre est plus réaliste encore que les précédents. L'humour, la poésie ont beau faire et tenter de voiler la souffrance, ils ne peuvent l'empêcher de pousser ici et là un cri déchirant, comme celui de Gontran l'aveugle :

« Laissez-moi mourir sous les ruines des Possessions. Gontran ! Monsieur Gontran ! où allez-vous ? vous allez tomber ! Laissez-moi. Les bras en avant, battant l'air, trébuchant sur la terre et les pierres, une mèche blanche flottant

au vent, il fuyait dans sa nuit épouvantable. Il se prit dans les rosiers, se dégagea sans aide, descendit la pente de la prairie, où suis-je ? Depuis longtemps on ne sarclait plus les allées. Les jambes prises dans un fil de fer, il tomba au milieu du buisson de lilas, des larmes de rage coulaient de ses yeux sans regard. »

Gontran Budiville devenu aveugle erre dans la nuit les mains en avant. Hermine meurt lentement, dévorée par le cancer, « écrevisse » sournoise au creux de son estomac. Une femme cherche désespérément son enfant disparue au retour de l'école. La terre est pleine des gémissements des enfants perdus et des Juifs persécutés ; et par-dessus tout cela erre la forme pauvre et désolée, furtive, repoussée de toutes parts, l'ombre omniprésente dont le geste frileux essaie à jamais d'emprisonner un rêve trop fragile. Tout ce monde saccagé appelle un monde pur, réalité lointaine, inaccessible sans doute en cette vie où la beauté tombe en poussière, où tout se gâte et pourrit.

« L'eau est aussi pure que l'eau de cerises dans les verres. Tu vois, petit. Aussi pure que les sources du Toleure, que le lac aux anges. Tous vos légumes, vos fruits – le père brûlé balayait la table d'un geste définitif et prudent, est-ce qu'un homme ivre peut se tromper ? ô bienheureux état, ô sainte compassion ! – tout ça pourrit, se gâte en un instant, regarde ce verre, comme c'est pur, dans trente ans il n'aura pas bougé. »

La mémoire anxieuse trouvera-t-elle ? Le temps mis à nu livrera-t-il son secret ? C'est dans la mort, dernier refuge, que se dessine la réponse. Parvenu au seuil du paradis perdu, l'homme n'y entre pas vivant. La « pèlerine de laine noire » est allée rejoindre le champ des étoiles ; Joseph, l'enfant de commune, va gagner à son tour les régions du silence.

« Vous ne savez pas... il faut être purs, comme les sources du Toleure, comme le lac aux Anges. » Joseph, il avait disparu, était-ce dans l'incendie ou dans la tempête ? mais pas du tout, il avait la moitié du monde habité sous les yeux, il marchait vers une fin, en bas dans la plaine un village se rallume à un autre village, les vignes sont recommencées, le tilleul et le banc vert, ici un village est, enfin, le dernier, les chalets s'enfoncent toujours plus dans le sol, leur bois est fauve et velouté. Des arches. Des violons. Au-delà de la patte de lion du glacier, le lac aux Anges. S'il s'appelle ainsi, ce n'est pas que les anges campent sur ses bords, c'est que les vieux aigles y plongent pour rajeunir, que la vouivre s'y baigne après avoir posé sur la rive son collier de diamants, et que seuls les anges connaissent son emplacement exact. Déjà les nuages, au lieu de rouler dans le ciel, traînaient sur la terre, la foudre frappait la neige et l'eau des torrents remontait en écumant, sans obstacles et sans vent, elle passait furieuse par-dessus un rocher qui livrait passage à ses jets réguliers, elle formait des étangs turquoise qui frémissaient à peine, une cascade tombait directement du ciel et de l'air, deux immenses roues d'écume tournaient dans le torrent depuis des siècles. La terre n'avait plus ni herbes ni fleurs, l'air aucun oiseau. Joseph s'avavançait vers la patte de lion que le glacier pose sur le sol, promontoire, île dans le brouillard, étendue de sel, dernier asile. Pauvre Joseph ! »

Qu'est-ce que le paradis pour Catherine Colomb ? Peut-être tout simplement le monde, ce monde-ci sans la tache du péché originel. Les choses,

les êtres de tous les jours mais intacts, heureux, indestructibles. Moins le monde de Dieu que notre monde, dans un état d'éternelle perfection. Dieu même n'est jamais nommé. Barbara, la jeune mère assoiffée elle aussi de pureté, trouve à l'entrée du paradis la « pèlerine de laine noire » et l'enfant de commune :

« Elle partit après le premier repas, à l'heure où l'aube rend transparentes les oreilles des hiboux endormis. Le raisin était mûr au paradis, on apercevait sur un échelas une pèlerine de laine noire. Le petit ange qui tenait la porte avait des taches de rousseur, une grande bouche, et des oreilles en contrevents. »

Entre ce monde-ci et ce monde-là planent les anges, force attractive, puissant symbole de cet « ailleurs » tout proche, séparé de nous seulement par le mal et la souffrance. Une frontière transparente laisse passer les morts qui vont et viennent entre leur univers et le nôtre avec une déconcertante liberté. Périlleux, merveilleux équilibre sur une crête entre deux mondes ! Joseph avance vers sa fin sur la ligne bleue de notre horizon, parmi les vivants-morts et les morts-vivants.

« Un cerf-volant se balançait en l'air, très loin à la hauteur des chapelles où l'on porte les morts en passant pour qu'ils ne reviennent pas. Oh ! je vous en supplie, ne la portez pas dans cette chapelle, moi qui l'attends chaque nuit. Le cerf-volant, plus Joseph avançait, plus il reculait, en vain croyait-il trouver la corde, et le Chinois qui tenait la corde, mais enfin il arrivait dans le pays des anges, des volcans bleus, il n'est plus noir le sein de la terre, les morts qui tombent reposent dans l'azur... »

Depuis Ramuz, avons-nous eu beaucoup d'écrivains de cette valeur dans notre pays ? Chez qui l'on trouve autant de force, de poésie, d'authentique grandeur ? Cette brève étude ne saurait donner qu'un aperçu d'une œuvre infiniment mobile et profonde. Une œuvre où tout est vrai. Qui par sa démarche rejoint spontanément, *intuitivement*, les plus audacieuses tentatives du roman actuel. Rien de moins volontaire, on a pu s'en convaincre, rien de moins fabriqué qu'une œuvre comme celle-là. Catherine Colomb trouve d'instinct ce que d'autres cherchent laborieusement par des voies intellectuelles. Elle conduit le roman jusqu'à la limite du possible, jusque sur les dernières pointes habitables, mais avec quelle sûreté ! Au-delà, ce serait l'incohérence et le chaos. Elle n'y tombe jamais. Il faut souhaiter qu'une œuvre si exceptionnelle soit accueillie bientôt comme elle le mérite, dans notre pays prudent et ensommeillé, et qu'elle ne fera pas seulement, ici et là, lever quelques voix vite oubliées, comme des perdrix d'automne.

Lausanne, octobre 1962

ANNE PERRIER

De la machine à la liberté¹

La découverte de la cybernétique, puis les progrès immenses accomplis par elle en quelques années, ont fait couler beaucoup d'encre. Des points d'interrogation se sont posés, des craintes ont surgi. L'homme ne va-t-il pas construire des « cerveaux » plus intelligents que lui ? La cybernétique ne nous introduit-elle pas dans un domaine nouveau où les distinctions traditionnelles entre machine, vie et pensée, sont appelées à s'estomper sinon à disparaître ?

Bien que les premières fièvres se soient aujourd'hui calmées, des questions restent encore posées pour beaucoup, sources de troubles pour quelques-uns.

Les notes qui suivent voudraient aider à y voir clair. En ce domaine comme en beaucoup d'autres, la réflexion philosophique s'appuie sur une intuition qui met en garde contre des simplifications hâtives : non ! une machine n'est tout de même pas un être pensant et libre ! Mais dans son effort pour justifier cette intuition, il n'est pas rare que le philosophe lui fasse perdre en puissance ce qu'elle acquiert en clarté. Car l'élaboration conceptuelle offre plus de prise à l'objection, laquelle peut par ricochet retomber sur l'intuition première pour la rendre suspecte.

Mais cet effort peut aussi atteindre son but et de toute façon il mérite d'être tenté.

1. La machine et l'être de nature

Une première différenciation entre la machine et le cerveau tient au fait que la première relève de ce que les Anciens appelaient l'*art* en opposition avec la *nature*.

La machine est un tout, mais son unité est accidentelle. Des éléments divers sont assemblés pour former un ensemble structurel, dont le fonctionnement est ordonné à un but précis. Cette structure a bien une finalité propre, mais ce qui caractérise la machine comme telle, c'est que cette finalité ne découle pas d'un principe interne immanent aux éléments divers

¹ On trouvera une bonne initiation à la cybernétique dans P. COSSA, *La Cybernétique*, Du cerveau humain aux cerveaux artificiels, éd. Masson et C^{ie}, Paris, 1955. Au plan technique, voir le beau volume de *L'Ere atomique*, tome VIII : Cybernétique, Electronique, Automation, éd. René Kister, Genève, 1960.

utilisés. Elle est imposée du dehors par l'ingénieur. Sans doute celui-ci tient-il compte de la nature physique des éléments qui composent la machine, mais comme un conditionnement présupposé à la finalité qu'il entend leur surajouter.

On peut concevoir deux ou trois machines différentes qui seraient pourtant construites avec exactement les mêmes éléments. Seul l'assemblage des pièces selon l'ordre imposé du dehors par l'ingénieur serait cause de la différenciation des machines. Cet exemple éclaire ce que nous entendons par unité accidentelle et par finalité interne mais émanant d'un principe extérieur.

A l'opposé, *les êtres de nature, qu'ils soient simples ou complexes, inanimés ou vivants, possèdent une unité essentielle*. Leur finalité – c'est-à-dire l'ordination de l'agent à son action propre – est non seulement interne, mais elle émane d'un principe immanent, qui est un donné de nature.¹

Les théories purement mécanicistes de l'univers sont aujourd'hui pratiquement abandonnées. Les êtres de nature, même s'ils se trouvent composés d'éléments semblables, ne sont pas des machines. Car les liaisons des éléments entre eux et leur fonction dans le tout sont l'effet de leur nature même. Quand un chimiste ou un physicien provoque une mutation substantielle, son action ne ressemble que métaphoriquement à l'ingénieur qui démonte une machine pour en reconstruire une toute différente avec les mêmes pièces. Il crée une situation nouvelle qui conditionne la production d'une unité nouvelle, originale, principe de propriétés nouvelles : l'atome de phosphore diffère essentiellement par des propriétés spéciales, de l'atome d'aluminium ou d'hélium dont il est issu.

Ici c'est en fonction du tout que les parties se définissent, alors que, dans la machine, c'est en fonction des parties que le tout se construit.

2. Finalité statique et finalité dynamique

Une conséquence importante résulte de ce qui précède. *La finalité d'une machine est de type statique, celle de la nature est de type dynamique.*

En effet un ordre qui résulte d'un assemblage d'éléments divers imposé du dehors implique que toute partie soit prédéterminée par rapport au tout. Puisque c'est par une autre partie qui la meut que toute partie con-

¹ « La machine n'existe pas, tandis que le vivant existe... Entendons-nous, et ne jouons pas sur les mots. Si, en disant : *La machine existe*, vous voulez dire qu'il existe des tringles, des boulons et des roues... nous ne ferons aucune difficulté, sauf à remarquer que vous ne parlez pas rigoureusement. Mais si, faisant de la philosophie, vous entreprenez de discerner rigoureusement *ce qui exerce l'acte d'exister*, vous n'avez aucun droit de dire : c'est la machine, considérée comme un tout, qui exerce l'acte d'exister. Ce qu'il faut dire, c'est : un nombre défini de pièces ou de parties existent les unes à côté des autres, dans une juste proportion réciproque, tel que tout mouvement de l'une se communique de proche en proche à toutes les autres, mais sans que l'existence de l'une résulte de l'existence d'une autre ni de toutes les autres. » Paul GRENET, *Les 24 thèses thomistes, De l'évolution à l'existence*, Paris, Téqui, 1962, p. 206.

court à l'ordre de la machine, toute contingence s'introduisant dans un ordre mécanique serait la négation de celui-ci.

La nature, elle, ne cesse de réédifier un ordre constamment perturbé par l'effet de causalités accidentelles. Elle pare d'elle-même aux influences perturbatrices. Elle répare elle-même les lésions qui surviennent. Elle invente des cheminements inédits à partir de propriétés constantes. C'est en ce sens qu'on peut la dire douée d'une finalité dynamique, explicable par le fait que les êtres de nature ont un principe interne d'activité, principe spécifiquement diversifié.

Prenons un exemple dans les servo-mécanismes. On désigne de ce nom des mécanismes auto-contrôlés dont la référence est variable. Ainsi une fusée chercheuse à la poursuite d'un objectif mobile. Un radar détermine de façon précise la distance et les coordonnées spatiales de l'objectif. Chaque fois que celui-ci sort du champ de visée, la variante est transmise au dispositif de direction de la fusée afin de modifier la trajectoire en fonction de l'information reçue. L'effet réagit sur la cause. Cette action en retour qui corrige la direction initiale forme ce qu'on appelle un système asservi, ou système à *feed-back*.

On le voit, les machines auto-contrôlées ne font que mimer la finalité dynamique. Il y a correction de perturbations, non pas comme dans la nature en vertu d'un principe immanent, mais en vertu du programme fixé par l'ingénieur. On ne sort pas du fonctionnement, d'un fonctionnement aussi rigoureusement déterminé que celui d'une machine non automatisée.

On a voulu, il est vrai, créer une machine qui maintiendrait d'elle-même la stabilité de l'équilibre intérieur, l'*homéostasie*, en quoi Claude Bernard voyait la nécessité vitale première. Ashby construisit son homéostat. C'est une machine constituée par quatre électro-aimants sur pivot reliés entre eux : chaque modification de l'un d'eux entraîne dans tous les autres une série de réactions et de contre-réactions en cascade. Un réglage permet ainsi près de quatre mille combinaisons différentes et un nombre égal de réactions en *feed-back*. Quelles que soient les perturbations apportées au système, l'homéostat peut retrouver son état d'équilibre.

