

L. S. Lellmann

**REVUE CATHOLIQUE
POUR LA SUISSE ROMANDE**



VI^{me} ANNÉE - N° 3 - JUILLET-SEPT. 1931
EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG

SOMMAIRE DU N° 3 :

DOM GAJARD, O.S.B.,
Maître de chœur à l'Abbaye
de Solesmes

BENOIT LAVAUD, O.P.,
Professeur à l'Université
de Fribourg

CHARLES JOURNET

MARCEL MALCOR

CHARLES JOURNET

CHARLES JOURNET

ALEXANDRE CINGRIA

FRED FAY

BIBLIOGRAPHIES

Musique grégorienne . . . 209

*La mystique dans le mou-
vement catholique con-
temporain* 225

*Note sur le Décalogue, Cal-
vin, les Images* 252

*L'Economie contempo-
raine : Le crédit ou
l'« usure »* 265

L'argument du martyr . 285

Chronique de Philosophie :
I. La finalité dans Aris-
tote — II. Finalité et
Evolution. — III. La
finalité en biologie. —
IV. Les destinées de l'u-
nivers 301

*Reproduction de deux ta-
bleaux :*
Saint Thomas d'Aquin
Madone 217

Reproduction d'un bois :
Vieilles Tours 251

*tiré du très bel album FRIBOURG —
presque épuisé, dont la publication coïn-
cide avec les fêtes du 450^e anniversaire
de l'entrée de Fribourg dans la Confé-
dération — texte de Gonzague de REY-
NOLD, sept bois gravés de Fred FAY,
Edition du Portique, Fragnière Frères.*

. 321

Conditions d'abonnement :

Abonnement annuel (Suisse et Etranger) Fr. 9.—

Prix du numéro » 3.—

S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg

Compte de chèques: II a 20. Téléphone: 2.12



MUSIQUE GRÉGORIENNE¹

LE chant grégorien est tout entier au service de la prière ; il a été conçu tout entier en fonction de la prière ; il n'a qu'un objet : la prière, le commerce intime de l'âme avec Dieu. C'est sous cet angle qu'il faut absolument l'envisager sous peine de ne le pas comprendre.

Le snobisme n'a rien à voir ici, pas plus que l'archaïsme ou la fantaisie. C'est pourquoi sans doute ceux qui l'abordent en profanes, en musiciens purs, en esthètes avides d'émotions, ne le comprennent pas, le défigurent ; et, voulant lui faire dire ce que, par sa constitution même, il ne peut pas dire, en arrivent inconsciemment à le travestir et à l'empêcher d'apparaître ce qu'il est. (C'est l'explication de bien des échecs !) Le chant grégorien est foncièrement, radicalement religieux, un acte de religion, de culte religieux.

Ce n'est même pas assez dire. Car en dehors de lui il existe une musique religieuse, mais entre la musique religieuse — même celle qui est le plus près de réaliser l'idéal du genre — et l'art grégorien, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de commune mesure. Lui ne saurait être isolé, étudié

¹ *Les chorales du canton de Genève ont eu, après Pâques, la bonne aubaine d'une Semaine grégorienne, qu'est venu diriger Dom Gajard, moine de l'Abbaye de Solesmes. Nous sommes heureux de présenter ici quelques fragments de la conférence d'ouverture, faite par ce dernier, le 26 avril, à la Salle Regina.*

à part comme formant un tout ; il est lié au contraire à tout un ensemble, il est partie de la Liturgie avec qui il fait corps et dont il est inséparable.

Il est avant tout *la prière chantée de l'Eglise*. Je dis *la* prière, et non *une* prière, fût-ce la plus belle qui soit ; je ne dis pas non plus — encore que je doive peut-être surprendre quelques-uns de mes auditeurs — un ornement, un revêtement de la prière, une jolie superfluité, quelque chose de secondaire et d'accidentel ; mais *la* prière de l'Eglise : c'est-à-dire la formule vraie, authentique, adéquate de la prière de l'Eglise ; il n'est pas une prière individuelle ; il n'est pas réservé, comme on le croit trop volontiers, à des privilégiés, à une catégorie de personnes ; il n'est même pas l'apanage des moines : il est, à proprement parler, la prière de l'Eglise comme telle, c'est-à-dire du grand Vivant compréhensif, de l'« Homme parfait » qu'est l'Eglise, le Corps du Christ et sa plénitude, sous la motion de l'Esprit-Saint. N'oublions pas que l'Eglise est un corps social, et que c'est socialement, en « Un » que l'Eglise va à Dieu, comme c'est en « Un » qu'elle a été rachetée.

Je crois que ce n'est ni dans le seul Bréviaire, ni dans le seul Missel qu'il faut chercher *la* prière de l'Eglise ; elle y est certes, mais incomplète, sans son accent. Ce n'est que dans l'Antiphonaire et dans le Graduel qu'elle trouve son expression pleine, parfaite, authentique, adéquate. Ces prières là ont été faites pour être chantées : primitivement et dans tout le moyen âge, elles l'étaient toujours ; (la messe basse était inconnue, comme la récitation isolée de l'Office — une anomalie) et même elles étaient réservées au chœur seul ; le Pontife ne les disait pas à l'autel.

Ce n'était que par le chant que le peuple intervenait pratiquement dans la liturgie. En sorte que le chant grégorien était vraiment — et est resté — une fonction sainte, une partie de la liturgie, partie intégrante, presque essentielle. Comme elle, il est un sacramental. Encore un coup, il est la prière authentique et achevée de l'Eglise.

Expression achevée de la prière de l'Eglise, le chant grégorien doit être par là même, et est en effet, un principe fécond de sanctification et d'éducation surnaturelle. Ceci mérite explication.

Dieu dans un dessein évident de simplicité dont nous ne pouvons sonder toute la profondeur, nous, pauvres êtres compliqués que nous sommes, a voulu que les procédés mêmes de la rédemption et de la sanctification des âmes fussent aussi ceux de sa glorification à Lui; en d'autres termes, c'est par les *mêmes* actes que nous louons Dieu et que nous nous sanctifions: la Croix, la Messe, toute la Liturgie.

L'Eglise est mère. Elle a le sûr instinct des mères. Elle sait ce qui convient le mieux au tempérament de ses enfants. On a souvent fait remarquer comment les sectes hérétiques ont, pour ainsi dire, coupé, mutilé l'homme, n'ont pas compris sa nature, ne voyant que son corps ou que son âme. L'Eglise, elle, sait que nous sommes composés des deux éléments intimement unis l'un à l'autre, nécessaires l'un à l'autre. Elle sait que rien n'arrive dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens; mais elle sait aussi que rien ne doit rester dans les sens, que les sens doivent être soumis à la raison; c'est seulement à la condition de respecter cette hiérarchie nécessaire que l'homme est vraiment homme, et apte au royaume de Dieu. L'Eglise ne s'adresse donc pas à la seule raison, à la seule intelligence, elle prend l'homme par sa sensibilité, par son cœur, par ses sens, mais elle entend bien ne se servir de tout cela que comme de moyens pour atteindre l'âme, la seule réalité qui compte.

C'est l'explication de tous les sacrements, de tous les sacramentaux, de toute la liturgie, du chant grégorien, partie intégrante de la liturgie catholique. Voilà un côté de l'art grégorien bien méconnu et pourtant essentiel, et qui jette sur lui des clartés immenses. Aussi bien, il n'est pleinement compréhensible qu'envisagé à cette lumière surnaturelle. Il est de l'Eglise tout entier, marqué au coin

de son surnaturel et maternel génie. « Il s'adresse à la partie supérieure de l'âme; sa beauté, sa noblesse proviennent de ce qu'il n'emprunte rien, ou le moins possible, au monde des sens, il passe par eux, ce n'est pas à eux qu'il s'adresse. Rien pour les passions, rien pour l'imagination. La cantilène grégorienne toujours est saine, chaste, sereine, sans action sur les nerfs; elle ne se sert pas plus du monde inférieur qu'elle n'y ramène. » ¹

Il est un, et principe d'unité; il assure avant tout la subordination de l'homme à Dieu, et dans l'homme même, la subordination des puissances inférieures et sensibles aux facultés supérieures. C'est pourquoi il donne la paix, la paix vraie, profonde, l'épanouissement joyeux de l'âme dans l'harmonieux équilibre de toutes les facultés. Et c'est là, a-t-on dit justement, « le signe suprême, saint entre tous, et qui ne trompe pas de sa vocation et de son essence divine » ².

Nous voici maintenant au point, je crois, pour la mélodie grégorienne. Je l'ai dit, elle est toute conditionnée par son objet, que je viens de définir. Sans doute, l'art grégorien est en connexion étroite avec l'art gréco-latin; incontestablement, il plonge ses racines dans les temps classiques les plus reculés; mais, entre lui et la musique qui l'a précédé, il n'y a que des similitudes, elles ne vont pas, tant s'en faut, jusqu'à l'identité. Il est, lui, tout entier conditionné par son objet et son but. C'est l'inspiration religieuse, ce que j'appellerai volontiers l'âme, qui a façonné, pétri, et modelé nos cantilènes, jusque dans leur technique musicale: c'est elle qui a créé leur mélodie et leur rythme. Tout ce qui est capable d'enivrer l'homme, de l'alourdir, tout ce qui est de nature à exciter les passions ou ébranler les nerfs, tout ce qui dans notre musique

¹ Dom MOCQUEREAU, *L'art grégorien: son but, ses procédés, son caractère*, p. 19.

² Camille BELLAIGUE, *Le chant grégorien à l'abbaye de Solesmes*. Rev. des deux mondes 1898, reproduit dans *Les époques de la musique*, t. 1, p. 807.

moderne, profane et religieuse, est mièvre, sentimental, romantique, tout ce qui traduit la passion, tout cela a été soigneusement banni.

C'est ce que je voudrais maintenant montrer rapidement. Mille choses seraient à dire sur la *modalité*, le *rythme*, l'*expression* de l'art grégorien, je suis obligé de me limiter.

* * *

La mélodie grégorienne est, avant tout *diatonique*, c'est-à-dire qu'elle exclut toute succession chromatique. Elle ignore les touches noires du piano. Le seul accident qu'elle se permette est le *si bémol*, à la condition expresse que ce bémol ne soit pas dans la progression *la, si bémol, si dièse, do*. Elle ne connaît que les touches blanches du piano. C'est là son premier caractère, ce qui la distingue aussi bien de l'art antique que de l'art moderne, ce qui la constitue dans son être propre.

Elle exclut également la sensible, si chère à nos oreilles modernes. La sensible est le demi-ton qui précède la tonique, l'annonce et y conduit, *the leading note* ; elle tourne à la sentimentalité, à la sensiblerie. La sensible est tellement en honneur chez nous, que nous altérons le septième degré de la gamme mineure, en le haussant d'un demi ton, pour avoir avant la tonique, le demi ton consacré ; et il n'est pas rare de rencontrer des organistes qui ne veulent pas renoncer au fa dièse dans le *Lauda Sion*, par exemple. La gamme grégorienne, elle, exclut par principe la sensible ; avant la tonique, elle n'admet, sauf de rares exceptions dans le mode de fa, que le ton plein, et ce ton plein, elle aime à le faire sonner aux cadences. Pourquoi ? « *Propter subjectam semi-tonii imperfectionem* » dit un ancien : à cause de l'imperfection du demi-ton ; ou encore : « *quia semi-tonii imperfectio non patitur fieri descensum competentem* » parce que l'imperfection du demi-ton ne permet pas de descendre autant qu'il conviendrait. Remarquez l'expres-

sion : « l'imperfection du demi-ton ». Nos pères n'aimaient pas les choses incomplètes : ils n'appréciaient que la beauté parfaite, la franchise du ton.