En dépit des apparences, l'homéostat n'échappe pas au déterminisme des mécanismes. Le fait que le grand nombre des combinaisons possibles ne permet pas de prévoir exactement par quel cheminement l'appareil atteindra son but ne signifie pas le contraire. Tout a fonctionné en réalité selon le programme fixé du dehors par l'ingénieur. Les divers éléments ont joué réactivement les uns sur les autres en vertu d'une finalité surajoutée de l'extérieur, en vertu d'un assemblage et de liaisons établis selon un ordre arbitraire par rapport à la nature même de ces éléments.

3. La machine n'a pas d'histoire

Si ce qui précède est vrai, si la finalité de la machine est une finalité statique et celle de la nature une finalité dynamique, on tient le pourquoi d'une autre différenciation essentielle. *La machine n'a pas d'histoire*. Si com-

plexe soit-elle, si nombreux que soient en elle les systèmes appelés à réagir les uns sur les autres en vue d'un objectif déterminé, sa finalité ne peut que mimer le dynamisme de l'être naturel. Car il s'agit toujours d'un ordre fixé par l'ingénieur. C'est lui qui a voulu qu'à telle action contingente du milieu, soit par exemple une hausse de température, la variation du thermomètre enregistrée déclenche l'arrêt du chauffage. Qu'un farceur inverse le système, et le chauffage montera à son maximum en temps de canicules, et s'arrêtera quand la température descendra à 0 degré. La machine est programmée et ne fonctionne que selon son programme. C'est en ce sens que sa finalité est de type statique.

Or pour qu'il y ait une histoire, il faut une finalité dynamique, laquelle présuppose un principe interne d'activité. Sans doute celui-ci réagit-il aux influences extérieures selon un « programme » aussi, mais un programme qui dérive de sa nature même. C'est pourquoi l'être de nature a une histoire qui est son histoire.

La machine peut stocker les informations reçues, pour les utiliser quand le moment est venu. Ce n'est pas l'histoire de la machine, mais tout au plus celle d'une certaine opération. Preuve en est que la machine accomplit des opérations qui n'ont aucun rapport les unes avec les autres. Entre celles-ci, elle peut être démontée et nettoyée.

Il est évident que cette différence devient éclatante s'il s'agit du vivant. C'est ici un nouveau seuil qui est franchi. L'histoire, c'est alors le développement d'un individu à partir d'un germe, le phénomène d'une auto-construction irréductible à aucune espèce de machinerie.

4. *Le cerveau est un organe vivant*

On arrive ainsi à une autre différence essentielle entre machine et cerveau. *Le cerveau est vivant, la machine non.* La différence est qualitative, non seulement quantitative.

Certains semblent enclins à penser que la supériorité du cerveau tient aux milliards de neurones qui le constituent. Ils attendent qu'une machine équipée d'un nombre égal ou supérieur d'éléments surpasse le cerveau.

Que ce soit là une vue fallacieuse, il est aisé de le constater. Au plan de certaines performances, déjà les machines actuelles accomplissent des opérations que l'homme ne peut accomplir, du moins pas avec la même rapidité ni avec la même sécurité. Devant ce fait, l'homme n'a pas plus à se sentir humilié ou « inférieur » qu'il ne l'est devant une bicyclette ou une automobile, capables de performances qui sont pour lui irréalisables.

Comme le fait remarquer Louis de Broglie¹, la sécurité et la rapidité des machines à calculer proviennent de leur automatisme. Mais celui-ci a pour contre-partie « que la machine ne possède pas cette faculté créatrice,

¹ LOUIS DE BROGLIE, *Sens philosophique et portée pratique de la cybernétique*, dans : *Nouvelle Revue Française*, n° 7, 1^{er} juillet 1953, p. 80.

ce désir d'aller au-delà de ce qui est déjà acquis, qui sont les caractéristiques de la pensée humaine ».

Quel que soit le perfectionnement de la machine, jamais elle n'arrivera à l'activité vitale. Non seulement à cause de la complexité de celle-ci (on peut théoriquement concevoir une machine plus complexe qu'une cellule vivante), mais à cause de l'originalité irréductible du phénomène de la vie, fût-ce en ses stades élémentaires.

Même s'il est parfois difficile de se prononcer avec certitude sur le caractère vivant ou non-vivant de tel être, par exemple de tel virus, les hommes de science ne mettent pas pour autant en doute la différence entre vivants et non-vivants. De points de vue divers, ils essaieront de caractériser le vivant. Certains verront dans la vie un phénomène de neg-entropie. Plus précisément on reconnaîtra au vivant certaines caractéristiques essentielles, comme l'assimilation, l'autoreproduction, l'organisation d'un ensemble hétérogène formant un tout, une unité substantielle douée d'une structure originale.

L'activité du vivant, pour le philosophe, se distingue de celle du non-vivant en ce que son action enrichit l'agent lui-même. La formation des cristaux, et moins encore l'action chimique ou physique des corps les uns sur les autres, ne présentent rien de comparable au phénomène d'assimilation par lequel le vivant se construit lui-même en absorbant des matériaux étrangers à sa propre substance et en les transformant en éléments semblables à ceux dont il a besoin pour assurer son existence et sa croissance.

Le philosophe définit donc *l'activité vitale comme une activité immanente*. Se construisant par le dedans, et non pas, comme le cristal, la statue ou la machine, par le dehors, le vivant garde en lui la marque de son histoire. C'est par les traces laissées par cette histoire, par exemple, que le paléontologiste reconnaîtra dans un fossile l'action de la vie.

L'irritabilité, qui intéresse si fort la biologie, n'est qu'une des manifestations de la spontanéité du vivant, c'est-à-dire d'une activité émanant de l'intérieur (fût-ce par une excitation extérieure) pour parfaire ou sauvegarder son unité.

Dans le vivant, les parties actives de la substance communiquent l'activité aux autres ; mais celles-ci « formant avec les premières une unité ontologique, l'exhaussement d'être qui résulte de l'action se fait au bénéfice du vivant tout entier »¹.

Pour conclure ce point, il suffira de dire que la moindre cellule vivante, à plus forte raison le cerveau, représente un type d'activité que les machines les plus perfectionnées n'arriveront jamais à rejoindre.

Nous ne savons pas quelles performances les machines futures seront capables d'accomplir, mais nous savons ce qu'elles ne seront jamais capables de faire : d'exercer une authentique activité vitale, que ce soit au plan

¹ Olivier LACOMBE, *Existence de l'homme*, Paris, 1951, éd. Desclée De Brouwer, p. 39. Voir tout le chap. II : L'homme comme esprit.

de la biologie ou au plan de la pensée. Les plus parfaites imitations ne seront jamais que des imitations, restant en deçà du seuil de la vie.

5. *La connaissance sensible*

L'intériorité biologique, on le voit, est beaucoup plus riche que l'intériorité du non-vivant, – quant à la machine, elle n'a pas d'intériorité qui lui soit propre puisque son unité est accidentelle et puisque sa finalité lui est conférée par un agent extérieur. Cependant l'intériorité biologique n'est qu'une ébauche comparée à celle que nous offre l'univers de la connaissance. *L'activité du connaissant est le type parfait de l'activité immanente.*

Au niveau de l'activité biologique, le vivant ne peut surmonter l'usure du vieillissement, ni la mort. Bien plus, la vie ne s'entretient que par la destruction d'autres vivants.

La connaissance au contraire, « si elle nourrit et enrichit mon être de ce que je ne suis pas, laisse pourtant l'autre à lui-même, n'affecte pas son intégrité »¹. Ceci est vrai de la connaissance sensible, partagée par l'animal et par l'homme, comme de la connaissance rationnelle, propre à l'homme.

La plante ne possède pas cette faculté de connaissance, au sens propre. Si elle « choisit » dans son milieu ce dont elle a besoin pour vivre, c'est en vertu d'un processus d'action et de réaction physico-chimique. Ce qu'elle a ainsi « connu » et « choisi » est assimilé par elle et, quant à sa forme propre, détruit et transformé.

L'animal connaît vraiment. Il voit sans que l'objet vu soit physiquement détruit. Cependant la perception visuelle implique une certaine action physique. L'organe est affecté, modifié physiologiquement. Mais cette action physique, sans laquelle la perception ne saurait avoir lieu, ne se confond pas avec la perception elle-même.

Dans la connaissance sensible, le philosophe sera donc amené à distinguer deux aspects, étroitement liés l'un à l'autre, mais qui ne sont pas du même ordre. Il y aura un type d'*action physique*, ou physico-chimique, comme c'est le cas dans la relation vitale de la plante avec son milieu, et un type d'*activité dite intentionnelle*. Notons que le mot « intentionnel » n'a pas ici le sens qu'il prend dans l'expression usuelle : « c'est intentionnel » pour opposer un comportement délibéré à un comportement qui ne l'est pas, mais un sens qui l'oppose à « physique » pour caractériser précisément ce type nouveau de relation entre une faculté de connaissance ou d'amour et son objet. Quand l'œil voit une pierre, ce n'est pas « physiquement », c'est « intentionnellement » que la pierre est reçue dans le sujet. (D'ailleurs, il serait plus exact de dire que ce n'est pas l'œil qui voit, mais le sujet par l'œil).

Cette distinction nous paraît très importante parce qu'elle nous permet de saisir, déjà au niveau de la connaissance sensible, la différence essentielle entre les conditionnements physiologiques de la perception et la perception elle-même, qui est d'un autre ordre. (Inutile de souligner que la machine

¹ O. LACOMBE, *op. cit.*, p. 41.

la plus perfectionnée, apte à recevoir les informations les plus diverses, ne connaît pas le moins du monde ce phénomène de l'intentionnalité).

Avec la connaissance animale, la notion du « dedans » des choses, déjà réalisée dans l'atome, se transfigure. Le comportement animal, encore réglé par le « dehors », comme chez la plante, est comme sur le point d'échapper à ce réglage en ce sens que l'animal se donne lui-même, par l'activité immanente du sens, le « pattern », ou la structure psychique qui est le principe de son acte. Ce « pattern » n'est pas un donné provenant de sa structure ontologique, comme dans la vie végétale, mais un résultat de l'activité du sens, intériorisée et ramenée grâce au cerveau au centre psychique où toutes les données externes et internes aboutissent et qui commande tous les comportements.

Déjà au niveau animal, par conséquent, il faut bien distinguer dans l'activité connaissante l'activité cérébrale proprement physiologique – ondes bio-électriques, pulsations nerveuses, processus physiques et chimiques – et l'acte de perception lui-même, qui est à la fois indissolublement lié à la précédente, et pourtant distinct et en quelque sorte transcendant parce que d'ordre « intentionnel » et relevant non pas d'un seul organe, fût-il aussi privilégié que le cerveau, mais du sujet tout entier.

6. *La connaissance rationnelle*

Avec la connaissance animale, nous n'atteignons cependant ni le sommet de la connaissance, ni, en ce qui regarde le sujet, le sommet de la spontanéité, de l'intériorité et de l'autonomie. Car l'animal ne se donne pas à lui-même ses fins. Celles-ci sont préétablies par sa nature, et son comportement, qui dépend des perceptions, s'accomplit selon des structures psychiques et des instincts déterminés. La liberté de spontanéité – celle qui serait caractérisée par l'absence de contrainte – n'a pas pour la servir une véritable liberté de choix, qui consiste dans l'absence de nécessité, même interne.

La connaissance rationnelle, propre à l'homme, a pour objet non pas, comme la connaissance sensible, tel être sensible, particularisé, spatio-temporalisé, mais l'être en tant que tel, l'être dans son amplitude, aussi bien l'être saisi dans la réalité matérielle que l'être spirituel. Le pouvoir abstraitif, créateur du concept, le pouvoir de symbolisation et la capacité de saisir le signe en sa valeur de signe, nous introduisent dans un univers où la connaissance animale n'entre pas.

Le neurophysiologiste verra dans la complexité du cerveau humain l'explication d'une activité intellectuelle et affective qui transcende l'activité animale. A son plan, il aura raison. L'exercice de la pensée humaine étant lié à l'exercice des sens, il est « médiatement solidaire du bon état de notre système perceptif et de notre cerveau »¹, et de la perfection de ce dernier.

¹ O. LACOMBE, *op. cit.*, p. 47.

Mais le neurophysiologiste aurait tort d'oublier qu'il n'atteint par sa science que les infrastructures ou les conditionnements de la pensée. Dans sa nature propre, celle-ci lui échappe. Car elle est universelle ; si incarnée soit-elle, elle est capable de transcender le temps et l'espace ; elle confère un sens à l'existence concrète de l'homme, la faisant reposer, comme sur un invisible rubis, sur des valeurs telles que la justice, la liberté, ou mieux encore sur Dieu, qui n'est ni une idée, ni une relation, ni une perfection, mais un Existant personnel, pur Esprit.

Le savant en tant que tel ne quitte pas le domaine des mensurations spatiotemporelles, des propriétés physiologiques, de la physique et de la chimie du cerveau.

De même le psychologue constatera le seuil que le psychisme animal ne dépasse pas ; il notera l'absence de prise de conscience de soi et de culture, l'abîme qui sépare langage animal et langage humain.

Les justifications dernières ne relèvent pas de la psychologie expérimentale ni de la neurophysiologie. Ces sciences cependant peuvent à leur niveau déceler la présence de l'esprit, sinon définir sa nature propre.

Ce que nous disions plus haut à propos de la perception sensible, est valable a fortiori de la connaissance rationnelle. L'« intentionnalité » de la connaissance comme telle trouve dans la vie de l'esprit un mode de réalisation plus élevé et plus pur. Moins encore par conséquent que celle de la perception sensible, saurait-elle être réduite à l'activité proprement cérébrale. Il faut cependant redire qu'elle ne saurait se passer de cette dernière.

Situer les rapports exacts du cerveau au sujet pensant reste un des problèmes les plus délicats de la philosophie. La difficulté ne devrait pas nous étonner car elle a ses racines dans un problème plus radical encore, et qui est celui de l'union d'une âme spirituelle et d'un corps. L'unité substantielle de l'homme s'impose à la réflexion philosophique, confirmée de plus en plus d'ailleurs par des vues scientifiques et médicales délivrées des préjugés mécanicistes. Il reste que le *comment* de cette union nous échappe.

Dans une perspective phénoménologique et qui n'entend pas se prononcer sur le fond, le savant verra dans le cerveau l'organe de la pensée. Il souligne ainsi un fait primordial qui est la *liaison intime, dans l'homme pensant, entre l'esprit et le corps*, ou, si l'on préfère, la *condition charnelle de l'esprit*.

Dans une perspective qui entend dépasser le phénomène, le philosophe hésitera même à parler du cerveau comme d'un instrument de la pensée. Il ne saurait en effet s'agir d'un instrument séparé, comme le pinceau qui, tout matériel qu'il soit, est vraiment l'instrument de l'artiste. Car alors on tomberait aisément dans l'erreur cartésienne d'un esprit détaché du corps et le régissant du dehors. Il ne saurait s'agir non plus d'un instrument conjoint au même titre que la main de l'artiste. Puisque l'œuvre d'art est intrinsèquement composée d'une « matière », lignes, couleurs, etc., la main peut être instrument au sens propre. La pensée, elle, est intrinsèquement immatérielle. Mais elle ne saurait exister sans les représenta-

tions sensibles, d'où la lumière de l'intellect la fait jaillir, et c'est sans doute des représentations sensibles que le cerveau serait l'organe instrumental.

L'esprit, dans son activité pensante comme dans son dynamisme affectif, est donc à la fois plus lié *en son exercice* à l'activité cérébrale qu'un agent ne l'est à son instrument, et plus séparé d'elle si l'on regarde à *sa nature propre*.

7. La liberté de choix

L'homme se donne à lui-même ses fins. Il est responsable ; s'il peut ainsi « répondre » de ses actes, c'est que, d'une certaine façon, il en a la maîtrise. Si fragile que soit celle-ci – si menacée et contrariée – elle n'en existe pas moins, permettant à l'homme, malgré tous les conditionnements et toutes les servitudes auxquelles il reste assujéti, de n'être plus seulement une partie dans le tout de l'univers, mais un tout, un univers à lui-même, une personne.

Les philosophes distingueraient volontiers deux sortes de libertés¹. Il y a une liberté par absence de contrainte, qu'on appellera *liberté de spontanéité*, et il y a une liberté par absence de nécessité, qu'on appellera *liberté de choix*, ou libre arbitre.

Nous distinguons, au début de ces notes, l'être de nature de la machine en ce qu'il possède une unité essentielle, un principe immanent d'activité qui s'identifie à sa nature même. Chaque être de nature possède donc déjà un minimum de spontanéité. Nous disons que, dans un atome, les électrons tournent « librement » autour du noyau, en ce sens qu'ils tournent en vertu de leur constitution même, s'ils n'en sont pas empêchés par une contrainte extérieure.

La spontanéité du vivant est beaucoup plus manifeste. En lui, c'est comme un début d'autonomie qui apparaît.

L'autonomie de l'animal est plus grande encore, de par l'activité du sens grâce à laquelle l'animal se donne à lui-même le « pattern » de son comportement, mais, rappelons-le, non ses fins, car ce « pattern », si adapté soit-il à une situation particulière, reste réglé par les lois strictement déterminées de l'instinct.

C'est en l'homme que l'on peut parler d'autonomie au sens propre, quelque déficiente que soit celle-ci. Car par la connaissance spirituelle l'homme accueille en lui l'univers entier, saisit les raisons d'être et se donne à lui-même une fin (fausse ou vraie).

La liberté de spontanéité connaît donc des degrés divers, dont l'homme réalise le plus élevé, et dont, à l'autre pôle, la machine n'a pas le plus humble commencement.

L'autonomie privilégiée de l'homme lui vient de ce qu'elle est servie par une autre liberté, la liberté de choix.

¹ Cf. Jacques MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York, 1944, ch. v et vi.

Parce que la connaissance rationnelle est ouverte à l'amplitude de l'être, s'enracine en elle une puissance d'action, de désir et d'amour ouverte à l'amplitude du bien. *La possibilité du choix concret qui va commander telle action s'appuie sur un déterminisme foncier qui est précisément celui qui relie la puissance d'action et de désir au bien total.* Quoi que je veuille, je ne puis pas ne pas vouloir ce que je veux sinon sous l'aspect de ce qui me convient, de ce qui est un bien pour moi (et qui peut d'ailleurs être un mal, physique ou moral, sous un autre aspect).

C'est parce que je ne puis échapper au déterminisme du *bien total*, que je suis libre par rapport à tous les *biens particuliers*, parfois contradictoires, qui s'offrent à mon choix concret.

Cela n'empêche nullement d'ailleurs l'existence d'automatismes psychologiques, d'actes réflexes, d'actes de semi-liberté. Car le jeu du libre choix se fraie un chemin à travers un nombre considérable de déterminismes, accumulés par l'hérédité, les tendances instinctives ou acquises, la contrainte sociale, etc. Il reste que, dans un acte dont je suis responsable, aucun de ces déterminismes n'avait par lui-même de quoi nécessiter mon choix. C'est le jugement « pratico-pratique » qui a valorisé pour moi, parce que je l'ai voulu, tel attrait plutôt que tel autre.

8. *La machine et la conscience*

Reconnaissons par ailleurs que la saisie de la liberté comme telle restera toujours quelque chose d'obscur et que le physiologiste ou le psychologue trouveront à leur niveau des explications suffisantes, en première approximation, pour faire l'économie de la liberté.

Il est vrai, en effet, qu'à travers chaque action délibérée, on peut lire comme en filigrane un processus neurologique ou psychologique qui semble parfaitement clair à son propre plan. Par exemple : il fait froid ; après délibération, je décide de remonter dans ma chambre pour prendre mon manteau. Si, à ce même moment, un biologiste équipé avec les moyens les plus perfectionnés, présents ou futurs, observe mon cortex, il y verra un ensemble de phénomènes neuro-électriques qui sont comme un reflet de ce qui se passe au niveau de la conscience. Le processus cérébral s'expliquera par une série de feed-back qui, au plan du fonctionnement, n'est pas essentiellement différente peut-être de l'autorégulation d'une machine automatique, ou de la façon dont l'homéostat d'Ashby rétablit son équilibre en mettant hors circuit le feed-back inversé par la perturbation. Programmée dans ce sens, la tortue de Grey-Walter pourrait réagir à une baisse de température de façon analogue à la mienne.

Au processus purement physiologique peut aisément s'ajouter aussi l'action de déterminismes psychologiques : le souvenir d'une prescription hygiénique ou d'une expérience malheureuse agissant à la façon d'une « mémoire » de machine à calculer, ou un stimulus actuel, justifiera le chemi-

nement de l'influx nerveux et le terme de l'acte. L'acte volontaire ne serait-il pas aussi déterminé que les phases d'un fonctionnement automatique ?

L'analyse des faits montre cependant qu'on ne saurait accepter jusque là l'analogie par ailleurs souvent éclairante entre feed-back organique et feed-back mécanique¹. Il y a en tout premier lieu le fait de la vie elle-même, qui représente en soi quelque chose d'irréductible à la machine, même si l'organisme fonctionne, lui aussi, par feed-back. Il y a surtout le fait transcendant de la *conscience*, et de son fonctionnement. Tandis que la machine procède par exploration successive de ses circuits, la conscience, elle, saisit comme d'un coup l'ensemble des réactions possibles. Elle ne le peut, sans doute, que grâce aux centres supérieurs du cerveau où s'organisent et s'intègrent l'information et la commande motrice. Mais *à proprement parler la conscience elle-même ne résulte pas de l'intégration, elle la fait*. Elle « improvise les liaisons corticales ». « Elle est formation, montage actif, et non fonctionnement d'un montage tout constitué². » *Elle est créatrice*, par les fins qu'elle se donne librement, de son propre devenir spirituel, qu'elle peut à chaque instant remettre en question et orienter dans un autre sens. Elle opère ainsi la convergence entre une fin idéale, qu'elle choisit, et un fonctionnement cérébral qu'elle programme simultanément, conditionnement physiologique de son acte propre et des démarches nécessaires à l'effectuation des décisions prises.

Comme le note Ruyer, « la cybernétique a pu aisément créer des modèles mécaniques de la conscience et de la liberté *calculante*. Elle ne peut fabriquer, bien entendu, un automate conscient. Mais – si l'on peut mettre des degrés dans l'impossible absolu – elle pourrait encore moins fabriquer un automate avec inconscient et subconscient psychologique. Parlons mieux, c'est parce qu'elle ne peut imiter vraiment l'inconscient et la semi-liberté psychique, qu'elle ne peut imiter que superficiellement la conscience et la liberté spirituelle³ ».

Précisons-le pour terminer, la transcendance de la conscience n'est pas à entendre en un sens cartésien. Elle est la conscience d'un esprit incarné, au service souvent de cycles organiques commandés par des instincts impérieux, mais au service aussi d'une vie qui, intrinsèquement, dépasse de façon radicale la vie organique.

FR. JEAN DE LA CROIX KAELIN, O.P.

¹ Cf. Raymond RUYER, *Structures des automates et liberté*, dans les *Etudes Carmélitaines*, Structures et liberté, Paris, 1958.

² R. RUYER, article cité, p. 107.

³ *Ibid.*, p. 111.

Le problème de la survie

L'ENJEU DU DÉBAT

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est... Il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet.

Ainsi notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet, d'où dépend toute notre conduite.

Ces paroles de Pascal ne perdront jamais leur urgente actualité. C'est qu'il y va de *notre tout*. La question de la survie intéresse au suprême degré l'homme de toutes les races, de tous les pays, de tous les temps. Elle se situe à un niveau incomparablement plus profond que toutes les fluctuations des modes intellectuelles.

La croyance en la vie éternelle est un article essentiel de notre *Credo*. Mais les croyants estiment-ils tous à sa juste valeur le témoignage de la raison naturelle affirmant la perpétuelle survie de notre âme ? Certes, la révélation divine est un moyen d'information incomparablement supérieur au raisonnement humain. Cependant, l'Eglise a toujours défendu, contre le scepticisme et le fidéisme, la possibilité pour la raison humaine d'atteindre et de prouver certaines vérités philosophiques fondamentales. Au I^{er} Concile du Vatican, elle a affirmé le pouvoir qu'a notre intelligence naturelle, de connaître par ses propres moyens l'existence de Dieu. En ce qui concerne la preuve rationnelle de l'immortalité de l'âme, le Magistère ecclésiastique ne s'est pas – du moins jusqu'à présent – prononcé d'une manière aussi solennelle. Mais il a exigé de l'abbé Bautain, en 1844, la promesse de ne jamais rien enseigner contre la possibilité d'une démonstration rationnelle de cette immortalité. On peut à juste titre, dans l'état présent de maturité intellectuelle de l'espèce humaine, considérer la démonstration de l'immortalité de l'âme comme un de ces points fondamentaux de philosophie normalement présumés à la construction d'une saine théologie. Cette démonstration se fonde, nous le verrons, sur une expérience irrécusable interprétée à la lumière de ces premiers principes d'intelligence naturelle en dehors desquels rien n'est pensable.

*

Mais, demandera-t-on, le rappel de cette traditionnelle argumentation est-il opportun à l'heure actuelle ?

– Oui, en tout temps, et plus que jamais aujourd'hui ce rappel est opportun et même d'urgente nécessité. Dans ce processus évolutif d'une accélération bouleversante qui caractérise notre époque deux menaces – d'ailleurs corrélatives – se laissent discerner. L'obsession des phénomènes tend à faire oublier le sens de l'être. Et cette méconnaissance de l'être risque d'entraîner celle de la personne. Plus que jamais, dans ce tourbillon qui nous emporte tous vers l'inconnu, face à ces « totalitarismes » de diverses catégories qui menacent de faire de l'homme un robot, il faut absolument mettre en lumière la valeur ontologique de la personne humaine, la transcendence de l'âme humaine par rapport au flux du *devenir* physique et historique. Il ne s'agit pas ici d'un luxe de spéculation, mais d'une nécessité urgente – aussi urgente, dans l'ordre intellectuel et moral, que la nécessité d'une aide économique aux peuples sous-développés dans l'ordre matériel.

– Mais pour maintenir et développer cette spiritualité indispensable à l'homme, la lumière de la Révélation divine ne suffit-elle pas ? Ne suffisait-elle pas à ce Pascal si réticent à l'égard de l'humaine philosophie ?

– La lumière de la foi est reçue par nous dans une intelligence qui reste intelligence humaine. Comme la semence de la parabole évangélique, la grâce de la Révélation surnaturelle présuppose normalement en nous un terrain apte à la recevoir, c'est-à-dire certaines conditions intellectuelles et morales. En différents passages, particulièrement au chapitre I^{er} de l'Épître aux Romains, la sainte Écriture mentionne ce rôle de la raison naturelle, et l'Eglise, à maintes reprises, l'a souligné. La grâce de la foi ne dispense pas le chrétien d'une *prise de conscience de soi*, de son être naturel, de sa dignité naturelle, c'est-à-dire, en définitive, de la dignité de toute personne humaine. Sous prétexte de pur surnaturalisme, nous n'avons pas le droit d'abandonner au matérialisme ou à l'agnosticisme toute la psychologie philosophique.

La noblesse d'*enfant de Dieu* par la grâce présuppose une autre noblesse : celle de l'être *créé à l'image de Dieu* (Gen. I, 26-27). Cette dignité naturelle essentielle implique spiritualité, transcendence à l'égard du devenir physique, incorruptibilité de l'âme humaine, de qualité incomparablement supérieure à cet univers matériel où elle est immergée.

Notre vocation à la grâce et à la gloire ne doit pas nous faire oublier les dons naturels reçus de Dieu par notre espèce et qui appartiennent à sa constitution essentielle. Entre nature sortie des mains de Dieu et surnature octroyée par grâce, entre immortalité naturelle et vie éternelle surnaturelle, il n'existe certes aucune opposition, mais bien au contraire harmonie profonde. A l'homme d'aujourd'hui *homo technicus*, orgueilleux des fusées qu'il peut lancer dans l'espace, il est très opportun – et même tout à fait nécessaire – de faire comprendre qu'il possède, *par nature*, un privilège incomparablement supérieur : l'immortalité de l'esprit¹. Il s'agit, pour

¹ cf. 5^e Concile de Latran (Denz., N° 738).

l'humanité, de prendre conscience de soi, de se connaître elle-même en profondeur, dans la mesure permise à notre intelligence ici-bas. Cette connaissance de nous-mêmes, de ce qu'est et de ce que vaut notre âme, de sa transcendance par rapport au devenir physique, constitue, objectivement parlant, dans l'ordre naturel, la base indispensable de toute revendication des droits de la personne humaine. En effet, que pourraient bien signifier *la dignité et les droits de la personne humaine*, si cette dernière se réduisait à la matière, si elle ne se distinguait pas des choses, si ses perspectives d'avenir se limitaient au cadre effroyablement étroit de notre vie terrestre ?