Que les musiciens ne se récrient pas et ne se hâtent pas trop de juger ; la sévérité antique conférait à la mélodie une pureté de ligne, une grandeur, une *fermeté*, une noblesse une plénitude incomparables. Déjà nous sommes avertis, par ce simple détail, de ce que vaut l'art grégorien. Le chromatisme excelle à peindre les passions, les sentiments extrêmes qui agitent le cœur humain. Mais précisément ce que veut peindre l'art grégorien, ce ne sont pas nos passions, mais l'amour de Dieu et la paix qui résulte de cet amour. « Avec sa tonalité franche, avec cette absence totale de successions chromatiques qui représentent par les demis-tons les choses incomplètes, on dirait qu'il ne peut exprimer que la beauté parfaite, la vérité pure : *est, est, non, non.* » L'oreille habituée à son incomparable franchise ne peut plus sentir ces airs mous, imprégnés de sensualisme, jusque dans ce qui devrait être l'expression de l'amour divin. Il y a quelque chose d'angélique dans l'inflexibilité de sa gamme qui ne souffre aucune altération.

Au reste, le principe du diatonisme n'est pas tout-à-fait inconnu dans notre musique contemporaine : Debussy et d'autres l'ont mis en honneur : ils l'ont même poussé à l'extrême en préconisant la « gamme par tons ». L'effet est souvent admirable, mais peut-être le « procédé » est-il parfois trop apparent, trop violent pour être naturel. La mélodie grégorienne reste toujours dans le naturel, la simplicité, j'allais dire l'humilité, l'effacement. Comme « gamme par tons » elle ne connaît que la quarte augmentée, qui vient parfois couronner, illuminer et dilater la phrase musicale dans une atmosphère d'infinie douceur.

Le diatonisme ne va-t-il pas, à la longue, engendrer la monotonie ? Non, l'art grégorien possède dans ses propres ressources, et sans rien mendier à personne,

un principe fécond de variété, je veux dire le principe de la *modalité*.

Dans notre système musical moderne, au moins tel que l'enseignent les solfèges, nous ne connaissons que deux modes : le majeur et le mineur, caractérisés par la place respective des tons et des demis-tons par rapport à la tonique. Ces gammes sont immuables, toujours les mêmes : si, pour un motif ou un autre, le point de départ de la gamme varie, il faudra, au moyen des accidents, corriger et redresser les intervalles déplacés pour tout remettre dans l'ordre ; c'est le rôle des touches noires du piano. Le ton de *ré*, de *mi*, de *sol*, etc., c'est toujours la même gamme, mais établie sur une tonique plus ou moins élevée et nécessitant l'emploi de plus ou moins de touches noires pour ramener les tons et les demi-tons à la bonne place ; en termes pas très exacts, mais clairs, c'est toujours une gamme d'*ut* transposée ici ou là. Il est impossible de dissimuler la pauvreté réelle d'un tel système. Sans doute, il y a des moyens d'y parer soit par des procédés extérieurs à la mélodie, l'harmonie par exemple, soit par des modulations, mais si la modulation nous fait passer d'une tonalité dans une autre, ce n'est que pour reprendre plus haut ou plus bas le même type de gamme.

C'est ici qu'éclate la richesse, l'opulence même de la mélodie antique. Autrefois, au lieu d'établir toujours la gamme sur le premier degré de l'échelle mélodique, celui que, pour simplifier nous sommes convenus d'appeler *ut*, on pouvait l'établir à volonté sur l'un quelconque des degrés de l'échelle. La gamme étant et restant diatonique, il en résulte que la place des tons et des demis-tons se trouvait chaque fois modifiée selon le point adopté : il y avait autant de modes qu'il y a de notes dans la gamme.

Force est donc de reconnaître à la musique antique une richesse modale, auprès de laquelle la nôtre paraît et est, en réalité, fort pauvre. Dissimuler ces infériorités par des éléments empruntés au dehors : harmonie, diversité des rythmes, c'est accuser encore l'indigence modale du

système. Les compositeurs de la génération actuelle l'ont bien senti; on constate dans leurs œuvres un retour marqué aux modes anciens. De cela, on ne saurait trop les féliciter, car la voie dans laquelle ils sont entrés est féconde et riche de promesses.

Est-il besoin de signaler le caractère et l'expression fort différents que confère en effet à chaque pièce le mode dans lequel elle a été inscrite? Le sens de la mélodie, la réaction qu'elle produit sur notre sentiment esthétique, la façon dont elle nous émeut, varient avec la constitution même de chaque mode, chacun a sa couleur, sa physionomie, son « éthos », son action propre.

Le mode de *ré* (apparenté à notre mode mineur moderne mais sans sensible) est le mode discret, retenu, sérieux, gracieux souvent, mais toujours tranquille et recueilli; il conclut normalement sur sa tonique, bien préparée, et bien amenée; il est posé, bien assis sur sa base. C'est le mode de la paix, il traduit la paix et la donne. (Int. « Da pacem ».) Il me semble le mode contemplatif, monastique par excellence. (Kyrie XI ou X — Ant. Ave Maria — Ave Maris stella.)

Le mode de *mi* est peut-être le plus en dehors de notre tonalité moderne, celui qui donne le plus de fil à retordre aux harmonisateurs; c'est qu'à la différence du mode de *ré* qui se pose sur sa tonique, lui ne se pose pour ainsi dire pas, il ne conclut pas, il reste comme suspendu entre ciel et terre; c'est le mode « qui ne finit pas »; mode extatique par excellence, mode éternel, d'une douceur merveilleuse, divine (3^{me} et 4^{me} modes grégoriens). Quand la vie s'arrête, on sent très bien que le regard continue, tout l'être perdu en Dieu. Cf. « Secus decursus aquarum, plantavit vineam justorum; et in lege domini, fuit voluntas eorum. Urbs Jerusalem ». Alleluia III^{me} dimanche après Pâques. Dans ses notes hautes, il est léger, gracieux, ravissant, virginal, sans rien perdre des caractères que je viens de dire (Caecilia famula tua).

Je ne dirai rien du mode de *fa* qui rappelle beaucoup notre majeur moderne (5^{me} et 6^{me} modes grégoriens).

Enfin le mode de *sol* est caractérisé modalement par la tierce majeure, *sol-si*, précédée comme sous-tonique du ton plein *fa-sol*, ce qui lui donne aux cadences une succession de traits tous pleins: *fa-sol-la-si*: *la-sol-fa-sol*, il fait entendre le si dièse en rapport avec le fa dièse, c'est le fameux triton, préparé souvent et enveloppé tant qu'on voudra, mais réel et parfois très net, même à l'état direct. Ce mode ignore totalement « l'imperfection du demi-ton ». C'est le mode des sonorités pleines, des intervalles agrandis dilatés, le mode « surmajeur » comme disait Bourgault-Ducoudray. Aussi sonne-t-il clair et chaud, vibrant: c'est le mode des joyeuses envolées, des élans d'enthousiasme et de triomphe, le mode du *Lauda Sion* (a sumente non concisus): c'est aussi, surtout dans les notes graves, le mode de la certitude, des affirmations solennelles, de la joie parfaite et sûre d'elle-même, bref, le mode de la plénitude (7^{me} et 8^{me} modes grégoriens): (*Omnes sancti quanta passi sunt tormenta — Suscepimus Deus — Tamquam sponsus — Veni Creator* (imple superna gratia: éviter la déformation par le fa dièse et le si bémol).

Si les modes diffèrent entre eux, ils ne sont pas séparés par des cloisons étanches: la mélodie grégorienne n'est pas captive à l'intérieur d'une modalité; elle est bien trop souple et malléable, bien trop fluide pour s'asservir ainsi à un cadre matériel préétabli. Elle n'ignore pas, elle non plus, les modulations, elle les emploie même très souvent, mais ce sont généralement des modulations purement « modales » plutôt que des modulations « tonales ».

Je m'explique. Du fait de son caractère exclusivement monodique, du fait aussi que chaque note de l'échelle est susceptible de servir de tonique à une nouvelle gamme, il suit qu'il y a chez elle comme une sorte d'« éparpillement de la modalité »; le rythme, en s'arrêtant sur une note de cadence, lui donne un caractère de tonique, au moins provisoire et fugitif, et de cadence modale. En sorte qu'en

restant dans la même tonalité générale, avec le même matériel harmonique sous-entendu, on passe à chaque instant d'un mode dans un autre; ce sont là de vraies et réelles « modulations ».

* * *

On conçoit que, dans l'art monodique, le rythme joue un rôle capital. C'est le rythme qui lui donne toute sa vie, toute sa chaleur, toute sa raison d'être. Il est incontestable que l'harmonie a une importance de tout premier ordre pour donner à une œuvre musicale l'unité dont elle a absolument besoin pour être belle, ou simplement pour « être ». Dans la monodie, c'est le rythme qui assume à lui seul toute cette fonction synthétique, et est chargé de produire l'unité. Tant vaut le rythme, tant vaut l'œuvre d'art.

Je me contente d'énumérer les caractères du rythme grégorien.

a) à la base, *indivisibilité du temps premier*, c'est-à-dire impossibilité de fragmenter, comme dans notre musique moderne, le temps premier, la croche, en sous multiples (doubles-croches, triples-croches, etc.). L'indivisibilité du temps premier est au rythme grégorien ce qu'est à la modalité, le diatonisme, qu'on pourrait appeler l'indivisibilité du ton, principe fondamental, dont l'oubli, fréquent hélas chez nos modernes interprètes, aboutit finalement à la caricature et à la négation même de l'art grégorien.

b) agencement de ces temps premiers en binaires et ternaires marquant *de façon précise* chacun des pas de la marche rythmique suivant des lois définies, réglant le jeu harmonieux des divers éléments qui entrent en sa composition; le résultat en est une ligne d'une pureté et d'une fermeté admirables. Si vous voulez que le chant grégorien soit lui-même, et qu'il exerce sur les âmes cette influence bénie d'apaisement, de recueillement, de sanc-

tification dont nous parlions tout à l'heure, de grâce conservez-lui cette netteté, cette tenue, j'allais dire cette parfaite distinction.

c) dans cet agencement des temps, exclusion systématique de la syncope. La syncope est, à la vérité, un facteur tout puissant d'expression, et elle a produit, dans les œuvres modernes, de grandes beautés. Du fait qu'elle interrompt par des heurts inattendus l'allure irrégulière et tranquille du fleuve rythmique, elle est le procédé classique pour exprimer la passion. Mais, par là même aussi, elle est contraire au génie grégorien, tout imprégné de paix, beau fleuve sonore qui s'écoule majestueusement, paisiblement, portant partout avec lui la fécondité et la vie; image de l'âme forte, maîtresse d'elle-même et du corps qu'elle anime, s'en allant vers Dieu dans la paix.

d) mélange harmonieux des temps binaires et ternaires, en dehors de tout cadre préétabli et de toute mesure. C'est en quoi consiste exactement le rythme libre, très particulier à l'art grégorien. Je n'ai pas le loisir de détailler. Mais c'est incontestablement dans la succession libre de ces temps de durée différente que réside le plus grand charme de la mélodie grégorienne. C'est un chassé-croisé perpétuel de mouvements inégaux en durée, qui, tout en maintenant la précision obligatoire, enlève jusqu'à l'apparence de mécanisme. (Kyrie IV, Sanctus IX.) Quel enchantement de s'abandonner à ce grand bercement de tout l'être, si reposant et si pacifiant, si adapté aussi à toutes ces choses exquises que chantent nos mélodies inspirées, et qui sont les sentiments les plus profonds et les plus purs du cœur humain !