QU'EST-CE QUE L'ESPRIT ?

La démonstration rationnelle de l'immortalité de l'âme humaine se ramène à la prise de conscience suffisamment pénétrante de notre esprit en tant qu'esprit. L'être pensant qui se saisit lui-même dans l'acte de penser, se rend compte, par le fait même, de son immatérialité foncière, de sa spiritualité, et donc de sa radicale indépendance à l'égard du devenir matériel. Mais cette prise de conscience admet, en quelque sorte, plusieurs degrés. Elle peut avoir un caractère plus ou moins *phénoménologique* ou plus ou moins *ontologique*.

Le point de départ, ce sont toujours les faits, les faits constatés par observation du donné extérieur ou par introspection. Mais ces faits peuvent être analysés avec plus ou moins de profondeur. Dans la mesure où l'on reste sur le terrain de *ce qui arrive*, de *ce qui se passe*, on envisage le réel du point de vue phénoménologique. Dans la mesure où l'on s'efforce de dégager logiquement *le pourquoi*, *la raison d'être* de ce qui apparaît, on se situe sur le plan ontologique.

Une comparaison familière nous aidera à comprendre qu'on peut connaître la réalité à des plans divers, de manière superficielle ou plus ou moins profonde.

Je regarde un film. Je puis me contenter d'enregistrer la succession d'impressions visuelles et sonores qui me sont proposées, sans me préoccuper aucunement des réalités qu'il peut y avoir par derrière. A la rigueur, nous trouvons là symbolisé le point de vue phénoménologique. *To phainomenon* : le phénomène, ce qui apparaît.

Dans la mesure où je me pose la question de savoir ce qu'il y a par derrière ces images, de ce qui les explique, du point de vue de leur origine, de ce qu'elles représentent, etc., je dépasse le point de vue purement phénoménal pour m'orienter dans la direction proprement ontologique, qui s'exprime par ces deux interrogations si typiquement humaines : Qu'est-ce que cela ? *Pourquoi* cela ? – interrogations révélatrices de ce qui constitue l'intelligence : la soif de savoir ce qui est, la soif de l'être. Τὸ ὄν : l'être, ce qui est.

En ce qui concerne la survie de l'âme après la mort, nous avons aussi deux sources possibles d'information : la constatation de certains faits apparus (phénomènes) qui manifestent cette survie, – l'analyse des opéra-

tions de l'âme humaine qui montre en celle-ci un principe ontologiquement irréductible à la matière et radicalement indépendant à l'égard du devenir matériel.

Jusqu'à quel point l'immortalité de l'esprit peut-elle tomber sous l'expérience ? – A coup sûr elle ne le peut de manière explicite et directe. Si convaincante que puisse paraître une manifestation d'outre-tombe, elle exigera toujours le recours au raisonnement ou à la révélation divine pour affirmer la permanence indéfectible de l'être ainsi manifesté. Malgré tout, de semblables manifestations, si elles présentent de sérieuses garanties d'authenticité, peuvent constituer un argument de probabilité non négligeable en faveur de l'immortalité de l'âme humaine. Nous pensons à toute cette moisson de faits que nous apporte l'histoire des saints, – l'histoire authentique et vraiment critique, bien entendu. Comment ne pas y voir une preuve parlante de l'existence du spirituel et de la domination de ce spirituel sur la matière, sur le temps, sur la mort ?

Mais par l'observation de notre vie psychique et par un raisonnement rigoureux fondé sur cette observation, nous pouvons arriver à la certitude de l'immortalité de notre âme. Après la certitude métaphysique de l'existence de Dieu, cette vérité est à la fois la plus enveloppée de mystère et la plus solide objectivement, la plus précieuse, la plus exaltante de nos certitudes naturelles. S'il faut du courage pour l'affirmer, ayons ce courage ! Dans un monde matérialiste, livré à la hantise d'un devenir sans but, il est plus que jamais nécessaire de proclamer que le principe spirituel qui vit en nous domine – *de par sa nature même* – la matière et le devenir matériel. Pour travailler à la libération et à l'épanouissement de la personne humaine, la première condition est d'avoir une idée juste de ce qui constitue essentiellement la dignité de cette personne humaine.

Cette dignité ne saurait consister en aucun facteur matériel, en aucune combinaison de facteurs d'ordre matériel. Car la matière est, par elle-même, assujettissement. Elle est *ce qui sert* à produire tel ou tel résultat, naturel ou artificiel. L'être tend vers son affranchissement dans la mesure où il tend à se libérer de ces contraintes spatio-temporelles qui emprisonnent la matière. Structuration atomique et moléculaire ; – formation de la cellule vivante ; – épanouissement de la vie par nutrition et reproduction, multiplication des espèces vivantes ; – apparition et modalités diverses de la connaissance et de l'affectivité : toutes ces étapes successives de ce qu'on appelle l'*Evolution cosmique et biologique* représentent toutes sortes de valeurs de spécification, de qualification, qui enrichissent l'univers physique. La limitation matérielle semble moins contraignante avec la vie qui permet au végétal et à l'animal de croître et de se reproduire, et surtout avec la connaissance grâce à laquelle le sujet sort de soi, pour ainsi dire, et s'assimile son objet tout en respectant l'intégrité réelle de cet objet.

L'accoutumance nous dissimule ce qu'a de merveilleux le fait de *la connaissance*. Je suis moi-même et je reste moi-même. Cet arbre que je contemple dans la lumière de l'été, a, lui aussi, son existence propre, tout à fait distincte

de la mienne. Et cependant, sans que je perde rien de mon identité ni l'arbre de la sienne, une communion mystérieuse nous unit l'un à l'autre : je vois l'arbre, c'est-à-dire que je me l'assimile en tant qu'objet visuel. Bien entendu, ce phénomène psychique de vision présuppose des phénomènes d'ordre mécanique et chimique : l'œil est, à sa manière, un appareil photographique – ou plus exactement, la photographie imite le mécanisme de la vision. Pourtant la vision ne se réduit pas au mécanisme ! La vision *comme telle*, n'est pas un mécanisme ni un phénomène chimique, encore qu'elle soit conditionnée par un mécanisme et par des modifications chimiques. Mais le phénomène psychique garde son originalité propre. On aura beau perfectionner à l'infini la structure d'une machine, on n'obtiendra jamais d'elle que des résultats *purement objectifs* – comme, par exemple, les solutions de problèmes confiés aux « cerveaux électroniques » –, mais jamais rien de *subjectif*, jamais un « état de conscience », jamais une pensée ni une émotion, ni même la plus fugitive sensation : cela, dirait Pascal, « est d'un autre ordre ».

Ainsi se justifie la formule thomiste : *La connaissance est en raison inverse de la matérialité*.

Déjà la plus humble sensation représente une certaine évasion hors des limites de l'individualité matérielle, puisque la sensation – si minime soit-elle – est communion vitale – « exister commun » – de deux êtres réellement distincts, le sujet « devenant », en quelque manière, l'objet qu'il atteint. Dans la mesure où je vois du vert ou du rouge, je *suis* moi-même ce vert ou ce rouge, ou, suivant l'expression courante, *je m'assimile* ce vert ou ce rouge. Assimilation très authentique, et cependant bien différente de la nutrition ! Considérée en elle-même, en effet, la sensation est d'ordre purement *qualitatif*. Par rapport aux données de l'univers matériel quantitatif, assujetti à l'espace et au temps, elle représente une valeur tout à fait originale. Aussi, à son sujet saint Thomas parle-t-il déjà de « spiritualité ».

Spiritualité pourtant très imparfaite et singulièrement précaire ! Dans sa réalisation effective la sensation dépend étroitement des conditions matérielles. Elle n'est pas mécanisme, mais elle est essentiellement tributaire du mécanisme. Car l'objet qui la spécifie n'est pas autre chose qu'une donnée qualitative du monde matériel, une donnée toute contingente, individualisée par sa situation dans l'espace-temps : *cette* couleur, *cette* chaleur, ce son... L'assimilation sensorielle de cette donnée représente bien un singulier cas d'émergence dans l'univers, une sorte d'évasion comme nous l'avons dit – par rapport aux conditions strictement individualisantes de la matière, mais cette évasion n'atteint pas un rayon de déploiement suffisant pour requérir une faculté proprement et essentiellement immatérielle. Avec la sensation – et l'émotion sensible, le résidu de sensation, le souvenir d'ordre sensitif –, nous ne sortons pas du domaine de la matière, et par conséquent nous ne saurions parler de principe d'être spirituel subsistant et incorruptible.

Regardons vivre l'animal. Il est tout à l'instant présent, à l'impulsion du moment. Il peut exercer des activités à portée lointaine, et parfois très compliquées. Mais il ne le fait pas par application de raisonnements personnels ; il le fait par instinct. Cet instinct n'est pas aussi rigide qu'on se le figure parfois. Il peut manifester une étonnante souplesse, et même avant la moderne psychologie animale les scolastiques avaient observé certaines combinaisons du comportement animal qu'ils classaient sous les vocables d'*estimative* ou de *ratio inferior*. Malgré tout, avec l'animal nous ne sortons pas du domaine des réalités matérielles, quantitativement individuées et serves de l'espace-temps.

*

Entre connaissance sensible, si perfectionnée soit-elle, et connaissance intellectuelle, la distance est infinie. Un exemple bien usuel aidera à la comprendre. Prenons un chiffre quelconque, le chiffre 3 si l'on veut. La représentation sensible évoquée par ce mot pourra être le chiffre arabe ou romain, plus ou moins nettement écrit, ou bien l'impression auditive du mot, ou bien trois objets quelconques, plus ou moins nettement figurés. Mais en toute hypothèse, cette représentation, si précise ou si floue qu'elle puisse être, sera toujours strictement limitée par les cadres de la matière qui l'individueront. En tant qu'objet de connaissance *purement sensible*, le chiffre 3 ne saurait être utilisé par le calcul, ni par aucun raisonnement ni aucune pensée. Attribuer à ce dessin crayonné « 3 » une signification arithmétique, c'est se hisser à un plan infiniment supérieur : c'est passer de l'individuel à l'universel, du contingent au nécessaire. En effet, donner à « 3 » une signification arithmétique, c'est concevoir l'idée d'un nombre indéfiniment pensable et réalisable dans une infinité de conditions possibles. Et cette idée sera rigoureusement identique dans l'esprit de deux hommes qui la signifieront de manières toutes différentes.

Un nombre *comme tel* est toujours le même, où qu'on l'emploie et à quelques objets qu'on l'applique. Qu'il s'agisse d'un milliard de francs, ou d'un milliard d'hommes ou, d'un milliard d'années-lumière, le milliard en tant que milliard se définira toujours de la même manière. Tel est le cas de tous les nombres. Tel est le cas de tous ces « concepts », ou « notions » ou « idées générales » que nous utilisons constamment pour penser.

Car la pensée est la vraie libératrice. Elle est la baie ouverte sur l'infini. Grâce à elle nous pouvons concevoir des notions et formuler des vérités dont la valeur transcende absolument cet espace-temps qui emprisonne la matière. Nous avons les idées d'être, de vérité, de cause, etc..., et nous savons bien que la portée de ces concepts excède notre expérience sensorielle, et toutes les expériences sensorielles que nous pouvons avoir.

Nous avons nettement conscience de ce devenir physique qui nous emporte et qui s'exprime en nous par la notion de *temps*. Nous n'ignorons pas que ce mouvement nous entraîne vers la dissolution de notre organisme, et que notre corps porte en lui sa propre mort ; — et cependant nous dominons

ce devenir qui nous emporte, par le fait même que nous en avons conscience et que *nous savons que nous mourrons*. A juste titre Pascal voyait là le signe de la supériorité de l'homme sur l'univers physique : l'homme sait que l'univers l'écrase, l'univers n'en sait rien.

L'expérience constante de notre vie psychique manifeste la transcendance de notre moi spirituel par rapport au monde matériel. Notre capacité de connaître les corps, mise en œuvre de si remarquable façon par les sciences de la nature, montre bien l'indépendance foncière, *l'incorporéité* de notre principe pensant¹. La domination que l'homme exerce sur la matière fait voir qu'il la dépasse. Par ailleurs notre faculté de revenir sur nous-mêmes, de percevoir notre existence distincte, d'analyser notre propre moi et ses états successifs, tout cet ensemble qui constitue le domaine de la conscience psychologique, est quelque chose de radicalement original, d'irréductible *en soi* au déterminisme matériel, bien qu'extérieurement conditionné par ce déterminisme. Les conditions physiques s'imposent à la pensée, mais la pensée, dans sa teneur *intrinsèque*, ne saurait se réduire à ces conditions : elle appartient à un ordre tout différent, qu'on peut et qu'on doit dire immatériel, puisque les limitations spatio-temporelles propres à la matière n'y ont pas cours.

Cette radicale originalité du comportement humain, cette impossibilité de réduire à des facteurs matériels la pensée, la conscience et les choix de l'homme, manifestent en celui-ci l'existence d'un principe d'activité supra-matériel. Ce principe d'activité est en nous quelque chose de très profond, puisque de lui dépend la direction de notre vie. Certes, il ne faudrait pas nous figurer ce principe d'activité comme une sorte de réalité désincarnée, comme un ange habitant notre organisme terrien. Non, une expérience de tous les instants manifeste la continuité, l'interdépendance, le mutuel conditionnement des phénomènes physiologiques et des faits psychiques, du physique et du moral, de la sensibilité et de l'intellectualité, de l'instinctif et du volontaire. Mais le moral, l'intellectuel, le volontaire *comme tels* ont leur réalité propre. Le principe animateur de l'être humain, ce principe dont toute notre expérience atteste à la fois l'unité et l'extraordinaire polyvalence, n'est pas seulement un principe vital : une *âme* (« anima ») au sens étymologique du mot. Cette âme est aussi une réalité spirituelle. Elle organise et meut la matière, elle la pénètre à fond, elle en subit les contraintes, mais elle appartient à un autre ordre : elle est essentiellement immatérielle. Cet organisme qui lui est uni peut, dans telles ou telles circonstances, paralyser son action, obnubiler son rayonnement : malgré tout, l'âme humaine, intelligente et libre, reste là présente tant que le corps qu'elle anime reste un corps vivant.

Mais quand l'organisme disparaît, résorbé par la mort dans le flux du « devenir » qui emporte tous les êtres matériels, que devient cette âme ? — Elle aussi disparaît en tant qu'animatrice du corps. Elle n'a plus de

¹ S. Thomas, Somme Théol., Ia pars., qu. 75, a. 2.

rôle à jouer dans la nature. Les organes nécessaires à ses activités végétatives et animales n'existent plus. Sous cet aspect, l'âme humaine est sujette à la mort. Mais cet aspect épuise-t-il la réalité humaine totale ? – Le fait de la pensée, avec toutes ses conséquences d'ordre intellectuel, moral, religieux, artistique, technique, social, montre qu'il n'en est rien. La vie de l'esprit est un fait indéniable. Or l'objet de l'esprit est supra-spatial, supra-temporel. Il transcende les cadres individualisateurs de la matière. L'observation de notre moi pensant, conscient et voulant, l'étude de notre vie intérieure personnelle et celle des activités de nos semblables, nous font constater la transcendance de l'âme humaine, en tant qu'esprit intelligent et libre, par rapport à tout le devenir matériel. L'âme humaine échappe à la loi du devenir physique, précisément parce qu'elle appartient à un ordre supérieur au devenir physique, ainsi que toute son activité spirituelle l'atteste. La mort, ce grand agent de transformation de la nature, n'a pas de prise sur elle.

CONDITION CHARNELLE DE L'ESPRIT ET SA TRANSCENDANCE

Il ne s'agit pas ici d'une thèse particulière à tel système philosophique. Il s'agit de prendre conscience de notre vie humaine intégrale, et de tirer les conséquences de cette observation.

Pas de respiration sans milieu respirable et sans organes adaptés à ce milieu. Pas de nutrition sans aliments et sans système d'assimilation. De même, pas de pensée, pas de vie intellectuelle, morale et spirituelle sans réalité psychique d'ordre proprement spirituel transcendant le devenir matériel et, par le fait même, échappant à la loi de transformation incessante qui caractérise ce devenir. En percevant et en formulant des notions éternellement valables (idées d'être, de vérité, de justice, etc.), l'âme humaine affirme sa nature profonde, supra-temporelle, indéfiniment perdurable.

Mais, objectera-t-on, comment concilier cette immatérialité foncière de notre âme, cette transcendance, ce privilège de survivance indéfinie, avec l'union si intime de cette même âme avec le corps ? – Ne disons-nous pas – comme l'expérience nous y oblige – qu'âme et corps constituent un seul être ? Dans ces conditions, la résorption de l'organisme au sein de l'univers physique, résorption que nous appelons « la mort », n'entraîne-t-elle pas inévitablement l'anéantissement de l'âme ?

– Mieux que quiconque saint Thomas a vu cette difficulté. Instruit par Aristote et surtout par l'expérience, il a toujours considéré l'âme comme *la forme du corps* c'est-à-dire comme le principe intelligible et actif qui spécifie le corps dans l'unité d'une même substance. Cette affirmation de l'union substantielle de l'âme et du corps, doctrine appelée *hylémorphisme*, est l'une des thèses philosophiques les plus nettement affirmées et les plus constamment utilisées par l'école thomiste.

Or le même saint Thomas, si ferme défenseur de l'union immédiate et substantielle de l'âme et du corps, considère l'immortalité de l'âme humaine comme une vérité certaine, irréfutablement prouvée par l'observation et par le raisonnement. Pour l'affirmer, il emploie les expressions les plus fortes du langage philosophique : *Necesse est dicere... Il est nécessaire de dire que l'âme humaine, que nous appelons principe d'intelligence, est incorruptible*¹ ; – ainsi est clairement manifestée l'incorruptibilité de toute substance intellectuelle². L'affirmation aussi ferme et aussi tranquille de deux thèses en apparence aussi difficilement conciliables – l'union substantielle de l'âme et du corps, d'une part, et d'autre part l'immortalité de l'âme – est un fait très remarquable et qui donne à réfléchir.

Car la difficulté que nous avons signalée, si impressionnante soit-elle, n'est qu'apparente. Deux phrases d'une extrême densité en formulent la solution :

« Bien que forme et matière constituent un seul être, il n'est cependant pas nécessaire que toujours la matière emplisse adéquatement l'être de la forme. Au contraire, plus la forme est noble, plus elle dépasse ontologiquement la matière ; ce que manifeste l'étude de l'activité des formes, révélatrice de leur nature ; en effet, chaque être agit selon ce qu'il est³. »

L'union de l'âme et du corps – « de la forme et de la matière » – est étroite, est immédiate. L'être humain – composé d'âme et de corps – est substantiellement un. La perpétuelle interaction, la profonde compénétration, la constante interdépendance du physique et du psychique, du mental et de l'organique, prouvent surabondamment l'unité du composé humain. Mais qui dit : *union* ne dit pas nécessairement : *adéquation totale*. Un exemple géométrique illustrera cette distinction. Un triangle inscrit dans un carré coïncide avec une partie du carré, s'identifie partiellement au carré. Et pourtant ce triangle n'égale pas *adéquatement* le carré. Une partie du carré lui échappe. Si l'on enlève le triangle inscrit dans le carré, celui-ci cessera d'exister comme carré ; – et cependant la partie non occupée précédemment par le triangle enlevé subsistera en tant que surface.

Comme toute comparaison, celle que nous venons de faire est imparfaite et sujette à bien des réserves. Elle se justifie pourtant très précisément comme symbole de cette *transcendance* de l'âme humaine, transcendance grâce à laquelle, bien que « forme du corps » et substantiellement unie à lui, cette âme ne se réduit pas *adéquatement* au corps, mais dépasse, « transcende » le corps, et lui survivra. Et comment le savons-nous ? Par toute la vie mentale et spirituelle de l'homme, vie *intrinsèquement* irréductible à la matière, encore qu'elle soit, de fait, conditionnée par la matière, dans l'état présent d'union de l'âme et du corps. Lors de la résorption de l'organisme dans « le grand tout » de la Nature, l'homme cessera d'exister. Mais

¹ Somme Théol., Ia pars., qu. 75, a. 6.

² Somme contre les Gentils, 1, 2, chap. 55.

³ Somme contre les Gentils, 1, 2, chap. 68.

une partie du composé humain – ou plus exactement, un *principe constitutif* de ce composé – subsistera. Ce principe constitutif incorruptible, irréductible au devenir physique, c'est l'âme spirituelle, dont l'activité montre qu'elle se situe ontologiquement à un niveau supérieur au devenir matériel. L'âme est vraiment « forme du corps », suivant l'expression aristotélicienne ; – mais ce rôle d'« information corporelle », de spécification de l'organisme humain, n'épuise pas la réalité propre de cette âme. En conséquence, il n'épuise pas non plus sa destinée. Le corporel, l'organique, est très authentiquement humain ; mais il est très loin d'être le tout de l'homme. L'expérience – l'expérience de toute notre existence – atteste que notre vie organique, terrienne – si organique et si terrienne soit-elle – est au service d'une activité qui la dépasse infiniment, qui domine le temps, l'espace et le cloisonnement matériel, – activité dont le principe se manifeste comme appartenant à un ordre tout différent de ce « devenir » qui emporte les réalités matérielles.

L'étude de notre pensée, de son objet, de sa nature propre est corroborée par celle de notre vie morale, de la conscience morale et de ses exigences. Les notions de loi morale, de devoir, d'idéal et toutes les idées qui s'y rattachent, considérées en elles-mêmes, n'ont évidemment aucune commune mesure avec les phénomènes physiques. Et par ailleurs l'affirmation d'une vie d'outre-tombe, avec ses sanctions, ses réparations, ses récompenses définitives, répond aux exigences les plus profondes de la conscience humaine. C'est une déduction nécessaire des propositions que la raison naturelle parvient à formuler au sujet des attributs de Dieu, spécialement de sa justice.

Si l'âme humaine n'était pas immortelle, l'Evolution cosmique et biologique serait absurde. Le P. Teilhard de Chardin l'avait vu.

Les conclusions générales de la paléontologie actuelle suggèrent l'idée d'une histoire de la vie préparant par étapes successives la matière organique à l'avènement de la pensée. L'anéantissement de ces foyers de conscience et de pensée que sont les âmes humaines est une hypothèse absurde, puisque ces foyers, de par leur nature même, transcendent le devenir matériel ; – mais par ailleurs un tel anéantissement rendrait vains le devenir matériel lui-même et toute l'Evolution cosmique et biologique, puisque tout ce devenir, toute cette évolution sont en définitive ordonnés à l'avènement de l'intelligence. Sans êtres pensants pour en percevoir, en recueillir, en exprimer l'intelligibilité de manière perdurable, que signifierait l'histoire du Cosmos et de la vie ? Saint Thomas écrit : « Le degré suprême de l'évolution cosmique (*totius generationis*) est l'âme humaine, et c'est vers elle que tend la matière comme vers sa forme dernière... Si l'univers corporel s'oriente vers l'âme humaine, ce n'est pas selon sa propre vertu et à titre d'agent principal ; c'est par la vertu d'un Être spirituel qui se sert de lui instrumentalement ¹ ».

¹ III, C. Gent., 22-23.

LE MYSTÈRE DE LA VIE FUTURE

La mort, terme de notre vie organique, ne supprimera pas notre vie psychique supérieure. Mais comment nous représenter cette vie d'outre-tombe ?

— Ici-bas, toutes nos activités d'ordre intellectuel, moral, artistique, social, sont conditionnées par notre organisme. *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*, « Il n'y a rien dans l'intellect qui d'abord n'ait été dans les sens », — *Non est intelligere sine phantasmate*, « On ne pense pas sans représentation d'origine sensible ». La psychologie moderne confirme surabondamment ces thèses aristotéliennes. Saint Thomas notait que la vigueur de l'intelligence est fonction de l'organisation corporelle¹, et l'endocrinologie illustre cette affirmation par des exemples très précis.

Mais dans ces conditions quelle activité peut exercer l'âme humaine après la mort ? Saint Thomas formule lui-même l'objection : « *L'âme humaine est empêchée de comprendre par l'inaction des sens et par le trouble de l'imagination. Mais par la mort, sens et imagination sont totalement détruits. Donc l'âme après la mort ne fait plus acte d'intelligence* »². Impossible d'être plus net.

Et pourtant saint Thomas maintient avec la même vigueur, et l'incorruptibilité de notre âme, et son activité intellectuelle et volontaire après la mort. En effet, *conditionnement* n'équivaut nullement à *explication totale*. Dans l'état de choses que nous constatons, l'organisme conditionne l'exercice de l'activité intellectuelle et volontaire, la pensée est alimentée et soutenue par les représentations d'origine sensorielle. Mais nous n'avons pas le droit de dire : l'activité intellectuelle et volontaire s'explique adéquatement par les facteurs organiques, la pensée se réduit en définitive à la connaissance d'ordre sensible. Ce qui nous interdit de dire cela, c'est l'étude du *contenu* de la pensée, ce sont les caractéristiques essentielles du concept, de l'idée ; c'est l'évidence de la disproportion qui existe entre l'*objet* de la connaissance sensorielle ou du résidu de cette connaissance, et l'*objet* de la connaissance intellectuelle. Rappelons nos observations concernant, par exemple, la différence entre la représentation sensible — individuelle, contingente — d'un nombre, et l'idée, le concept mathématique de ce nombre-universel, nécessaire. La transcendance de l'objet atteint et manipulé par notre intelligence atteste la transcendance de cette même intelligence. Cette transcendance radicale, intrinsèque, n'est nullement mise en cause par les facteurs d'ordre matériel-organique ou autre — qui conditionnent l'exercice de nos facultés même les plus élevées, facilitent cet exercice, ou bien au contraire le ralentissent ou l'empêchent. Jusqu'à un certain point, nos organes peuvent être comparés à des instruments,

¹ Somme Théol., Ia pars., qu. 85, a. 7.

² Somme Théol., Ia pars., qu. 89, a. 1, 2^e obj.

à des outils – au reste, étymologiquement *organon* veut dire instrument. Si, faute d'instruments appropriés un ouvrier ou un artiste ne peut pas travailler, ou bien, si à l'aide de meilleurs instruments, il peut travailler de manière plus parfaite, cela ne prouve en aucune manière l'inexistence ou l'incapacité de l'ouvrier ou de l'artiste. De même si une lésion au cerveau ou quelque autre accident organique interdit à l'homme l'usage de son intelligence, ce fait ne saurait prouver l'inexistence de l'âme spirituelle, principe radical de la pensée, principe qu'il faut bien admettre puisque sans lui toute pensée serait impossible.

Bien entendu, l'union de l'âme avec ses organes corporels est bien plus étroite que celle de l'ouvrier ou de l'artiste avec ses instruments, puisque l'âme et ses organes constituent une même personne ; – mais cette union de l'esprit et du corps dans l'unité de l'être humain ne supprime pas toute distinction : dans cette personne humaine substantiellement une, l'expérience nous oblige à admettre une hiérarchie, un principe directeur et des éléments dirigés.

Mais que pourra faire ce principe directeur si les éléments dont il dispose se dérobent totalement ? Comment l'âme humaine pourra-t-elle penser sans cerveau ? C'est très précisément l'objection que se fait à lui-même saint Thomas : *Ergo anima post mortem nihil intelligit*, « Donc l'âme après la mort ne fait plus acte d'intelligence ».

Cette objection, si elle était réellement fondée, entraînerait les conséquences les plus graves. La vie humaine serait une absurdité, puisque l'inconscience totale qui suivrait la mort ne permettrait pas ce rétablissement final de la justice qui constitue bien l'exigence la plus impérieuse de la conscience humaine. Notre vie n'aurait pas de sens. A la lettre, elle ne vaudrait pas la peine de vivre.

Mais l'objection, si impressionnante puisse-t-elle paraître, repose sur un présupposé abusif. Dans notre condition actuelle, la pensée et l'activité volontaire sont conditionnées par l'organisme. De ce fait indéniable, notre objectant tire une conclusion induue lorsqu'il prétend qu'en tout état de choses la pensée et l'activité volontaires seraient impossibles sans l'organisme. A partir d'un semblable « a priori », on aurait pu nier jadis, de manière absolue, toute possibilité future d'un certain nombre d'inventions scientifiques et techniques devenues aujourd'hui familières à notre monde moderne. Je pense en particulier à l'aviation... Pareille mentalité conduirait à nier l'existence de toute vie dans les profondeurs de l'océan... En bonne logique, d'une impossibilité constatée *dans certaines conditions*, on n'a pas le droit de conclure à une impossibilité *absolue*.