e) enfin affranchissement du temps fort, cette tyrannie de nos solfèges modernes. L'art grégorien est essentiellement libre. Les chutes sont douces, comme les finales latines elles-mêmes sur lesquelles elles reposent en principe. Quelle souplesse acquiert le rythme de ce simple fait, capital à vrai dire ! Au lieu d'une suite de percussions fortes, plus rien qu'une belle ligne ondulante,

dont aucun élément matériel ne vient briser la souple continuité. « Organisme très vivant, mais d'autant plus souple, dont l'oreille à elle seule ne révèle pas toutes les finesses. Il faut que l'esprit s'en mêle..., organisme interne, dont l'esprit seul doit saisir la structure. »

Je ne parle pas des accents latins, qui, faits comme ils doivent l'être, c'est-à-dire comme de simples nuances d'intensité très douce, « points lumineux qui paraissent volontiers à la crête des phrases », ajoutent puissamment à la liberté, à la douceur à la souplesse, à l'immatérialité du rythme. « Point n'est besoin de frapper ces accents, dit Dom Mocquereau, bien au contraire: d'en haut ils rayonnent, ils miroitent sur l'ensemble de la phrase; ce sont eux et leurs reflets variables au sommet des rythmes, qui l'enlèvent, la colorent et la vivifient. »

Imagine-t-on la souplesse que donnent au rythme grégorien toutes ces qualités que nous venons de passer en revue ? « Une liane flexible » pourrait-on le définir. En lui, plus rien de raide, plus rien qui sente le mécanisme, plus de carrure, plus de mesure, plus de temps fort, plus de cadre régulier préétabli, plus rien que du « rythme », une simple ligne ondulante, extrêmement ténue, légère, aérienne, qui se plie librement à tous les caprices de la mélodie, et que le texte latin concourt à mettre en un singulier relief. Joignez à cela la beauté mâle et franche de la mélodie elle-même, libre de tous ses mouvements, délivrée elle aussi de toute entrave, et vous aurez quelque idée, une idée encore bien pâle pourtant, du trésor de nos mélodies sacrées.

Chant fluide, éthéré, immatériel, spirituel. Tout élément matériel a disparu; plus rien, ni dans la mélodie ni dans le rythme ne vient entraver le libre essort de la phrase musicale. L'instrument est merveilleusement souple et se prête de façon idéale aux plus intimes et délicats sentiments du cœur et de l'âme. La matière sonore n'existe plus pour elle-même, elle est tout entière au service de l'esprit, informée et vivifiée par lui: elle n'est plus que le véhicule

de la vie intime de l'artiste qui la créa et des artistes qui l'interprètent.

Imaginez maintenant cette lyre si admirablement souple, vibrant sous l'inspiration divine, car selon saint Paul, c'est bien l'Esprit-Saint qui prie dans l'Eglise par ses gémissements inénarrables — et, telle fut bien la croyance du moyen âge: « *Spiritu Sancto rimante in cordibus eorum per contemplationem perceperunt* », dit un vieux texte des *Instituta Patrum* — alors, vous ne vous étonnerez plus que nos mélodies de l'Eglise soient toutes trempées et comme saturées de surnaturel.

De fait, prises dans leur ensemble, elles sont expressives de tout le christianisme; elles sont si pleines de foi, d'espérance, d'humilité, de confiance éperdue, d'abandon total à Dieu !

Je ne sais en particulier si l'on pourrait citer, dans tout le répertoire, une seule pièce qui laisse sous une impression de tristesse ou de désespoir. Pour ma part, je n'en connais aucune. Ah ! certes, la misère du pauvre cœur humain aux prises avec la tentation ou accablé sous le poids de ses fautes s'y traduit parfois avec une énergie singulière; la détresse, l'angoisse même n'y sont pas inconnues; mais toujours l'admirable tonalité antique, si franche si pleine, garde l'âme dans la paix, et l'empêche de s'égarer: et la pièce finit invariablement dans l'acte de confiance le plus filial et le plus abandonné, et dans une exquise douceur.

Paix, douceur, onction, ce sont les mots auxquels il faut toujours revenir quand on parle de l'art grégorien; amour surtout. S'il est en effet une chose qui se dégage de l'étude des mélodies grégoriennes traditionnelles, c'est qu'elles sont vraiment baignées de tendresse. Quel que soit le sentiment qu'elles traduisent, toujours c'est une atmosphère d'amour. Si l'on voulait définir d'un mot le chant grégorien, il faudrait dire, je crois, qu'il est de la charité. C'est vraiment tout l'esprit de l'Eglise qui est dans nos mélodies: *Plenitudo legis dilectio*. On peut dire d'elles ce

qu'on a dit, je crois des fresques de l'Angelico, qu'elles ont été composées à genoux. Et quand il m'arrive d'entendre certains airs profanes plus ou moins expressifs, ou certaines tirades d'opéra plus ou moins pathétiques, je ne puis m'empêcher de penser que, tout de même, nos anciens avaient trouvé infiniment plus tendre, plus délicat et plus fort... Il est vrai que l'amour qu'ils chantaient était le seul vrai amour, le seul digne de ce nom : la grande charité divine, dont nos pauvres amours terrestres ne sont qu'un pâle reflet et comme l'ombre, quand ils n'en sont pas, surtout dans nos opéras, la parodie ou la profanation.

* * *

Musique très belle, musique divine même, me direz-vous peut-être, mais musique démodée, d'un autre âge bien éloignée des aspirations de l'âme moderne...

Croyez-vous que le christianisme ait beaucoup changé ? Il y a deux mille ans, Jésus-Christ nous a apporté l'Economie définitive : Il n'y a qu'un baptême, qu'une Eglise, qu'une vie surnaturelle, dont les moyens authentiques sont et restent toujours les Sacrements et la grande prière de l'Eglise, la Liturgie catholique rayonnant autour de la Messe.

Mais, même sans parler de vie surnaturelle, et pour rester dans l'ordre naturel, il ne semble pas que l'« homme moderne » diffère beaucoup, quant à sa nature, de l'homme d'autrefois ! Il a pu se créer des besoins factices extérieurs à lui ; mais dans le fond, dans son être, l'homme est éternellement le même ; la hiérarchie de ses facultés est toujours identique ; aujourd'hui comme autrefois, l'homme n'est vraiment homme qu'à condition d'assurer à son âme l'empire absolu sur les appétits inférieurs. Et c'est pourquoi les procédés de l'Eglise pour faire des saints sont excellents pour faire des hommes : car c'est là une des gloires de l'Economie chrétienne, il n'y a pas de saint qui n'ait été par surcroît un « homme » complet, ordonné.

Nous vivons à une époque d'agitation intense, de véritable fièvre, ce qu'on a appelé, par dérision je pense, « la vie intense ». Cette agitation a pénétré partout. Il semble que la trépidation des autos, des taxis, des métros, etc., ait envahi jusqu'à la vie intellectuelle. Personne n'a plus de temps pour rien. On ne *lit* plus un livre, à peine se permet-on de le parcourir à la hâte et en diagonale. Où est le bon vieux temps où les anciens avaient coutume de lire tout haut, posément, avec les inflexions voulues, comme se parlant à eux-mêmes ! On peut sourire, la méthode avait du bon et elle a porté ses fruits. Ne croyez-vous pas que ce qu'il importerait le plus de donner aux hommes de notre génération, c'est le calme, le silence et la paix ?

Me permettez-vous en terminant, et si paradoxal que ce soit, de vous signaler la cantilène grégorienne comme un procédé merveilleusement efficace de formation morale et d'ascèse chrétienne. Ce serait du pédantisme de vous rappeler la part que la philosophie a toujours faite à la musique dans l'éducation. Et chez les Grecs, le peuple le plus intelligent et le plus artiste qui ait été, l'enseignement de la musique était une fonction ou plutôt une partie intégrante et essentielle de l'éducation.

Westphal a admirablement défini l'esprit de la musique grecque : « Exprimer par des sons, — dit-il, — une vie réelle de l'âme, voilà ce que l'antiquité n'a jamais tenté. Ce mouvement tumultueux où la musique moderne entraîne notre fantaisie, cette peinture de luttes et d'efforts, cette image de forces opposées qui se disputent notre être, tout cela était absolument étranger à la conception hellénique. L'âme devait être transportée dans une sphère de contemplation idéale ; ainsi le voulait la musique. Mais au lieu de lui présenter le spectacle de ses propres combats, elle voulait la conduire immédiatement à des hauteurs où elle trouvât le calme, la paix avec elle-même et avec le monde extérieur ; où elle pût s'élever à une plus grande force d'action. »

Telle fut, ajoute M. Camille Bellaigue, à qui j'emprunte cette citation, « tel fut l'esprit, l'esprit le plus pur de la musique antique. Elle avait pour mission et pour idéal beaucoup moins d'agiter que d'ordonner et de rythmer les âmes ! »

On ne saurait mieux dire. Si j'ajoute que cette parfaite et tranquille harmonie de tout l'être est un merveilleux principe d'action, la condition indispensable de la suprême activité de l'âme, et si, par bonheur, l'art grégorien, grâce à ses lois de composition et à sa surnaturelle inspiration réalise à un degré inconnu jusqu'à lui l'idéal entrevu et tenté par tout le génie hellénique, vous conviendrez peut-être avec moi que l'Eglise catholique, en imposant à tous ses enfants ce mode de la prière, moyen authentique de la sanctification, est encore par surcroît une école incomparable d'art, d'éducation morale et de civilisation.

DOM GAJARD, O.S.B.

Maître de chœur à l'Abbaye de Solesmes.



LA MYSTIQUE DANS LE MOUVEMENT CATHOLIQUE CONTEMPORAIN¹

PRÉLIMINAIRES : VIE MYSTIQUE ET THÉOLOGIE MYSTIQUE

« Mystique », « Mysticisme », ces vocables d'assez trouble origine, mais devenus saints, ont été diversement profanés par la littérature, la psychologie et la psychiatrie, la philosophie et l'histoire de la philosophie. On les a faits tour à tour ou tout ensemble synonymes de sentimentalité, d'obscurité, de romantisme, de maladie du sentiment religieux, d'efforts pour transcender, mais par des procédés purement naturels et même inférieurs, la connaissance du monde intérieur et de Dieu.

Excluons d'emblée toutes ces acceptions pour nous en tenir au sens formel et théologique. Il est vrai que, même en théologie, le terme mystique — substantif ou adjectif — est encore chargé de plusieurs sens, mais réunis par un lien nécessaire. En gros, et sous réserve d'explications ultérieures, disons : La mystique est une vie et une doctrine.

D'abord une vie. La mystique, surtout en ses degrés éminents appelés proprement *théologie mystique*, c'est une forme supérieure d'union à Dieu consistant en une connaissance de Dieu pénétrante et savoureuse quasi-expérimentale (par opposition à la connaissance essentiellement abstraite de la philosophie et de la théologie acquise) et en un amour très profond qui sous des aspects divers procède de cette connaissance et la détermi-

¹ Le fond de ces articles est constitué par une conférence faite aux étudiants de l'Université de Fribourg le 9 mai 1931.

ne; c'est la « contemplation infuse ». Tel est le sens du mot dans l'usage des saints et des mystiques.