La transcendance de l'acte intellectuel prouve la transcendance de l'âme pensante – ou, du moins, radicalement capable de penser –, et a pour corollaire son immortalité. Mais cette âme qui survit au corps doit agir, car il serait impensable qu'un être – surtout un être supérieur comme celui-là – pût continuer d'exister indéfiniment sans agir.

Pour nous rendre compte, dans une certaine mesure, de ce que sera

l'activité de l'âme après la mort, considérons les relations de l'organisme et de l'« idée directrice » qui l'anime. Qui dit *organisme* dit *système d'organes*, ce qui signifie : ensemble « d'instruments », – ensemble, bien sûr, extrêmement complexe d'instruments intimement unis à l'« idée directrice », au principe spécificateur organisateur, que nous appelons « l'âme ». Mais, si uni qu'il soit à l'âme, ce système d'organes est tout de même vraiment un système d'instruments, une « machine » si l'on veut, machine unie à notre moi spirituel de manière substantielle et personnelle, mais machine tout de même en tant que moyen d'exécution.

Un instrument, une machine sont de bons moyens d'activité s'ils fonctionnent normalement. Dans le cas contraire, s'ils ont été détériorés d'une manière ou d'une autre, ils pourront gêner, ou paralyser, ou empêcher totalement l'action. Il pourra même arriver qu'en certaines conditions l'abandon de tel instrument ou de telle machine représente un progrès.

Le cerveau sert l'intelligence, s'il est normal. S'il ne l'est pas, il trouble ou gêne, ou paralyse l'activité intellectuelle. Quand il est détruit, l'homme cesse d'exister en tant que personne complète réalisant pleinement sa définition spécifique. Pourtant l'âme spirituelle, en raison de son essence immatérielle, survit à la dissolution du composé humain. Elle se trouve dans des conditions toutes nouvelles, et son activité dépendra de ces conditions.

Quelles pourront être ces conditions ? – Au sens le plus exact et le plus fort du terme, il s'agit là de « l'autre monde ». Et cependant, si mystérieux soit-il, ce monde de l'au-delà n'échappe pas complètement aux capacités déductives de l'humaine raison.

Pour en savoir quelque chose, un moyen s'offre à nous ; « l'introspection », la considération de notre moi. L'âme humaine a en effet cette faculté de connaître, dans une certaine mesure, ses propres opérations, de les percevoir comme siennes, et, à travers ces opérations de s'atteindre elle-même, de réfléchir sur soi, de connaître obscurément son essence en tant que sujet pensant, sentant, voulant. Connaissance bien obscure... Connaissance très certaine cependant : impossible de douter de ma pensée et de moi-même en tant qu'être pensant !

D'où vient l'imperfection de cette connaissance ? – Elle ne vient pas de l'esprit comme tel, car l'esprit, principe de la pensée, est, par définition même pourrait-on dire, lumineux. Il est par lui-même connaissable, et de fait il se connaît lui-même. Mais pourquoi si peu ?

Cette imperfection vient de l'appui organique sur lequel repose ici-bas tout notre savoir. Nous avons déjà souligné ce conditionnement que le corps impose à l'âme qui lui est unie dans la même substance, dans la même personne humaine. Organes des sens, système nerveux, cerveau, alimentent, en quelque sorte, la pensée en lui fournissant impressions sensorielles et images. Notre corps met ainsi notre intelligence en relation avec ce monde matériel qui est l'objet proportionné à son orientation spécifique. Mais l'opacité de la matière organique empêche l'esprit qui

l'âme de se saisir adéquatement lui-même dans son intelligibilité. La mort, en détruisant le composé humain, situe l'âme dans la condition d'esprit pur, situation anormale du point de vue de sa nature propre, mais situation réelle pourtant. Toujours immédiatement présente à soi-même, elle se saisit et se connaît désormais sans obstacle. Elle se connaît telle qu'elle est, avec ses actes, ses facultés, avec les idées acquises au cours de son pèlerinage terrestre. Elle connaît aussi sa propre valeur morale. Bien loin d'être réduite à l'inconscience, l'âme séparée du corps possède au contraire une conscience incomparablement plus lucide qu'au temps de son union avec le corps.

Ces conclusions, tirées des données de l'observation psychologique, nous renseignent déjà, encore que bien imparfaitement, sur l'activité de l'âme après la mort. Par cette conservation des connaissances intellectuelles acquises, qu'on appelle mémoire intellectuelle, l'âme humaine assure en quelque manière l'immortalité à cette série d'événements cosmiques qu'elle a enregistrés ici-bas. Ainsi la mort ne supprime pas tout à fait le rôle médiateur de l'intelligence humaine.

Par ailleurs, les déductions de la théodicée et de l'éthique, d'accord avec les exigences les plus profondes de la conscience morale, obligent d'admettre que dans cette vie d'outre-tombe l'âme humaine récoltera les fruits de son comportement terrestre. La raison naturelle est incapable de préciser les modalités de cette juste rétribution. Mais elle en souligne vigoureusement la nécessité. Elle peut en outre suggérer la vraisemblance de communications entre la Source de toute lumière, Dieu lui-même, et l'âme séparée, et aussi de relations entre cette âme et d'autres âmes, voire des esprits purs appartenant à d'autres espèces, dont la philosophie peut bien admettre la haute vraisemblance.

En cette question de la vie future – comme en d'autres d'ailleurs – la Révélation chrétienne vient compléter les conclusions de la philosophie. Entre l'immortalité de l'âme prouvée par la raison et la résurrection des corps enseignée par l'Écriture, il n'existe certes aucune opposition, mais bien au contraire harmonie profonde. Suivant la parole de Jésus, Abraham, Isaac et Jacob sont vivants¹ : leur âme est bien vivante, et un jour Dieu, répondant à l'aspiration naturelle de cette âme, l'unira à un corps qui sera bien *leur*. Si mystérieuse et si déconcertante soit-elle, cette résurrection de la chair, que notre foi nous montre comme l'aboutissement de l'Histoire, concilie entre elles, dans une synthèse harmonieuse et supérieure, deux vérités apparemment opposées, et que la saine philosophie affirme avec une égale vigueur : l'âme raisonnable est « la forme » du corps humain, – l'esprit le « νοῦς » de par son essence même est immortel. La personne humaine, provisoirement désagrégée par la mort, sera restaurée dans la résurrection.

¹ Mat., xxii, 32 ; Marc, xii, 26-27 ; Luc, xx, 37-38.

Seule la foi peut nous ouvrir cette dernière perspective. Mais si nous arrivons vraiment à prendre une conscience authentique de notre condition humaine, si nous nous connaissons suffisamment en tant qu'êtres pensants et libres – alors l'affirmation de l'immortalité de notre moi profond devient pour nous l'objet d'une certitude naturelle presque intuitive : la certitude de l'esprit qui perçoit sa permanence à travers le flux du devenir temporel. Bien entendu, cette expérience intègre tout un travail rationnel ; elle aboutit pourtant à nous faire entrevoir ce qu'en définitive nous sommes. Connaissance « nocturne », mais irréfragable en soi, et fondamentale du point de vue moral et social, en ce qui concerne la notion de la personne humaine, de ses droits et de ses devoirs. Avec l'affirmation de Dieu, Cause première, Loi suprême et Fin ultime, nous avons ici, objectivement parlant, la base indispensable de tout véritable « personnalisme communautaire », c'est-à-dire de toute civilisation authentiquement humaine.

FR. LÉON-JOSEPH MOREAU, O.P. ¹

¹ Dieu vient de rappeler à lui ce fidèle ami de *Nova et Vetera*.

Bibliographies

PIERRE-HENRI SIMON : *Le Jardin et la Ville*, Editions du Seuil, Paris, 1962.

Le jardin des lettres, pour P. H. Simon, n'est pas un espace clos à distance de la ville où se déroule l'action. L'écrivain ne saurait vivre longtemps dans l'euphorie d'une solitude que peuple la seule imagination, d'un silence que charment les seules voix de son désir. Dans sa retraite, il n'oublie pas les soucis des hommes et il est capable quand il le faut, de les rejoindre pour prendre part à leurs luttes et à leurs misères. Ce que défend P. H. Simon, sans dogmatisme buté, avec un sens juste de l'histoire, c'est un humanisme largement ouvert sur la vie, une conception généreuse de l'homme que la littérature – toute culture – se doit de promouvoir, d'illustrer sans truquage et non pas de défaire. D'où sa défiance à l'égard de méthodes d'investigation et d'explication empruntées à la psychanalyse – laquelle semble ignorer souvent que « si le génie n'est pas le sens commun, il est encore éminemment le bon sens », que si « l'équilibre n'est pas toujours à l'origine du chef-d'œuvre, il est à son sommet » ; son antipathie envers les formes extrêmes de l'irrationalisme moderne, lesquelles tendent à « ôter à l'homme la confiance dans sa nature raisonnable et dans son destin personnel » ; son scepticisme quant à la viabilité, l'efficacité d'une poésie renonçant « au mode supérieur de l'être qui est intelligence et amour » ; sa conviction que systèmes de pensée ou œuvres d'art doivent être critiqués par rapport à des idées et à des formes, comme participant à « l'ordre transcendant des valeurs » et que c'est à l'esprit de juger ce qui, traversant les obscurités plus ou moins épaisses de l'inconscient, s'est élevé au jour de l'esprit.

Critique engagée dans une plaidoirie en faveur de la littérature engagée ? L'auteur n'en disconvient pas – à condition, sans

doute, que soit levée l'équivoque qui pèse sur les mots. Les œuvres littéraires ne le sont pas toutes au même titre ; les moyens et les fins, les exigences, changent, régulièrement, avec les genres. D'autre part, il est abusif de confondre l'engagement d'une foi religieuse ou métaphysique avec l'inscription à un parti politique. C'est d'un autre ordre. Aux écrivains adversaires prétendus de tout engagement l'on fera remarquer valablement que « dans un monde qui tend toujours davantage à laïciser ses institutions, mais où l'obsession de sacré sourd de toutes parts, tout se passe comme si les écrivains exerçaient désormais un magistère spirituel, une cléricature sans Eglise » (p. 175). P. H. Simon a le mérite de prendre, sans présomption mais franchement, fermement, ses responsabilités. Ses lecteurs, même ceux qu'enchantent une poésie crépusculaire et ceux qu'intéressent le côté nocturne de l'esprit et ses manifestations – pourvu qu'ils ne soient pas dupes de prétentieux enfantillages, ou aient renoncé à la folle aventure dans les ténèbres – tous ses lecteurs apprécieront la vertu roborative de son nouveau livre, l'air salubre de l'intellectualisme que l'on y respire. Parmi d'autres, les pages sur Pascal sont, nous semble-t-il, une judicieuse mise au point (contre Goldmann surtout). F. B.

GILBERT MAIRE : *Les Instants Privilegiés*, Préface de Jean Guittou, de l'Académie française, Paris (Aubier), s. d., Coll. « Philosophie de l'Esprit ».

L'étude de G. M. se situe aux confins de la littérature et de la philosophie, en ces régions idéales où l'introspection et les témoignages poétiques ou romanesques offrent des matériaux à la réflexion méthodique. Partant d'une page des *Paradis Artificiels*, passant par Balzac, Stendhal, Fromentin, etc. elle aboutit à Sartre (*La Nausée*) de qui le for-

malisme intellectuel est critiqué à l'aide principalement du réalisme intuitiviste de Bergson. L'on regrettera que des difficultés d'ordre matériel ait empêché l'auteur d'apporter à son étude le complément plus purement philosophique qu'il projetait. Il y eût, sans doute, serré de plus près, approfondi le sens d'une expression qui s'applique à des expériences malaisément réductibles à l'unité qui même, à la limite, est impossible à « objectiver ».

L'on peut dire cependant, selon l'auteur et les exemples de son choix (choix forcément restreint, à notre sens, inégalement heureux), que le *privilegé* de certains instants est de connaître une transfiguration merveilleuse de la perception ; consécutif, un renouvellement de la pensée, un éveil ou une intensification de la sympathie qui lie à un être, voire à des choses. L'instant privilégié amène le bénéficiaire à la contemplation et à l'action, contemplation de l'« objet aimé », action créatrice variable (un enfant ou un poème...) mais aussi perception, si vague qu'on la suppose, d'un *au-delà* et de son attrait, préexistant d'ailleurs à tout attachement particulier, tendant à le faire oublier, à dispenser de toute activité spécifique au profit d'une intuition de l'ordre universel et d'un amour désincarné.

L'auteur rejette naturellement le pansexualisme de Freud, la parité et l'équivalence du désir charnel et de l'amour. Courageusement inactuel, il relève la haute signification vitale de la pudeur et de la fidélité (pp. 110-113). Le plaisir artistique, pareillement ne saurait s'absorber dans le plaisir sensuel qu'apportent le son, la forme et la couleur. Le sentiment esthétique comme le sentiment amoureux va au-delà du but concret immédiatement offert, « nous incite à remonter jusqu'à la source » d'un élan sympathique afin d'« en retrouver la direction véritable ».

L'instant privilégié – n'est qu'un instant, c'est-à-dire que l'émotion, la connaissance, la puissance qu'il procure sont passagères, fugitives, suivies, de ce fait, de déception, de tristesse, de mélancolie... A dire vrai, cependant, il ne porte des fruits que dans la maturation des heures et des jours. C'est le stériliser, l'enfermer dans la « négativité » que de refuser les changements, impliqués dans le temps. Le souhait formulé par l'élégiaque l'égare : le temps ne saurait suspendre son vol sans que se perde la vertu créatrice. Il faut accepter qu'il passe, et nous avec lui,

condition d'une croissance – d'un mouvement vers une transcendance qui est notre véritable Orient.