Une doctrine. La mystique, la théologie mystique c'est en second lieu l'unique « science sacrée », en tant qu'elle traite discursivement, à la lumière des vérités révélées, de cette vie, de cette expérience, de cette contemplation, s'efforce d'en définir la nature, les causes et les effets, en énumère les phases et les degrés, en étudie les propriétés et les manifestations accidentelles, au besoin en défend la valeur objective contre les prétentions de la science empirique et de la philosophie séparée¹.

Ainsi l'entendent surtout les théologiens. Pour éviter toute équivoque, quand le contexte n'y pourvoit pas, il faudrait dire: théologie de la mystique, ou discours théologique touchant la théologie mystique².

Traiter de la « Mystique dans le mouvement catholique contemporain » au premier sens, ce ne serait donc rien de moins qu'exposer les effets de l'action du Saint-Esprit dans les grandes âmes d'aujourd'hui, et caractériser leurs expériences surnaturelles. En s'aidant des innombrables mémoires, carnets intimes, récits biographiques et hagiographiques, études psychologiques laissés par les privilégiés de la grâce eux-mêmes ou composés à leur sujet par les témoins de leur vie, leurs confidents et conseillers spirituels, on pourrait broser un immense et magnifique tableau. Assurément, on ne saurait prétendre donner une image complète de la réalité. Si rare en fait que soit la vie mystique, en tant qu'elle se distingue, comme sa forme supérieure, de la simple vie chrétienne commune, il y a eu dans l'histoire toute récente, il y a dans la vie quotidienne de l'Eglise trop d'âmes

¹ Celles-ci en effet, considérant l'existence d'un Dieu distinct du monde et transcendant comme une illusion ou tout au moins comme une vérité inaccessible à l'humaine raison, prétendent expliquer adéquatement les formes éminentes de la vie spirituelle aussi bien que les plus humbles, le mysticisme religieux comme les autres « mysticismes » uniquement par les ressources normales ou pathologiques du sujet humain et par les influences sociales; au besoin — contre-sens formidable — on transpose l'expérience mystique la plus sublime en termes de philosophie idéaliste.

² Cf. CAYRÉ *Précis de Patrologie* t. I. p. 19: « La théologie mystique est cette branche de la théologie qui étudie les grâces éminentes dont Dieu favorise les âmes vertueuses pour les aider à entrer dans la vie unitive ou parfaite et à en accomplir les actes ».

authentiquement mystiques, à un degré ou à un autre, pour qu'on puisse seulement les mentionner toutes. On ne connaît qu'une bien petite partie de ce que Dieu fait dans les cœurs qui lui sont totalement livrés ; et ce qu'on sait, on le sait d'une manière trop fragmentaire, trop superficielle pour se flatter de ne pas l'ignorer. Seul l'Esprit de Dieu qui « scrute les reins et les cœurs » et agit sans témoins dans l'intimité des âmes qu'il habite, connaît à fond les merveilles qu'il opère ou qu'elles accomplissent sous sa motion. Lui seul pourrait les révéler entièrement. Les plus sincères, les plus loyales confidences, celles que l'on écrit sous le regard de Dieu, pour soi-même, réservent encore nécessairement une grande part du secret qu'elles veulent dire, car, ainsi que l'explique sainte Thérèse d'Avila, avoir des grâces mystiques est une chose, en prendre clairement conscience une autre, savoir en parler une troisième ; et, même quand on possède à un degré supérieur cette dernière faculté plus rare, après avoir fait rendre aux mots humains tout ce qu'ils peuvent, force est bien d'avouer l'impuissance du langage, l'ineffabilité du divin objet de la contemplation et de la contemplation elle-même. S'il est un point sur lequel les mystiques insistent à l'envi, c'est bien celui-là. Aussi bien, pour les seules âmes qui ont elles-mêmes « goûté combien le Seigneur est doux », les témoignages relatifs à des grâces semblables peuvent évoquer, au-delà de ce que les mots signifient, l'incommunicable expérience du contact avec Dieu, la passion des choses divines. Ce n'est donc jamais, qu'une partie du voile qui se soulève. Néanmoins, pour partielle et incomplète qu'elle soit, la révélation de ces hauts secrets est une révélation plus instructive et plus précieuse que la connaissance exhaustive, à supposer qu'elle fût possible, des événements de ce monde. Ces merveilles intimes, qui échappent à l'histoire et que l'histoire néglige d'ailleurs délibérément, sont les seuls événements qui méritent qu'on ne les oublie pas. Ils font partie, dirait Péguy, de

la seule histoire intéressante qui soit jamais arrivée.

On pourrait donc, je ne dis pas suivre une à une (tâche heureusement infinie) les âmes mystiques contemporaines dans leurs ascensions spirituelles, mais au moins tenter, fût-ce au moyen

de traits secondaires, accessoires, extérieurs, de les classer et d'en présenter quelques exemplaires, quelques types : des enfants, car il y a eu des mystiques et des saints parmi les enfants, — des adultes surtout évidemment, car le plein développement mystique n'échappe pas, en règle ordinaire, à la loi du temps et demande une certaine durée, — des religieux et des religieuses, car c'est surtout dans les monastères et les cloîtres, asiles de pénitence et de prière, où l'on est à l'abri des soucis et des empêchements du monde, que s'épanouit la vie mystique, — des hommes ou des femmes vivant « dans le siècle », car la vie mystique n'est pas le privilège exclusif des cloîtres, et l'état de perfection n'a pas, grâce à Dieu, le monopole de la perfection et de la sainteté.

On pourrait distinguer des exemplaires de la vie mystique plus manifestement contemplatifs, d'autres plus actifs, en qui prédominent ou semblent prédominer les dons de l'action, sans que les dons supérieurs d'intelligence et de sagesse restent pour autant oisifs.

On pourrait esquisser une sorte de géographie mystique et grouper par régions, par nations, les âmes spécialement favorisées de Dieu et empressées à ne lui rien refuser.

Dans cette fresque, les phénomènes extraordinaires, qui ne constituent pas l'essentiel, mais l'accessoire de la vie mystique, non sans jouer un rôle parfois capital dans la vie mystique de telle ou telle âme, ne feraient pas défaut. Tout le monde connaît par exemple les faits de Konnersreuth, — qui ne semblent plus être une « énigme », sinon pour la « science », du moins pour la théologie. Thérèse Neumann nous apparaît comme une des plus célèbre stigmatisées¹. Elle n'est pas la seule de l'histoire contemporaine.

Mais, pour intéressante que puisse être cette manière d'envisager le sujet, ce n'est pas elle que j'ai choisie et il suffit de l'avoir rapidement indiquée. Je voudrais, considérer la mystique comme doctrine, essayer de dire quelle place tient la théologie de la mystique dans la pensée catholique d'aujourd'hui, où elle en est et ce qu'on peut augurer de son avenir.

¹ Voir ici même, t. IV, p. 380-412, l'article de M.S. MORARD : *Les faits de Konnersreuth*. Cf. aussi DORSAZ C. SS. R. *Thérèse Neumann*, étude critique, un vol., St-Maurice, Imprimerie Saint-Augustin 1930.

La doctrine mystique est depuis longtemps fixée. Aux confidences purement personnelles des saints, aux traités formulant des lois générales à propos d'expériences personnelles, se sont joints des ouvrages strictement scolastiques et scientifiques dont quelques-uns constituent de véritables *sommes*. Quiconque veut étudier la théologie mystique doit méditer des œuvres comme celles de Denys, Tauler, Ruysbroeck, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, mais aussi les grands travaux spéculatifs émanant surtout de l'école carmélitaine des XVII^{me} et XVIII^{me} siècles. Je pense en particulier au monumental *Cur-sus theologiae scolastico-mysticae* de Joseph du Saint-Esprit.

Ce sont là des sources. Les auteurs récents ou contemporains y puisent largement. Leurs travaux, d'étendue relativement modeste, abrègent la doctrine des maîtres, la présentent ou l'adaptent à l'aspect spécial qu'ont pris les problèmes et l'utilisent pour réfuter les erreurs dont la prolifération est continue, en ce domaine comme dans les autres, peut-être même plus qu'ailleurs.

Les principales de ces erreurs concernant la mystique ont comme origine la prétention émise par certains représentants des sciences empiriques de s'emparer des phénomènes mystiques aux dépens de la théologie, ou du moins de s'adjuger la plus grande partie de la tâche réservée jusqu'ici à la théologie. On dut, en face de ces prétentions, développer ce qu'on pourrait appeler la théologie mystique apologétique. Ce développement suivit comme une conséquence nécessaire les progrès de l'apologétique considérée dans son ensemble. Pour mieux dire, il n'en est qu'un aspect, la mystique (au second sens) étant une branche de la théologie et l'apologétique n'étant elle-même qu'une fonction, la fonction défensive de la science sacrée.

D'autre part, et bien avant cette usurpation de la mystique par la science profane, les égarements pseudo-mystiques avaient provoqué, dans l'Eglise elle-même, une réaction anti-mystique qui troubla longtemps les esprits et leur inspira des défiances excessives. Il en résulta certaines déviations, certains gauchissements qu'il fallut redresser. On a commencé de le faire, et c'est ce redressement qui constitue le phénomène le plus caractéristique et le plus important de l'histoire contemporaine de la science mystique.

En sorte que la tâche d'exposer le passé récent et l'état actuel des études mystiques dans l'Eglise revient à dire :

I. Ce qu'on a fait pour répondre aux empiètements de la science indépendante, obstinée à s'occuper, comme d'un objet d'étude justiciable de ses méthodes, de la mystique chrétienne et de l'expérience des saints ; comment les savants et les théologiens catholiques ont défendu les droits de la théologie, et montré que la vie mystique, étant l'effet propre des dons du Saint-Esprit, ne saurait relever de la psychologie commune et n'est réductible à rien qu'à elle-même.

II. Comment la mystique spéculative est revenue en honneur, sous quelles influences heureuses elle a fleuri, quelles œuvres ont manifesté ce renouveau, quelles notions oubliées furent rappelées et rétablies, quels problèmes résolus, sur quels points l'accord est fait ou en voie de se faire entre les théologiens des diverses écoles, sur quels autres des controverses subsistent, en quoi consistent et sur quelles raisons se fondent les différentes opinions en présence.

La tâche serait immense et demanderait, non pas seulement un cours (dont une partie a déjà passé en ces préambules nécessaires), mais une longue série de cours.

Bornons-nous donc aux indications essentielles.

I

MYSTIQUE CATHOLIQUE ET PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Les thèses touchant la mystique qu'eurent à critiquer et à combattre les théologiens procédaient toutes, en dernière analyse, de l'empirisme positiviste ou de l'agnosticisme idéaliste sous leurs diverses formes. Dieu n'existant pas ou n'étant pas connaissable, les mystères surnaturels étant une illusion, les dogmes un produit de l'esprit humain s'essayant à penser intellectuellement une foi religieuse, la science étant enfermée dans

le déterminisme des phénomènes, il ne saurait être question — ainsi pensaient du moins ces psychologues et ces historiens — de chercher l'explication des phénomènes mystiques quels qu'ils soient dans l'intervention personnelle d'une cause transcendante. L'hypothèse n'est même pas à envisager; la formuler c'est l'exclure, car ce n'est pas une hypothèse scientifique. Il n'y a pas de problème théologique, ou s'il y en a, il est par définition insoluble. Les expériences de ceux que l'Eglise catholique honore comme des saints ne sauraient être différentes des phénomènes observés en d'autres confessions, en dehors de toute foi chrétienne et de toute vie religieuse, par la psychologie et l'histoire, la science comparée des religions. Le mysticisme est une réalité psychologique homogène en son fond et représente une tendance « humaine », qui revêt sans doute au cours des siècles, dans les diverses ambiances sociales intellectuelles ou religieuses, des formes différentes, utilise des procédés distincts, voire opposés, inégalement efficaces, mais une tendance qui, sous toutes ses formes et tous ses procédés, dans tous les contextes psychologiques où elle s'insère, doit trouver son explication adéquate dans l'homme et dans la société. Tel est, conscient ou non, déclaré ou implicite le *πρωτον ψεῦδος* d'où dérivent et pullulent tous les autres: erreurs de méthode et observations superficielles, assimilation totale, à la faveur de ressemblances purement accidentelles, du mysticisme religieux et non religieux, des différentes formes du mysticisme religieux; — entêtement à chercher dans les extases artificiellement provoquées des « primitifs », dans les cultes orgiastiques et les religions à mystères de l'antiquité, dans certaines philosophies orientales, dans le néoplatonisme, l'origine et les premiers anneaux de la « chaîne mystique »; — tendance instinctive à entendre dans un sens panthéiste certaines expressions hardies de mystiques catholiques orthodoxes, adversaires irréductibles du panthéisme où ils ne peuvent pas ne pas voir la destruction radicale de leur foi; — manie d'opposer comme inconciliables et antinomiques le mysticisme considéré comme essentiellement individualiste et la hiérarchie catholique; — façon grossière d'entendre les expressions traditionnelles, manifestement symboliques des mystiques pour s'autoriser à voir dans

leurs expériences une transposition de l'érotisme; — hypothèses aussi gratuites qu'injurieuses pour la mémoire des saints ou de leur entourage, comme celle qui consiste à supposer des falsifications et mutilations de textes, lorsque, dans leur état actuel, ils sont trop manifestement rebelles à toute interprétation naturaliste; — en tout cas, méconnaissance nécessaire et totale des vraies causes de l'état mystique, et inintelligence radicale de ce qu'il est en vérité : passion dans l'amour des choses divines¹.

Il serait vain aujourd'hui de dresser même sommairement le tableau des explications naturalistes de la mystique catholique qui ont été proposées depuis cinquante ans et la liste des auteurs qui dans les divers pays se rattachèrent à l'une ou l'autre théorie. En bref : Les psychiatres, surtout attentifs aux analogies pathologiques de l'extase, ont assimilé et réduit tour à tour l'état mystique et les oraisons surnaturelles à l'hystérie, au névrosisme, au somnambulisme ou hypnose, à la psychasthénie, au monoïdéisme, à l'érotomanie. Les psychologues, ne pouvant méconnaître les différences manifestes qui distinguent des malades mentaux les vrais mystiques et les saints et comprenant que le mysticisme dépasse toute interprétation purement

¹ On pourrait aisément illustrer par des noms la liste de ces déficiences et de ces erreurs. Je me contente de rapporter des lignes de Pierre Janet qui montrent d'une manière particulièrement typique comment le préjugé conduit à imaginer ce que les documents ne disent pas : « Je suis disposé à croire que ces documents anciens et traditionnels sur les crises d'extases ont été fortement expurgés et par les commentateurs et par les auteurs eux-mêmes qui les destinaient à l'édification. » Et après des textes troublants de « Madeleine » en qui il veut voir le type des mystiques chrétiens et dont le cas tristement pathologique a été pour lui l'occasion de toute une construction d'apparence philosophique mais en réalité bien fragile : « A ces morceaux où les expressions sont encore voilées il faudrait ajouter des pages où l'expression devient brutale ; il est bien probable que des expressions du même genre se trouvaient dans la bouche et peut-être dans les écrits des mystiques classiques mais qu'elles ont été expurgées par les commentateurs. » (*De l'angoisse à l'extase*, t. I, p. 76, p. 109 ; cf. sur ce livre *Vie Spirituelle*, 1928 suppl. p. [114 ss.] : *Madeleine, l'extatique de M. Pierre Janet*. Voir surtout la discussion en cours dans les *Etudes carmélitaines mystiques et missionnaires*, avril 1931 : *A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet*. I. *Lettres et témoignages inédits*. Dans les articles à paraître, le cas de Madeleine sera examiné du point de vue psychiatrique, puis confronté avec l'enseignement et l'expérience de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, de façon à pouvoir tirer des conséquences pratiques pour le discernement des esprits en précisant les relations d'équilibre physique des facultés avec la vie morale.

Nous ne nous arrêterons pas à réfuter ces insinuations particulièrement irrecevables en ce qui concerne les écrits de (sainte Thérèse) dont l'histoire est connue

pathologique, ont eu de préférence recours au subconscient, à l'activité de la conscience subliminale. Des historiens de la philosophie, considérant avant tout le côté spéculatif du mysticisme, ont vu plutôt dans la mystique chrétienne une synthèse opérée d'abord par Denys et devenue classique du néoplatonisme et de la foi chrétienne: une christianisation de l'extase plotinienne. Des métaphysiciens — si l'on peut dire — ont cru pouvoir transposer la contemplation mystique d'un saint Jean de la Croix en termes de philosophie idéaliste. Des éclectiques ont plus ou moins savamment dosé les explications et ont eu recours tout ensemble à ce qui leur paraissait acceptable de chacune d'elles.

Chez certains auteurs, tels M. Leuba, les préjugés se compliquent d'une sorte de passion anti-religieuse et athée qui ôte jusqu'à l'apparence de valeur scientifique à ses études¹. Mais sous des formes plus modérées et un langage plus correct on trouve chez d'autres psychologues ou critiques des erreurs non moins graves.

Prenons par exemple M. Delacroix et M. Baruzi qui ont étudié, l'un les mystiques spéculatifs rhénans du XIV^{me} siècle et d'une manière générale la mystique chrétienne², l'autre, le réformateur du Carmel, saint Jean de la Croix³.

Pour M. Delacroix, le mysticisme se spécifie par la prétention à l'illimité. Le mysticisme religieux est donc la prétention à s'évader des limitations dogmatiques ou hiérarchiques. « Le mysticisme, écrit-il dans *La religion et la foi*, est un procédé pour franchir les difficultés intellectuelles et sentimentales qui chargent de leur poids l'existence du croyant ou une attitude

avec tant de précision. Avec des suppositions de cet ordre, il n'est pas de conclusion qu'on ne soit en mesure de justifier. Toute discussion devient inutile et impossible. Si une telle hypothèse est essentielle à la démonstration de M. Janet, — il semble qu'elle le soit, car il la répète à plusieurs reprises — c'est tant pis pour la thèse. Cela suffirait pour dispenser de l'examiner comme contraire aux exigences de la méthode scientifique. Les graphiques les plus patiemment étudiés, les observations les plus minutieuses ne sauraient donner le change.

¹ Ce mépris pour la religion s'étale de façon particulièrement déplaisante et même grossière dans les derniers chapitres de sa *psychologie du mysticisme religieux*.

² *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^{me} siècle*, Paris 1900. — *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme: Les grands mystiques chrétiens*. Paris 1908. — *La religion et la foi*, Paris 1922.

³ *Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924. Nouvelle édition en 1930.

mentale qui les ignore.» Quelle incompréhension ! J'ai essayé ailleurs¹ d'indiquer le point de départ d'une pareille méprise et des autres, car elles foisonnent. « M. Delacroix se fait une notion absolument univoque de tout ce qu'on est convenu d'appeler mysticisme, mais comme il étudie surtout le mysticisme chrétien, il fait entrer dans cette notion générale des éléments propres au christianisme et quand il veut spéculer sur ce mysticisme catholique, ses préjugés l'obligent à retrouver en lui ceux des éléments dont la pseudo-mystique seule lui a fourni l'idée et il donne comme essentielles au mysticisme chrétien et catholique des notes qui ne conviennent qu'à ses contrefaçons. » On devine où cela peut conduire. Il n'est que de parcourir leurs travaux, dont beaucoup témoignent d'une prodigieuse érudition, pour voir où des principes semblables ont conduit en fait une légion de savants, en France, en Allemagne et ailleurs.

M. Baruzi, qui a dépensé des trésors de patience et même de sympathie à l'étude de saint Jean de la Croix, se condamne lui aussi à une méprise totale dans l'interprétation de son auteur. Il fait tout simplement du Docteur de la pauvreté spirituelle un précurseur de l'idéalisme moderne et un annonciateur, de ce qu'il appelle l'universalisation de l'intellect. « Bien qu'il ne se rende nullement compte de ces nuances métaphysiques modernes, Jean de la Croix nous livre non seulement une *doctrine* mais même un symbolisme qui ont une couleur idéaliste. » Dans sa pensée comme dans celle de Léon Hébreu, « il s'agit de discerner une seule chose en laquelle les choses de l'univers seraient jointes ». « Si l'on pouvait remonter jusqu'à cet instant indivisible où il a systématisé au fond de son être la vision obscure du monde, on atteindrait sans doute le plus riche moment de sa recherche intérieure. »² Et il exprime plusieurs fois le regret que le grand mystique espagnol ait été gêné par les lisières du dogme, et à l'intérieur du dogme par les limites plus étroites encore de la scolastique et ainsi empêché d'atteindre parfaite-

¹ Henri Delacroix et la mystique catholique, *Vie spirituelle* 1923, supplément pp. [229-258].

² Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris, Alcan, pp. 313, 316, 321 et passim.

ment à cet intuition obscure de l'univers. Il suffit d'avoir lu une seule fois et même assez distraitemment l'œuvre de saint Jean de la Croix pour se rendre compte qu'il serait difficile de fausser plus radicalement sa pensée et de l'interpréter plus à contre sens. Et cette erreur de perspective apparaît d'autant plus lamentable qu'on doit admirer davantage la diligence prodigieuse de l'historien à s'assurer du texte authentique de son auteur et le soin qu'il apporte à élucider jusqu'aux plus menus problèmes touchant sa formation intellectuelle, les influences qu'il subit, l'atmosphère où il vécut¹.

Les auteurs des diverses théories rationalistes de la mystique — théories qui n'ont de strictement commun que l'omission ou l'exclusion formelle des causes et des facteurs surnaturels, seuls déterminants et explicatifs, — n'ont pas été sans discerner, parfois assez heureusement, mais toujours d'une manière partielle, l'arbitraire et l'insuffisance de celles des autres et ils en ont donné à l'occasion des critiques pertinentes sinon complètes. En sorte qu'on pourrait, en écrivant l'histoire de ces variations, — si ce n'était par ailleurs une besogne bien vaine et décevante — recueillir une multitude de remarques utiles pour une critique d'ensemble.

L'influence de cette critique intra-rationaliste, si j'ose dire, a été limitée, mais réelle. Elle a déterminé un certain mouvement de recul vers des positions moins outrancières, moins manifestement fausses. Les savants non chrétiens qui s'acharnent à expliquer la mystique chrétienne restent généralement sous l'emprise

¹ Sur cet ouvrage de M. BARUZI et sur ses erreurs, consulter *Vie Spirituelle* mai 1925, pp. 188-212, l'étude de Dom CHEVALLIER: *Saint Jean de la Croix en Sorbonne* et oct. et nov. 1928 les remarquables articles de M. Roland DALBIEZ: *Une récente interprétation de saint Jean de la Croix*. Bien qu'elle ne soit pas une critique de M. Baruzi on peut recommander ici l'étude très intéressante de M. WEHRLÉ, dans *Cahiers de la nouvelle Journée*, 1925. *Qu'est-ce que la mystique*. Voir surtout, pour une présentation authentique de la vie et de la pensée du grand docteur mystique le *Saint Jean de la Croix* du P. BRUNO de JÉSUS MARIE et diverses études de Jacques MARITAIN qui seront mentionnées plus loin.