Nous voudrions ne pas raidir, alourdir la libre démarche de l'auteur, ne le pas pousser surtout hors des limites où, délibérément, il s'arrête. Son examen ne va pas jusqu'à l'expérience proprement religieuse, à plus forte raison jusqu'aux états mystiques. C'est parmi les poèmes et les romans qu'il est demeuré, lisant les uns et les autres non seulement en psychologue, en moraliste délicat, mais aussi en homme de goût. Tout l'intérêt qu'il porte au *Lys dans la Vallée* ne l'empêche pas de regretter les phrases emphatiques, les comparaisons déplorables de Balzac. Avec une vivacité justifiée il reprochera à toute une esthétique moderne, à Sartre et consorts, de « semer leurs œuvres d'inutiles et laborieuses grossièretés », de se complaire en des détails répugnants qui n'inspireraient que du dégoût si derrière « les fanfaronnades d'exhibitionisme » la découverte de « sincérités douloureuses » ne faisait éprouver de la pitié. En revanche, quel pur plaisir à lire Nerval qui reçut « cette grâce de délirer dans le meilleur langage et de ne jamais systématiser son délire que dans les formes classiques du discours ».

F. B.

GIUSEPPE AGOSTINO ROGGERONE : *Le Idee di Gian Giacomo Rousseau*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova. (Milano, s. d. [1961]).

Les idées de Rousseau sont l'expression de son tempérament, de sa sensibilité, de ses expériences, non de sa seule raison ; elles se développent selon « une dialectique concrète » (Gilson), « une logique de la vie morale » (Blondel). Aussi convient-il de les élucider en se reportant à la biographie et à l'histoire et sans prétendre à une systématisation abstraite qui serait ici un pur artifice. Telle est l'intention de M. Roggerone qui présente son livre comme une synthèse des résultats obtenus par les récents travaux tant suisses que français. Nous lui savons gré de mentionner aussi de nombreux travaux italiens, généralement ignorés de ce côté-ci des Alpes – et surtout de garder, ordinairement, son indépendance et sa liberté d'interprétation.

En s'appuyant sur le texte souvent cité des *Confessions* (au livre IX : « j'avais vu que tout tenoit radicalement à la politique... »), M. Roggerone estime que le problème poli-

tique est fondamental pour Rousseau. En conséquence, il nous conduit des origines psychologiques du problème à sa solution en l'idée d'un Etat de droit (*Lo Stato di Diritto*) en passant par les questions et idées intermédiaires qui toutes, d'un lien plus ou moins étroit, s'y rattachent (Nature et Histoire – Amour et Mariage – Education et Religion). Un dernier chapitre insiste sur la difficulté de définir la position rousseauiste en recourant aux catégories traditionnelles (individualisme, collectivisme, rationalisme, mysticisme, etc.), d'interpréter une pensée dont le plus souvent, des philosophes donnant l'exemple, on ne saisit qu'un aspect, alors que la diversité de ses aspects en constitue l'originalité, et son refus d'être coupée de l'action, de la vie, le plus sûr mérite.

L'on appréciera l'impartialité, la probité de l'histoire qui s'applique à reconnaître sous la formule paradoxale – et sans négliger jamais les textes – l'idée plus exacte, à effacer ou réduire des contradictions apparentes par l'examen sagace des termes, sans dissimuler, bien sûr, les défauts de jugement, les hiatus de la démonstration. L'on hésitera peut-être cependant à mettre comme lui en contradiction *Le Contrat social* et l'article *Economie politique*, article où Jean-Jacques oppose nettement la famille (institution naturelle) et la Société politique (institution conventionnelle) tandis que selon le *Contrat* (livre I, ch. II), la famille est « le premier modèle des sociétés politiques ». A dire vrai, l'hypothétique concessive (la famille si l'on veut...) qui n'est pas transcrite par M. Roggerone ne saurait être négligée qui réduit à peu de chose l'analogie ; les contextes achèvent de défaire la contradiction. Peut-être aussi une analyse plus poussée arriverait-elle à rompre le cercle vicieux qu'il relève aux passages où Rousseau établit le rapport de la justice à la volonté générale et où tour à tour, semble-t-il, celle-ci est considérée comme créatrice de celle-là, et sa créature. Effectivement, usant d'un vocabulaire équivoque, Jean-Jacques induit son lecteur à se méprendre sur ses idées qui ne sont que le reflet de ses sentiments plus profonds, lesquels sont moins sujets à méprise.

Quoi qu'il en soit de ces remarques, il y aura profit certain à tenir compte des analyses et des commentaires de M. Roggerone comme de certains rapprochements qu'il propose (entre autres avec Machiavel et Saint-Evremond).

F. B.

CLAIRE LUCQUES : *Le poids du monde : Rilke et Sorge*, Ed. Beauchesne, Paris, 1962, 254 pages.

Claire Lucques présente une analyse pénétrante du destin de ces deux grands poètes, si différents, si attachants l'un et l'autre. R. J. Sorge, le poète allemand mort à l'âge de 24 ans, est une âme de feu qui ne peut vivre et s'épanouir totalement que dans la lumière venue d'En-haut : *Jadis, quand les cieux dont je vivais étaient ceux de l'univers cosmique, et que – sans Dieu ni Christ – j'implorais des étoiles, qui brillent éternellement, l'aide et la lumière, mon cri atteignit le Père, l'invisible ; alors il ouvrit, alors il ouvrit la porte, et en une seconde de conversion pleine de grâces je reconnus le Christ*. Et son œuvre sera chant de certitude et de louange, toute droite et brûlante comme une flamme. Le 1^{er} octobre 1913, il rencontre à Munich Rainer-Maria Rilke dont il avait lu le Livre d'Heures. De cette entrevue naîtront une amitié et une correspondance dont seules les lettres de Rilke nous sont parvenues. Rilke a seize ans de plus que Sorge. Cette âme qui se dit, qui se veut non chrétienne a toujours été tourmentée par le problème du rapport entre la poésie et la sainteté. La sainteté lui apparaît comme la frontière supérieure de la poésie. Dans la foi chrétienne, Rilke voit comme une restriction de sa mission de poète qu'il veut assumer dans sa totalité. Car, pense-t-il, ce que l'on croit peut stériliser ce que l'on sent. Le poète, porteur du monde, trait d'union entre le visible et l'invisible, suit une voie parallèle à celle de la sainteté. A sa manière, il doit refaire lentement le long chemin qui nous sépare de Dieu. Chemin du silence, de l'angoisse, de la solitude acceptés avec une grandeur et une patience infinies. Rilke repousse tout ce qui pourrait troubler sa vérité intérieure. Ainsi la psychanalyse qui viendrait corriger son âme à l'encre rouge, et qui en chassant les démons risque de chasser aussi les anges. En commun avec Sorge, il a de son art l'idée la plus haute. Et au carrefour où ils se rencontrent, un grand saint qu'ils aiment tous deux profondément les couvre de son ombre : Saint François d'Assise. Mais pour Rilke, la forme de vie d'un saint François est impossible aujourd'hui. *La véritable pauvreté*, écrit-il, *il faut l'enfanter à nouveau du fond de l'âme, et peut-être ne sera-t-elle pas du tout franciscaine*. Que sera-t-elle donc ? Peut-être la pauvreté aujourd'hui

est-elle avant tout une pauvreté spirituelle, identifiée à une exigence de vérité. Pour Rilke, la vérité de notre monde bouleversé par les techniques modernes est toute tissée de malentendus. Ainsi, écrit Claire Lucques, « la pauvreté de notre époque ne consisterait-elle donc pas à vivre dans la contradiction impure, toujours intenable, par rapport à ce monde, et à faire de cette contradiction sans cesse renouvelée une source de poésie ? Alors cette pauvreté nouvelle ne serait-elle pas la découverte d'un style poétique de la vie où s'apaiserait le conflit du renoncement et du consentement à la terre ? » C'est dans la fidélité humble, émouvante – et souvent combien difficile – au pur désir de vérité, que Rilke donne la main, par-dessus les siècles, au Poverello d'Assise. A. P.

ARTÉMIS CALAME : *Variations sur un thème d'amour*, poèmes, 41 pages, 1962. *Aux jours d'hier et d'aujourd'hui*, poèmes, 61 pages, 1962. Editions Perret-Gentil, Genève.

Ces deux recueils de poèmes ont paru presque simultanément, et c'est là déjà un signe de l'abondance, de la continuité d'une création poétique dans un pays où l'on est en général lent à dire. A. Calame a le don de tout exprimer spontanément en poésie, sans effort, dans un style qui exclut toute mièvrerie. Peut-être la forme un peu fixe – souvent le sonnet – employée dans les *Variations* confère-t-elle aux vers une allure parfois solennelle et un mouvement rythmique trop prisonnier de sa propre cadence. Cela n'empêche pas cependant certaines réussites :

Qu'on nous laisse le temps de faire un beau voyage
Qu'on nous laisse passer la filière de l'âge
Ensemble et préparer sans fièvre et sans heurt
Le visage qu'il faut porter lorsque l'on meurt.

L'impression dominante, c'est la joie et la lumière d'un profond amour vécu :

Vous m'avez dit : votre visage
Est devenu si important.
Il est dans certains paysages
Et dans les feux que j'aime tant.

Le second recueil offre une variété de formes beaucoup plus grande. On sent que le poète a désormais acquis une indépen-

dance qui lui permet de se mouvoir en poésie comme un oiseau dans l'air. Mélodie égale et douce comme l'eau qui coule :

Rhône qui coule sous les ponts
Lumière à l'eau entremêlée,
Rhône qui vient de la vallée,
Tu es douceur et passion.

Tu es mon rêve qui s'en va
Et qui invente mes voyages
En bleus et jaunes paysages
Sur l'horizon léger et bas.

Parfois tu cours avec ferveur
Et l'air autour en est fraîchi
Tu es couleur, chant et magie
Quand tu fais signe aux vendangeurs.

Mais quand il le faut, le chant se libère de toutes les entraves et devient d'une grande souplesse :

Et puis que vienne enfin cette aube
Où l'on se meurt
Parce que la foi et parce que l'amour
Ont fait sauter
Le cœur.

Dans le poème « J'aime la route », le vers semble se faire lui-même chemin, il s'étire jusqu'à l'infini, coloré, plein, tout emporté dans une sorte de grand mouvement sauvage :

O forêt de rousse poésie en marche entre deux nuages
O fleuve de sang bleu et nourricier surpris dans le destin de sa beauté
O blancheur des chemins pour les fourmis,
mes frères éphémères...

Et il faut encore relever les poèmes de la fin du recueil, où sous une forme badine que nous aimons rencontrer dans la poésie d'A. Calame, s'expriment une vérité grave, une pudique nostalgie :

Car si la lune s'échappait
Vers les amours d'une autre terre
Plus entière,
Toutes nos mers
La douce avec l'amère,
Se mêleraient
Et toute l'ombre de nos ciels
Hivernerait dans notre nuit
Et le soleil en sa colère
N'éclairerait que nos misères.

Deux beaux recueils, où l'on voit à chaque instant le fond de l'eau. A. P.

RAISSA MARITAIN : *Notes sur le Pater*, Desclée De Brouwer, Paris, 1962, 164 pages.

Notes que Raïssa Maritain avait écrites pour les Petits Frères de Jésus et que Jacques Maritain a réunies en les complétant soit par certaines citations, soit par quelques additions qu'un signe typographique spécial distingue du texte de l'auteur.

1. « Par bien des traits les formules du Pater ressemblent à certaines formules de la prière juive et apparaissent comme dérivées de celles-ci. Mais en puisant dans le trésor de la tradition de son peuple Jésus a transfiguré ce qu'il en tirait. En dépit de la ressemblance matérielle il reste une distance infinie entre le Pater et la prière juive. L'Esprit a tout renouvelé et surélevé. Non seulement tout le Pater est délivré de la moindre accrescence ou superfluité humaine et divinement réduit à l'essentiel, comme un or miraculeusement purifié, non seulement sa brièveté fait contraste avec les longueurs (si belles qu'elles soient, mais que les pierrieres de nos mots font trop lourdes) des bénédictions de la prière juive, mais aussi et surtout, l'universalité du royaume spirituel et de la Paternité divine en a éliminé tout élément de particularisme national. L'adjuration si instante et si touchante des Juifs en faveur d'Israël a disparu... », p. 16.

2. « En disant *Que votre règne arrive...* c'est cet accomplissement progressif de l'œuvre corédemptrice que nous demandons... Et nous demandons secondairement que dans l'ordre temporel lui-même et tout ce qui relève de son domaine, la lutte qui se poursuit d'âge en âge contre la servitude, la misère et la souffrance des hommes, l'effort vers la justice, l'amitié civique, le respect de la dignité de la personne gagnent constamment du terrain... Le royaume de Dieu pleinement consommé arrivera au-delà de l'histoire, avec la terre nouvelle et les cieux nouveaux... Il reste que tout le long de l'histoire, tant qu'il y aura des âmes immortelles courbées sous des conditions de vie inhumaines il ne peut pas y avoir de repos pour le chrétien ; il reste que, par un corollaire de sa vocation surnaturelle, la mission temporelle du chrétien l'engage à travailler d'une manière ou d'une autre au bien commun de l'humanité sur terre, et au maintien de l'espoir temporel des hommes en l'Évangile. Il reste que pour autant que

les transformations du monde se feront d'une façon véritablement bienfaisante à l'homme et véritablement libératrice, elles seront d'une part comme une réfraction, dans le monde temporel, des vertus et des grâces du Royaume de Dieu pérégrinant ici-bas, et d'autre part comme une préfiguration lointaine, dans les énigmes et les mots de notre condition charnelle, du Royaume de Dieu dans la gloire du siècle à venir », p. 12.

3. « En demandant notre pain quotidien c'est une espèce de faveur que nous demandons, une chose que nous ne sommes pas sûrs d'avoir, car elle ne nous est pas assurée par la nature. Et s'il arrive que par chance elle nous soit assurée pour aujourd'hui, nous demandons encore cette faveur comme des mendiants et des indigents, pour tous ceux qui n'ont pas aujourd'hui leur suffisance.

« Que beaucoup ne l'aient pas, cela n'est que trop vrai. Et Jésus n'aime pas cela, son Père non plus. La cause lointaine en est la faute d'Adam. Mais il y a des causes prochaines ; il semble que la responsabilité des autres hommes et de la grande communauté humaine ait une sérieuse part dans l'affaire, au moins par omission. S'il y avait moins de guerres, moins de soif d'asservir ou d'exploiter autrui, moins d'égoïsmes nationaux, d'égoïsmes de caste ou d'égoïsmes de classe, si l'homme se souciait davantage de son prochain, et voulait vraiment rassembler pour le bien commun de l'espèce humaine les ressources dont, spécialement de nos jours, lui et sa science disposent, et qu'il emploie pour la menace mutuelle et la destruction, il y aurait sur la terre moins de populations qui n'ont pas le pain de leur suffisance et moins d'enfants qui périssent ou sont incurablement débilités par le manque de nourriture.