Dans un ouvrage considérable, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria* (Madrid, 1929, 2 vol.), le P. CRISOGONO de JESUS SACRAMENTADO proteste énergiquement, avec sa juvénile ardeur, contre toute interprétation rationaliste du réformateur du Carmel. Nous aurons à repârier de ce travail un peu tumultueux, discutable en certains points importants, mais très suggestif.

de préjugés anti-dogmatiques et anti-métaphysiques trop tenaces pour renier tout d'un coup leurs erreurs et en éviter de nouvelles. Quelques-unes des plus graves sont toutes récentes, d'autres non moins profondes ne manqueront pas de se produire. Toutefois, à considérer l'ensemble des auteurs soustraits à toute influence de la foi chrétienne et catholique qui abordent ces problèmes, on peut dire, semble-t-il, qu'ils s'éloignent moins de la vérité. Ils évitent en tout cas les erreurs les plus grossières où la hâte à observer, la précipitation à conclure faisaient tomber leurs devanciers. Sans voir — et comment le pourraient-ils ? — les raisons profondes de l'irréductible différence qui sépare le véritable état mystique de ses analogies naturelles, ils notent avec un soin beaucoup plus attentif, certaines différences empiriquement observables dans les effets des divers mysticismes, par exemple entre la stérilité des névroses à « remplissage religieux »¹ ou mystique et des extases obtenues par des procédés naturels et l'efficacité, la fécondité de la contemplation des mystiques orthodoxes et des saints, entre l'aboulie des psychasthéniques et la « volonté de fer » des grands contemplatifs, entre les mutilations mentales du quétisme bouddhique ou autre et l'enrichissement prodigieux qui apparaît comme le fruit des oraisons chrétiennes supérieures. Ils signalent le danger de confondre les réalités disparates et s'étonnent qu'on ait admis si longtemps comme allant de soi et sur des apparences manifestement secondaires une identité essentielle entre des « comportements » absolument divers, ils s'aperçoivent enfin que les mêmes termes changent de signification selon les états d'âmes et que, par exemple, les images empruntées à la langue de l'amour humain n'expriment rien que de parfaitement pur et chaste dans la bouche ou sous la plume des pieux personnages qui ne pouvaient pas songer qu'on interpréterait un jour leurs expériences à la lumière de la psychanalyse freudienne et de son obsédante libido ; ils s'aperçoivent que l'identification à Dieu dont parlent les mystiques orthodoxes n'a rien de commun avec les rêves panthéistes. Ils connaissent (sinon pour leur en faire un mérite,

¹ Selon l'expression du P. de MUNNYNCK.

du moins comme un fait) la soumission parfaite des mystiques orthodoxes à l'Eglise et l'intégrité de leur foi au dogme catholique. Ils discernent entre les diverses ascèses selon les expériences auxquelles elles sont ordonnées, soit comme un moyen par lui-même efficace, soit comme simple disposition. A ces signes et à d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, on reconnaît sans peine les progrès accomplis même par des auteurs qui professent, au moins comme méthode de travail, sinon comme conviction personnelle, l'agnosticisme métaphysique et théologique. On peut citer à cet égard parmi les travaux de langue française le livre consciencieux de M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, paru il y a une dizaine d'années et le tout récent opuscule de M. Roger Bastide: *Les problèmes de la vie mystique*¹. Ce dernier auteur réserve jusqu'au bout le problème métaphysique et se limite strictement au problème historique des « origines du mysticisme » et de son « évolution » jusqu'à son « organisation actuelle » et au problème psychologique de son explication par les causes empiriques. C'est dire que nous sommes encore loin de compte. Pareille méthode, non exempte de postulats rationalistes, présente, entre autres, le grave inconvénient de ne pas aborder la vraie question mais de s'arrêter, si l'on peut dire, au vestibule du temple; cependant, malgré les réserves et les rectifications qu'appelle son enquête, on doit reconnaître qu'elle est conduite avec loyauté et sérénité. L'auteur s'efforce, autant que le lui permet sa méthode, de distinguer les traits du mysticisme orthodoxe. Il y réussit dans une certaine mesure et sa critique des thèses pathologique, psychologique, sociologique, nécessairement insuffisante, sans doute, n'est cependant pas dépourvue de toute efficacité.

Ces progrès réels ne se sont pas accomplis sans une influence au moins indirecte de la critique catholique, et c'est l'effort de cette critique que nous devons surtout caractériser.

Au fur et à mesure que les interprétations naturalistes étaient proposées, les travailleurs catholiques furent naturelle-

¹ Un volume, Paris, Colin 1931.

ment appelés à s'en occuper et à les discuter. Certains d'entre eux ne surent pas voir à quel point et pourquoi elles étaient, non seulement insuffisantes, mais fausses. Quelques-uns même, qu'une saine théologie aurait dû mieux défendre contre des prestiges fallacieux, furent trompés par cette « vaine philosophie ». On n'a pas oublié le malheureux destin du savant Heiler, officiellement catholique quand il publia son livre sur la prière¹ où s'expriment déjà les tendances protestantes et modernistes, dues à l'influence de Von Hügel, qui lui firent depuis quitter l'Eglise, et qui s'accrochèrent dans ses nombreux travaux. Présentant la traduction allemande de l'ouvrage de M^{rs} Evelyn Underhill², il la loue de ce que appartenant elle-même à une confession religieuse, elle ait su apprécier avec une grande largeur de cœur la mystique non-confessionnelle, individualiste et spirite³. La largeur de cœur est chose bonne, mais fort capable de dévier. Elle dévie quand « le temps

¹ Fried. HEILER, *Das Gebet, Eine religionsgeschichtliche und religions-psychologische Untersuchung*, München, Reinhardt 1922. Sur ce livre, d'une prodigieuse érudition mais chargé de lourdes erreurs, voir par exemple les justes réflexions du P. Adhémar d'Alès, *Dict. Apolog. de la foi catholique*, art. Prière. Les autres ouvrages du même auteur sur la mystique appellent des réserves analogues.

² Evelyn UNDERHILL (M^{rs} Hubert Stuart-Moore), *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*, traduit de l'anglais par Hélène Meyer-Franck et Heinrich Meyer-Benfey, München, Reinhardt.

Evelyn Underhill doit beaucoup à W. R. Inge, qui dans son livre *Christian Mysticism* (Conférences tenues à Oxford en 1899) méconnaît complètement la distinction du naturel et du surnaturel, si tant est qu'il n'y oublie pas celle de Dieu et du monde, M^{rs} Underhill est, dans l'anglicanisme, l'auteur actuellement le plus en vue en ce qui concerne la mystique: elle a écrit: *Man and the supernatural; The life of the Spirit and the life of to day; Concerning the inner life; The house of the Soul*; elle a édité et étudié divers mystiques anglais. Son ouvrage de beaucoup le plus important est celui dont nous venons de mentionner la traduction allemande: *Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, qui a atteint l'année dernière sa douzième édition. Il suffit pour en caractériser l'esprit et les tendances de citer la définition suivante de la mystique: « *Mysticism is the expression of the intimate tendency of the human spirit towards complete harmony with the transcendental order, whatever be the theological formula under which that order is understood* ». (C'est moi qui souligne). L'auteur reconnaît d'ailleurs que le christianisme, en particulier l'Eglise catholique s'est montrée plus sympathique à la mystique, plus capable de mystique que toute autre religion, et parle avec beaucoup de sympathie elle-même des grands mystiques catholiques, mais son large syncrétisme n'en est pas moins dangereux. Cf. David KNOWLES, O. S. B., *The english Mystics*, appendix B: en quelques pages mesurées, il reconnaît les mérites et marque les déficiences de Inge et de M^{rs} Underhill.

³ « *Selbst ausgesprochen kirchlich und sakramental eingestellt, versteht und würdigt sie mit grösster Weitherzigkeit die überkirchliche, individualistische und spiritische Mystik.* »

de sympathie » dure toujours sans faire jamais place au « temps de la critique » exigeante, et l'on n'est si généreux trop souvent que parce qu'on oublie d'être juste et sévère quand il faut. Le syncrétisme trop accueillant n'est possible que par un défaut de discernement des valeurs, majoration des unes et dépréciation des autres : deux formes d'injustice.

Même parmi les auteurs catholiques de foi intacte et profonde, certains n'ont su apporter que des critiques imparfaitement efficaces dont la portée ne dépasse guère celle des travaux agnostiques indiqués tout à l'heure¹. Quand on se rend surtout tributaire dans son information des ouvrages rationalistes² et qu'on accepte la méthode exclusivement expérimentale des psychologues indépendants, on ne peut que déceler des inconséquen-

¹ Cf. *Revue Thomiste*, nov. déc. 1928, *Psychologie indépendante et prière chrétienne*, à propos du livre de M. Chansou sur les sources et l'efficacité de la prière.

² Puis-je répéter quelques truismes déjà énoncés ailleurs ? « Si les dogmes et la théologie catholique sont vrais, les psychologues qui ne sont que psychologues peuvent bien recueillir les témoignages des mystiques, essayer de les comprendre — quitte à les entendre souvent de travers comme le montrent tant d'expériences malheureuses —, ils peuvent les comparer entre eux et à d'autres témoignages relatifs à de tout autres expériences appelées aussi mystiques. Ils peuvent marquer les ressemblances et les analogies qu'ils croient voir, constater les différences profondes dans les effets respectifs de ces diverses expériences, dites mystiques. Ils ne peuvent pas ne pas se méprendre sur les analogies et les ressemblances, puisque un élément capital de différence leur échappe en raison de leur méthode agnostique. Ils ne peuvent pas rendre adéquatement raison des différences. En rigueur de termes, ils ne peuvent rien « expliquer ». Si la contemplation mystique est, comme nous le croyons, l'œuvre des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit, si l'amour et la connaissance mystique sont un amour et une connaissance émis vitalement par l'âme sous la motion de l'Esprit-Saint qui nous fut donné avec la charité, on n'en donnera jamais une explication par la cause propre avec les seules ressources de la psychologie et de la sociologie, pour ne rien dire de la pathologie mentale trop évidemment inapte et disproportionnée. Tout ce qu'on pourra dire aux seules lumières de ces sciences empiriques restera pré-scientifique, infra-scientifique. — Il est vrai, comme le remarque M. Jacques Maritain, que les « causes » au sens où on les entend parfois dans les sciences empiristes et dans la philosophie issue du mécanisme « se réduisent au conditionnement spatio-temporel d'un phénomène ou au réseau de déterminations auquel un phénomène est lié ». C'est là, ajoute-t-il, un *analogué* si profondément refondu du concept de cause que ce mot en devient presque équivoque. Nous parlons de cause et de science au sens ontologique du mot. — Si donc l'on veut faire œuvre de science et assigner des causes à l'expérience mystique des saints en faisant abstraction des lumières de la théologie qui seule les connaît, on ne pourra que se tromper en prenant pour des causes des antécédents qui ne le sont pas, en majorant indûment l'efficiencia de certains phénomènes empiriquement constatables.

« Si la théologie catholique est vraie, la mystique des saints de l'Eglise n'est pas une espèce d'un genre dont la mystique orgiastique des « primitifs » ou de certains cultes antiques, et même la mystique naturaliste d'un Plotin constitueraient

ces et des illogismes ou dénoncer des observations mal faites. On se prive des vrais moyens de rectification, on se met hors d'état d'assigner les vraies causes de la prière chrétienne même commune, à plus forte raison des oraisons supérieures et de l'état mystique.

C'est ce que l'on a de mieux en mieux compris parmi les écrivains catholiques.

Ils n'ont certes pas voulu refuser à la psychologie ni à la pathologie mentale ni à aucune autre science aucun de leurs droits légitimes. Tandis que les naturalistes excluent les facteurs surnaturels qui ne tombent pas sous l'observation « scientifique », ou ne les admettent guère qu'à titre hypothétique comme une explication « métaphysique » de surcroît, philosophes et théologiens catholiques ont eu à cœur de ne pas tomber par réaction dans l'excès opposé en déniant toute espèce de compétence aux sciences empiriques, même à l'égard des faits mystiques véritables¹. Ils ont reconnu notamment les services que peuvent rendre à la théologie, pour discerner la vraie et la fausse mystique, la psychologie et la pathologie mentale, si elles consentent à travailler à leur rang, à fournir la théologie de données soigneusement contrôlées au lieu de se substituer à elle dans l'étude des états mystiques dont les causes, étant divines, échappent nécessairement à l'observation, aux procédés du laboratoire ou de la clinique.

Ils n'ont pas refusé d'envisager la possibilité ou la réalité de grâces authentiques mystiques en dehors du corps de l'Eglise, sachant que, comme il est des baptisés qui se soustraient à l'in-

d'autres espèces du reste inférieures. Ce sont choses absolument hétérogènes qui ne portent le même nom que par équivoque.

« Si la théologie catholique est vraie, la Sagesse des saints transcende absolument toute philosophie.

« Cela est de toute évidence. » (*Vie Spirituelle*, supp. juin 1931, p. [181-182]).

¹ On peut consulter à cet égard *L'expérience mystique et l'activité subconsciente* du P. Jules PACHEU, Paris, Perrin, 1911; les *Etudes sur la psychologie des mystiques* du P. MARÉCHAL. Cf. aussi l'excellent article de M. T.-L. PENIDO, *Conversion, Subconscience et Surnaturel*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, 1930, pp. 305-316. Cet article est un modèle du genre et montre comment la plus accueillante largeur d'esprit, le souci de comprendre les doctrines étrangères peuvent s'allier avec la fermeté doctrinale, attentive à ne rien sacrifier d'une vérité qui ne nous appartient pas.

fluence vivifiante de son âme, il est des non-baptisés qui, sans le savoir, appartiennent à cette âme et reçoivent, malgré leur ignorance, l'influx sanctifiant de Christ¹.

« La divine pédagogie, écrit M. Maurice Blondel² a d'admirables courts-circuits pour l'incendie de la charité et l'ascension de l'humilité; il peut donc y avoir des mystiques hors du corps visible, anonymement ou pseudonymement. Il ne peut pas y en avoir sans l'âme de l'Eglise, sans participation réelle à des grâces du Christ. »

« Autant que l'on peut risquer une conjecture sur le secret des cœurs, dit à son tour M. Jacques Maritain, tout porte à penser que ce grand mystique musulman, condamné par ce qu'il enseignait l'union d'amour avec Dieu et qui témoigna jusqu'au bout de son désir de suivre Jésus, avait la grâce des dons infus (appartenait à l'âme de l'Eglise) et a pu être élevé par conséquent à la contemplation mystique authentique. »³

La science catholique est disposée à admettre tout fait dûment établi, toute constatation vraiment scientifique, assurée qu'elle est que la foi n'en subira nul dommage. Ses représentants

¹ Cf. *Recherches de science religieuse*, mai-août 1923, la recension par le P. MARÉCHAL (*Le problème de la grâce mystique en Islam*) du travail de M. MASSIGNON, *Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, exécuté à Bagdad le 26 mars 922, étude d'histoire religieuse, 2 vol. (1100 pp. Paris, Geuthner 1922).

² *Le Problème de la mystique*, dans *Qu'est-ce que la mystique*, p. 59. Il ajoute, en note, en exprimant le regret que M. l'abbé MULLA, converti lui-même de l'Islam, n'ait pu donner à ce « Cahier de la nouvelle journée » une étude promise: « Il nous eût montré qu'en plein Islam, à travers une tradition partiellement conservée, mais surtout à la faveur d'une grâce assurément venue du Christ et accueillie par des âmes dociles et héroïques, comme celles d'Al-Hallaj... les purifications mystiques peuvent historiquement aboutir à une vie d'union qui n'a rien de la gnose ni de l'extase plotinienne, mais revêt ce caractère concret, cordial, personnel, singularisé qu'exprime notre PASCAL en son *Mystère de Jésus*: « J'ai versé telle goutte de sang pour toi » (p. 59-60).

³ J. MARITAIN, *Grandeur et misère de la métaphysique*, dans le Roseau d'Or, premier numéro de chroniques, p. 156, notes. — Dans les textes précédents l'expression d'origine récente: *appartenance à l'âme de l'Eglise* désigne, d'une manière moins heureuse croyons-nous, ce que les meilleurs théologiens préfèrent appeler: *appartenance de désir à l'Eglise*. — Le P. de la TAILLE dit excellemment: « La foi, la foi vive elle-même... peut se trouver, quant à son noyau essentiel, en beaucoup d'âmes où nous ne la soupçonnons pas. Il pourra y avoir dans ces âmes où l'incorporation à l'Eglise devance de façon invisible le baptême et même la connaissance du baptême ou de l'Eglise, mais non pas le désir implicite de l'une et de l'autre, il pourra y avoir place pour la contemplation passive, s'il plaît à Dieu... » *Théories mystiques*, dans *Recherches de science religieuse*, Juin 1928.

savent qu'ils peuvent sans aucun danger pour la théologie, être intégralement justes envers les savants indépendants, reconnaître tous les mérites réels, pourvu qu'ils en puissent dénoncer aussi toutes les déficiences et exercer à leur égard une rigoureuse critique. Or, ils ont bien vu et ils ont de mille façons fait la preuve que les psychologues, les historiens, les philosophes ne se séparent pas des théologiens dans l'interprétation des faits mystiques parce que leurs observations ou les textes l'exigent, mais en raison de leur métaphysique à eux ou, pour mieux dire, de leur antimétaphysique¹. Il en va ici comme dans le domaine de l'exégèse des livres saints. Ce qui sépare les exégètes rationalistes ou modernistes des catholiques, ce n'est pas la connaissance des langues, des civilisations et des littératures anciennes, la grammaire ni l'histoire, c'est leur rationalisme même. Le débat fondamental est d'ordre philosophique et théologique, en psychologie religieuse comme en exégèse. L'opposition des doctrines relativement aux faits de la vie mystique est dérivée d'une opposition plus générale : le conflit de deux métaphysiques.

La critique véritablement décisive des interprétations naturalistes du mysticisme orthodoxe, la preuve de la transcendance de ce dernier réside donc dans la métaphysique traditionnelle et la théologie apologétique qui établissent ou défendent les principes opposés à ceux dont s'inspirent les savants indépendants. Elle consiste surtout dans la théologie mystique proprement dite qui expose ce que sont en réalité les oraisons surnaturelles et la contemplation des âmes riches de grâce et de charité divine, l'activité des dons d'intelligence et de sagesse sur la nature desquels elle est seule compétente. Les vraies causes, non observables empiriquement, mais connaissables à la lumière de la foi et de la théologie étant assignées, les explications insuffisantes tombent comme des châteaux de cartes. Ici encore se vérifient ce qu'aime à répéter le P. Sertillanges que la meilleure apologétique est toujours celle qui résulte de l'exposé même de la vérité. C'est donc dans les travaux d'apologétique générale, dans les

¹ J'ai essayé moi-même de le montrer à propos de M. DELACROIX et de Pierre JANET. M. DALBIEZ l'a fait, à sa manière profonde et savante, en discutant *Une nouvelle interprétation de saint Jean de la Croix*, celle de M. BARUZI.

ouvrages dogmatiques sur la grâce, les vertus théologales, l'habitation du Saint-Esprit, les dons, dans les traités de théologie mystique qu'il faut aller chercher, sinon toujours à l'état explicite et formel, du moins à l'état implicite et sous un mode éminent, cette critique profonde et décisive que les meilleurs articles de revues ou de dictionnaires consacrés à défendre la vraie nature de la mystique ne font guère qu'appliquer et monnayer. Ce n'est pas par hasard que le meilleur théologien de la mystique d'aujourd'hui¹ soit en même temps l'auteur de deux grands livres dont l'un résout à la lumière de saint Thomas les difficultés de l'agnosticisme contemporain sous sa double forme idéaliste ou empiriste, relativement à l'existence et à la nature de Dieu, et l'autre défend, de la manière la plus lumineuse, la possibilité de la révélation, les notions de mystère et de dogme, la nature de la théologie sacrée. Ce n'est pas par hasard non plus que l'auteur de *Crédibilité et Apologétique*², et d'un beau livre sur *Le donné révélé et la théologie* ait voulu ensuite écrire *Structure de l'âme et Expérience mystique*. A côté des théologiens de profession, quelques philosophes catholiques ont excellemment contribué à défendre la vraie nature de la mystique. On doit mentionner spécialement ici M. Maurice Blondel, pour son article plus haut cité : « *Le problème de la mystique* ». Nous aurions certes d'importantes réserves à faire sur plusieurs points de doctrine chers à l'auteur de *l'Action* et qu'il expose à nouveau dans cette étude ; les remarques critiques du P. de Tonquédec³ nous semblent parfaitement justifiées. Mais pour ce qui est de la défense de la mystique, contre les théories naturalistes, M. Blondel a des pages décisives qu'on voudrait pouvoir transcrire. Il montre en particulier comment « la méthode positive de droit commun appliquée aux études de mystique aboutit par ses déficiences et ses partialités, même involontaires et inconscientes, à un régime d'exception et d'exclusion »⁴.

¹ Le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE.

² Le R. P. GARDEIL.

³ *Revue apologétique* 15 nov. 1926, p. 208 ss.

⁴ Étude citée, p. 11 ss. — Dans le même recueil, un article anonyme contient plusieurs excellentes remarques sur les différences caractéristiques du mysticisme païen et du mysticisme chrétien, voir en particulier, pp. 105-107. L'étude fervente de M. l'abbé WEHRLÉ sur saint Jean de la Croix « roi des mystiques », en vue de

Mais aucun philosophe catholique, à notre connaissance, n'a mieux travaillé en ce domaine que notre cher ami Jacques Maritain ; il n'a pas consacré d'ouvrage spécial de grande étendue à la mystique, mais il a abordé le sujet à diverses reprises dans de brèves études, toujours avec une grande profondeur et en répandant beaucoup de clarté. Qu'il parle de la *Grandeur et misère de la métaphysique*, qu'il compare *Philosophie et expérience mystique* qu'il traite de la *Connaissance métaphysique et des noms divins*, qu'il préface la vie de saint Jean de la Croix par le P. Bruno de Jésus Marie, qu'il résume lui-même les enseignements du grand docteur mystique *Praticien de la contemplation*, ou qu'il définisse la *Sagesse augustinienne*, autant d'occasions pour lui de mettre en puissant relief la nature propre et les caractéristiques de la Sagesse mystique, du contact senti avec Dieu, son opposition radicale avec toute forme de panthéisme, sa transcendance par rapport à l'extase plotinienne et en général à toute philosophie.