« C'est avec beaucoup de crainte qu'on touche là au mystère de l'universelle solidarité. On se demande en tremblant quels obstacles l'homme au cours de son histoire (ou faut-il dire sa préhistoire encore ?) a dressés et dresse contre l'Évangile. Il a été dit qu'à ceux qui cherchent d'abord le royaume de Dieu tout le reste sera donné par surcroît. Faut-il croire que par l'effet de conditions que plus d'amour et plus de justice auraient empêchées il est des hommes trop courbés par le malheur pour avoir gardé même la possibilité de chercher d'abord le royaume des cieux ? Alors ce royaume que non par leur faute ils n'ont

pas cherché, en lequel non par leur faute ils n'ont pas espéré, n'est-ce pas lui qui les cherchera, et qui les attend à la porte, quand ils quitteront un monde qui a méconnu en eux l'image de Dieu ? Quant à l'histoire terrestre, elle apprend chaque jour à ses dépens qu'on ne se moque pas de Dieu (Gal., VI, 7), mais elle ne comprend pas ce qu'elle apprend », pp. 98-100.

Des lignes comme celles-là montrent la qualité d'élévation de ce précieux petit livre.

Charles Journet

JEAN-PIERRE DE CAUSSADE : *Lettres spirituelles*, texte établi et présenté par Michel Olphe-Galliard, S.J., Coll. « Christus », Paris, Desclée De Brouwer, 1962, 322 pages.

« Du P. de Caussade (1675-1754), je ne saurais me séparer. C'est l'ami de toutes les heures, mon flambeau et, au besoin, mon bouclier. Que de fois, dans les passes difficiles, ne me suis-je pas approprié son esprit et, sans toujours le dire, sans y penser même, jusqu'à ses mots ». Ainsi parle H. Bremond en tête de son édition du livre paradoxal où le P. de C. entend « tirer des propres écrits de Bossuet contre Fénelon une défense et une exaltation des mystiques » et rapprocher ainsi les deux prélats.

Le P. Olphe-Galliard nous donne ici, « dans un ordre entièrement nouveau », les 90 premières *Lettres* du P. de C., en indiquant leurs destinataires, et en les accompagnant d'une sorte de commentaire perpétuel. Dans sa savante préface, il relève la dépendance de Caussade par rapport à Fénelon, et par-delà surtout à saint François de Sales, à sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, ce qui ne compromet d'aucune manière son « orthodoxie ignatienne ».

On rencontre dès ces premières *Lettres* des pages qui sont par la profondeur et le style au niveau de ce qu'écrira le P. de C. sur *l'Abandon à la divine Providence*.

« Je voudrais pouvoir crier partout : Abandon, abandon !... Parce que la grandeur de Dieu, son souverain domaine, demandent que tout plie, que tout soit abattu, humilié, rampant, et comme anéanti devant cette suprême majesté et grandeur qui absorbe tout, qui engloutit tout, ou plutôt qui seule est tout, puisque tout est sorti de l'abîme et du sein de la divinité par la création...

Lorsqu'on marche devant Dieu dans ces sentiments et dans cette disposition intérieure voilà ce que l'Écriture appelle *marcher dans la justice, dans la sainteté et dans la vérité*. Hors de cet état, ce n'est qu'injustice et que mensonge envers Dieu ; injustice, lui retenant et lui dérobant toujours quelque chose ; mensonge, nous flattant nous-mêmes et nous appropriant ce qui ne peut jamais nous appartenir... », p. 269.

Et voici l'*Acte d'abandon* qui nous est donné dans l'*Introduction* : « Que m'arrivera-t-il aujourd'hui, ô mon Dieu, je n'en sais rien. Ce que je sais, c'est qu'il ne m'arrivera rien que vous n'ayez prévu et voulu de toute éternité. Cela me suffit, ô mon Dieu, j'adore vos desseins impénétrables, je m'y sou mets, je vous fais un sacrifice de tout, je l'unis au sacrifice d'un Dieu qui est mon Sauveur, et par ses mérites infinis je vous demande la patience et la parfaite soumission d'esprit et de cœur », p. 31.

Charles Journet

ANGELUS WALZ, O.P. : *Saint Thomas d'Aquin*, adaptation française par Paul Novarina, Edit. Béatrice Nauwelaerts, Paris, 246 pages.

« La biographie la plus exacte du saint Docteur est aujourd'hui celle du P. Walz » (van Steenberghe). Le lecteur trouvera ici plus qu'une traduction de son *Thomas von Aquin* : une véritable synthèse des travaux historiques du P. Walz, qui a guidé ce travail et revu personnellement ce texte. On suit saint Thomas depuis le lieu de sa naissance, dans ses déplacements au Mont-Cassin, Naples, Cologne, Paris, Orvieto, Rome, Viterbe, jusqu'à sa mort, en signalant non seulement les dates de composition et de publication de ses œuvres, mais encore, cela est précieux, les points de doctrine qui s'y trouvent particulièrement approfondis. Relevons quelques traits au passage :

« On ne cesse de présenter Albert comme maître de Thomas... Mais si l'on pense à la précocité de Thomas et aux nombreuses oppositions doctrinales entre Albert et lui, on inclinera à juger que l'orientation intellectuelle de l'Aquinat ne s'est pas faite à Cologne, mais à Naples. Les quatre années qu'il a passées dans cette université l'ont attaché une fois pour toutes à Aristote. L'influence que le Maître de Cologne a pu exercer sur lui n'a pu que renforcer cette

tendance. Cependant Thomas doit à Albert d'avoir connu, par Denys, l'univers de Platon », p. 70.

Dès son *Commentaire sur les Sentences*, à Paris, ce bachelier de 30 ans crée « le premier traité de théologie morale ». L'*Ethique* d'Aristote y pénètre d'une manière saisissante, mais la morale y prend une orientation surnaturelle. Sa volonté de fuir la routine n'échappa pas aux contemporains. « Mais la présentation discrète et irénique qu'il donna à sa doctrine voilà, au début, l'étendue de ses innovations. Jusqu'à la fin de sa vie, il restera fidèle à ses premières options, sur toutes les questions capitales du moins. Chez lui rien de semblable à l'évolution considérable qu'ont connue certains hommes comme Augustin », p. 87.

« L'article 2 du 1^{er} quodlibet – réplique achevée de l'article 4 du 9^e quodlibet – contient ce qu'il a écrit de plus clair sur la filiation du Christ et constitue la perle de sa doctrine de la relation », p. 103.

On doit lire le *De hebdomadibus* si l'on désire connaître l'opinion de Thomas lui-même sur la distinction de l'essence et de l'existence, p. 103.

Les recherches sur le miracle de Bolsène et sur la part prise par Thomas dans la rédaction de l'Office du Corpus Domini demeurent toujours ouvertes et, selon des travaux récents, l'histoire de cet Office est à reprendre, p. 125.

Sur la nature de la *Somme contre les Gentils* l'auteur se range à la thèse du P. Gauthier (voir *Nova*, 1962, p. 232), p. 126.

« Les 400 pages de format petit in-octavo du commentaire de Thomas sur le *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys renferment des trésors. Son génie ne les a-t-il pas plutôt fournis que découverts ?... Jusqu'à ces derniers temps et d'une manière injustifiable, on n'a pas pris en considération ces commentaires, ni par conséquent, l'influence de Platon sur sa pensée... Tout cela montre la pénétration d'un esprit qui arrive à découvrir partout des éléments de vérité. Car Thomas ne se souciait que de la vérité. Aristote ne l'intéressait que dans la mesure où il lui paraissait s'approcher, plus que tout autre, de la vérité naturelle. Il ne voulait adhérer à aucun système, pas même à l'aristotélisme. De même, il ne se proposait pas de connaître seulement l'histoire de la philosophie ; il voulait atteindre la vérité en ce qu'elle a d'éternel, selon sa maxime : *L'étude de la philosophie n'est pas destinée à nous apprendre*

ce que les hommes ont pensé, mais ce qu'il en est réellement de la vérité. Par amour de cette vérité, il n'hésitait pas, quand c'était nécessaire, à s'écarter d'Augustin, à contredire Albert, à s'opposer, modestement mais fermement, à l'ensemble des professeurs parisiens... *On rend à quelqu'un le plus grand des services quand on le fait passer de l'erreur à la vérité* », p. 133.

L'exposition du *Compendium* « n'est pas uniforme ; à mesure qu'elle avance, elle progresse en abondance et en valeur, au point que certaines questions y sont traitées mieux que dans les œuvres majeures », p. 139.

Le *De potentia* « mérite tous les éloges : en étendue il atteint la moitié du *De veritate* ; en profondeur aucun ouvrage de Thomas ne le surpasse. Beaucoup plus riche que le titre ne le laisse supposer, il traite de la création, du miracle et de la Sainte Trinité. La 10^e question, en particulier, fournit sur les processions divines la plus vive lumière que l'on possède », p. 140.

Les dernières pages sur le séjour de saint Thomas à Naples, et sur le voyage qui devait le conduire au Concile de Lyon, et au cours duquel la mort vint le visiter, sont émouvantes. La table finale des écrits de saint Thomas est précieuse.

Charles Journet

Sources de la vie spirituelle, Documents pontificaux concernant la vie spirituelle, Editions Saint-Paul, Fribourg, 1961.

Ce deuxième tome, annoncé par les RR. PP. Cattin et Conus, et préparé par R.-L. Oechslin, tous de l'Ordre des Prêcheurs, comprend les documents publiés depuis 1951 jusqu'à la fin du règne de Pie XII.

« On a cherché à soigner particulièrement la traduction. Tout en utilisant les diverses traductions antérieures, nous les avons revues. Certaines d'entre elles inexactes ou lacunaires, voire erronées, ont été complètement remaniées... L'amélioration la plus considérable concerne l'index analytique. On l'a enrichi de nombreux termes ; on y a ajouté de nouvelles références au tome premier. » Cet index analytique, disposé sur deux colonnes, couvre près de cent pages.

C'est une sécurité de savoir ce volume présenté par le R. P. Oechslin, spécialiste de l'histoire des doctrines spirituelles et qui a donné au *Dictionnaire de Spiritualité* d'importantes études.

Peut-être serait-il préférable de rendre le mot *subsistentia*, quand il désigne une personne divine, par ex. au N° 3028, en l'orthographiant « subsistence » plutôt que « subsistance ».

Au N° 3027, les mots « au moins psychologiquement » figuraient, il est vrai, dans l'édition primitive donnée par l'*Osservatore Romano*. Mais ils ont été rayés dans l'édition officielle des AAS 1951, p. 638. On peut lire sur ce point Dom H. M. Diepen, *La théologie de l'Emmanuel*, Paris, 1960, pp. 264-265.

L'ouvrage, — divisé en 7 livres concernant : le Saint-Esprit, le Christ, la Vierge, l'Eglise, l'organisme de notre vie spirituelle, les états de vie, les modèles — est parfaitement édité.

Charles Journet.

KAROL GORSKI : *De la piété à la mystique, Esquisse d'une histoire de la spiritualité en Pologne*, 966-1795, Université catholique de Lublin, 1962.

L'ouvrage écrit en polonais, est suivi d'un résumé en français, pp. 212-221. Il renferme le résultat de longues et patientes recherches du professeur Karol Gorski : « Les sources dont l'auteur s'est servi se trouvent pour la plupart dans les sections des manuscrits des bibliothèques, dans les archives ecclésiastiques et dans celles d'Etat. Ce ne sont que des épaves sauvées de tant de guerres et de cataclysmes. Il ne semble donc pas possible, vu le petit nombre de documents, qu'on puisse jamais écrire, pour cette période historique en Pologne (X-XVIII^e s.) un travail pareil à la grande œuvre de Bremond. Ce sera sûrement possible pour les XIX^e-XX^e siècles. Il a fallu donc adopter un autre schéma, rapproché du point de vue de la méthode, plutôt de l'œuvre de Pourrat ».

La reine Hedwige d'Anjou († 1939) fonda l'Université de Cracovie devenue non seulement un foyer de science, mais encore de vie spirituelle. La *Devotio moderna* sera représentée par saint Jean de Kanty († 1473).

Le Concile de Trente marque une renaissance de la spiritualité catholique en Pologne. La spiritualité espagnole y devient prépondérante. Elle est représentée surtout par trois Ordres : la Société de Jésus, les Bénédictines de la congrégation de Chelnino, les Carmes et Carmélites déchaux.

« Vers le milieu du XVII^e siècle apparurent les premiers signes de la crise de la réforme tridentine — avant même les guerres contre les Cosaques à partir desquelles commença la décadence de la Pologne. L'esprit de classe atteignit jusqu'aux carmes et carmélites, parmi lesquels on entendait les opinions que les disputes monastiques devaient être réservées aux seuls nobles, ou bien qu'on ne devrait admettre chez les carmélites déchaussées, que des membres de la noblesse. Le niveau des écoles jésuites s'abaissa. On peut remarquer une décadence visible de l'esprit de charité, qui se manifestait dans le fait d'abandonner les malades pendant les épidémies, et dans le manque de justice dans les relations entre seigneurs et paysans. »

La crise atteignit son point culminant sous l'invasion suédoise (1655). Vers la deuxième moitié du XVII^e s., victoire du « catholicisme politique » « avec ses traits négatifs : religiosité superficielle, intolérance, oppression des paysans ».

Le livre s'arrête au 3^e partage de la Pologne. Un renouveau spirituel ne devait commencer qu'après 1830.

Ces quelques traits suffiront à donner l'idée de l'immense effort de recherches entrepris par Karol Gorski, et aussi de l'esprit lucide et profondément chrétien dans lequel son livre est composé.

Charles Journet

NOVA ET VETERA

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

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin Cottier, O. P., avenue Saint-Paul 6, Grange-Canal (Genève).

Edition et administration : Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, Genève.

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

* * *

Conditions d'abonnement (Suisse et étranger) :

Abonnement annuel ordinaire : Fr. 12.—

Abonnement de soutien : » 15.—

Le numéro : » 3.—

Pour la France : Abonnement annuel N. F. 14.—

Le numéro : » 3.75

Compte de chèques postaux : Paris 18.509.59
(Revue *Nova et Vetera*)

* * *

Les abonnements sont annuels et partent toujours du No 1 de l'année en cours.

* * *

Publié avec l'aide du Fonds national suisse de la recherche scientifique.