« C'est une autre sagesse que nous prêchons, scandale pour les juifs et démente pour les Grecs. Excédant tout effort humain, don de la grâce défiante et des libres largesses de la sagesse incréée, à son principe il y a l'*amour fou* de cette sagesse pour chacun de nous, à son terme l'unité d'esprit avec elle. Seule y donne accès Jésus crucifié... La Sagesse mystique n'est pas la béatitude, la parfaite possession spirituelle de la réalité divine, mais elle en est le commencement. C'est une entrée dès ici-bas dans l'incompréhensible lumière, un goût, un toucher, une douceur de Dieu qui ne passera pas, car les sept dons continueront dans la vision ce qu'ils inaugurent dans la foi. Nous ne pouvons pardonner, ni à ceux qui la nient ni à ceux qui la corrompent, égarés par une présomption métaphysique inexcusable, puisque, connaissant la transcendance divine, ils ne veulent pas l'adorer. »

« La métaphysique que certains occidentaux, en Allemagne et en France — je ne parle même pas de la honteuse contrefaçon

définir le mysticisme, est pleine de beaux aperçus. Elle aboutit à cette définition excellente: « Le mysticisme, dans sa bonne acception, ce sera la plénitude de la connaissance vraie pour l'homme dans la perfection du véritable amour de Dieu, sous la loi et par la vertu de l'union au Verbe incarné, unique Médiateur de Dieu et des hommes » (p. 169).

théosophiste — nous proposent au nom de la sagesse de l'Orient, est-ce une image authentique de celle-ci ? j'en doute fort, j'inclinerais plutôt à penser que, dans les cas les plus favorables, il s'agit d'une interprétation particulière admise en quelque école fermée de là-bas. Quoiqu'il en soit, ces doctrines enflées sont une négation radicale de la sagesse des saints. Prétendant parvenir par la métaphysique seule à la contemplation suprême, cherchant la perfection de l'âme hors de la charité, dont le mystère leur reste totalement impénétrable, et nous comprenons bien pourquoi, substituant à la foi surnaturelle et à la révélation de Dieu par le Verbe incarné... une soi-disant tradition secrète héritée des maîtres inconnus de la Connaissance; elles mentent parce qu'elle disent à l'homme qu'il peut ajouter à sa taille, et entrer par lui-même dans le surhumain. Le chrétien les juge, elles ne peuvent pas le juger. Leur hyperintellectualisme ésotérique, fait pour donner le change sur la véritable métaphysique n'est qu'un spécieux et pernicieux mirage. Il mène la raison à l'absurde, l'âme à la seconde mort. »

Et voici comment M. Maritain fait justice en passant des formidables contresens de M. Jean Baruzi.

« D'une autre manière encore la vaine philosophie peut être l'ennemie de la sagesse. Non plus en supprimant la sagesse des saints devant la métaphysique, mais en l'emmêlant plus ou moins, et dans les cas les plus graves, en la confondant avec la métaphysique, ce qui est corrompre à fond sa nature. C'est ainsi qu'un esprit attentif et pénétrant, après quinze ans de recherches ferventes, et tout l'effort de la plus minutieuse et passionnée érudition, a pu être conduit à défigurer tragiquement le héros mystique dont il avait entrepris de retracer le drame intérieur. Hélas ! comme si un philosophe, aidé d'une information historique supposée même exhaustive, et de la plus intuitive sympathie bergsonienne, pouvait pénétrer l'intérieur d'un saint ! revivre en soi Jean de la Croix ? Toutes les fausses clefs de la philosophie se brisent, pour la bonne raison qu'il n'y a pas de serrure. Quelle que soit mon amitié pour vous, mon cher Baruzi, il me faut bien avouer qu'en éclairant saint Jean de la Croix à une lumière leibnizienne, en arrachant sa contemplation à ce qui fut

la vie de sa vie : la grâce sanctifiante infuse et l'opération de Dieu en lui ; en faisant de lui je ne sais quel géant manqué de la métaphysique à venir, retenu encore dans les superstitions extrinsécistes, mais visant avant tout à se procurer, par un procédé de dépouillement où l'esprit de l'homme fait tout le travail, une compréhension intellectuelle de Dieu de moins en moins grossière, et y réussissant si bien qu'il nous conduit « en quelque sorte au-delà du christianisme », vous avez tracé une image du saint que celui-ci aurait tenu en abomination et dont la criante fausseté, jointe à tant de zèle est pour nous un sujet d'étonnement et de douleur. Votre juste ne vit pas de la foi. Ce théopathe ne souffre pas les choses divines, mais un mal de Sorbonne. Choisissez donc entre Jean de la Croix et Henri Delacroix et laissez le diable et son train. Le jeu de ce brouilleur de cartes est actuellement d'attirer les âmes aux prestiges d'une mystique qui procéderait toute de la nature et non de la grâce, singerie de la vraie spiritualité. Il n'y a pas lieu de s'effrayer de ces simagrées, qu'il renouvelle à toutes les époques où l'action de Dieu presse plus vivement le cœur des hommes. Nous devons tout faire cependant pour éviter que la fausse monnaie chasse la bonne. »

A ces erreurs dont il a dénoncé les plus profondes causes, il oppose la vraie notion — surnaturelle — de la mystique chrétienne et de la contemplation. « La contemplation des saints n'est pas dans la ligne de la métaphysique, elle est dans la ligne de la religion. Cette suprême sagesse ne dépend pas de l'effort de l'intelligence en quête de perfection du savoir, mais du don de l'homme tout entier en quête d'une droiture parfaite à l'égard de sa fin. Ce savoir le plus haut suppose qu'on a renoncé au savoir. »

« Ce n'est pas pour connaître que les saints contemplent, c'est pour aimer, et ils n'aiment pas pour aimer, mais pour l'amour de celui qu'ils aiment. L'union même à Dieu que l'amour demande c'est pour Dieu premier aimé qu'ils y aspirent, ne s'aimant eux-mêmes que pour lui. La fin des fins, pour eux, n'est pas de faire exulter leur intelligence et leur nature et donc s'arrêter à soi. C'est faire la volonté d'un autre, contribuer au bien du Bien. Ils ne cherchent pas leur âme, ils la perdent, ils ne

l'ont plus. Si en entrant dans le mystère de la filiation divine et en devenant *quelque chose de Dieu*, ils gagnent une personnalité transcendante, une indépendance et une liberté dont rien n'approche au monde c'est en oubliant tout cela pour que non pas eux, mais le bien-Aimé vive en eux.

« Les antinomies que les « nouveaux mystiques » découvrent dans le mysticisme traditionnel, — parce qu'ils s'en font une idée artificielle, viciée par les solennels préjugés modernes sur la vie de l'esprit, — j'accorderais volontiers qu'elles caractérisent en effet bien des pseudo-mysticismes philosophiques. Rapportées à une vie mystique authentique, elles perdent toute signification. Ici ni « vouloir créateur » cherchant l'exaltation directe dans la pure aventure et un dépassement sans fin, ni « vouloir magique » cherchant l'exaltation en soi dans la maîtrise du monde et une possession achevée. Ici l'amour, (nos philosophes n'oublient que lui et c'est lui qui fait tout), ici la charité qui use de la connaissance, — qu'elle-même, sous l'action de Dieu procure, savoureuse et présente, — pour adhérer plus pleinement à l'Aimé. Ici l'âme ne veut pas s'exalter, et elle ne veut pas s'abolir ; elle veut s'unir à celui qui l'a aimée le premier. Car ici il y a un Dieu qui n'est pas un nom mais une réalité, il y a un Réel et même un sur-réel qui existe d'abord, avant nous, sans nous ; ni humainement ni angéliquement saisissable, mais divinement, et qui nous divinise pour cela ; un Sur-esprit dont la saisie ne limite pas mais illimite l'esprit fini, vous le Dieu vivant, notre créateur. »

Qu'on me pardonne ces longues citations. Il y a plus de lumière en ce texte qu'en certains gros volumes érudits. Et c'est plus de cent passages analogues qu'on pourrait extraire des études ci-dessus mentionnées de l'auteur.

Ne pouvant tout transcrire, rapportons du moins encore ces pages qui achèvent d'expliquer le caractère surnaturel de la contemplation infuse, le rôle qu'y jouent la foi et la charité infuse, et montrent par là comment la mystique véritable est aux antipodes de toute pseudo-mystique intellectualiste.

« La contemplation des saints ne procède pas de l'esprit de l'homme. Elle procède de la grâce infuse... Elle est bien notre

fruit parfait, mais selon que nous sommes nés de l'Eau et de l'Esprit. Œuvre surnaturelle par essence qui émane de notre fond substantiel et de nos pouvoirs naturels d'activité, mais en tant que notre substance et notre activité mêmes, passives devant le Dieu tout puissant, sont par lui et par les dons qu'il greffe en elles surélevées à l'égard d'un objet divin, absolument inaccessible comme tel aux seules énergies de la nature. Œuvre supérieurement personnelle, et libre et active, vie qui jaillit pour l'éternité, mais qui est pour nous comme un non-agir et une mort, parce que, surnaturelle non pas seulement par son objet mais aussi par son mode même de procéder, elle émane de notre esprit mu par Dieu seul et relève de cette grâce opérante où toute l'initiative est à Dieu. Et parce que la foi est la racine et le fondement de toute la vie surnaturelle, une telle œuvre n'est pas concevable sans la foi, « en dehors de laquelle (dit saint Jean de la Croix, *Montée* II, VIII) il n'est pas de moyen prochain et proportionné de la contemplation »¹.

« Enfin, la contemplation des saints n'est pas seulement pour le divin amour, elle est aussi par lui. Elle ne suppose pas seulement la vertu théologique de Foi, mais aussi la vertu théologique de Charité et les dons infus d'intelligence et de Sagesse, qui n'existent pas dans l'âme sans la charité. Ce même Dieu atteint par la foi dans l'obscurité et comme à distance, puisque pour l'intelligence, il y a distance quand il n'y a pas vision, l'amour comme tel l'atteint immédiatement en lui-même, nous unissant de cœur à cela même qui est caché dans la foi ; et ce sont les choses divines ainsi inviscérées en nous par la charité, c'est Dieu devenu nôtre par la charité, que la sagesse mystique, sous une motion et une régulation actuelle de l'Esprit-Saint, expérimente par et dans l'amour comme se donnant à nous en nous, et connaît affectivement « en vertu d'une incompréhensible union » (Denys, *Noms divins*, VII, 3), dans une nuit supérieure à toute connaissance distincte, à toute image et à toute idée, comme transcendant à l'infini tout ce que toutes les créatures en pourront jamais penser... Elle atteint Dieu comme Dieu

¹ *Ibid.*, p. 163-164.

caché, comme Dieu sauveur, et d'autant plus sauveur qu'il est plus caché, cette sagesse secrète qui purifie l'âme en secret. Tout en restant contrôlable par la théologie, tout en dépendant, comme de ces conditions et de ses bases en terre humaine, des multiples notions et signes conceptuels, où la divine vérité se manifeste à notre intelligence ; sans rien abandonner des dogmes révélés tout au contraire, connaissant mieux que par les concepts cela même dont les formules conceptuelles du dogme donnent seules communication à l'intelligence humaine, comment ne dépasserait-elle pas toute notion distincte et tout signe exprimable pour adhérer ainsi, dans l'expérience de l'amour à la réalité même qui est l'objet premier de la foi ? Nous voilà aux antipodes de Plotin. Il ne s'agit pas ici de l'élever intellectuellement au-delà de l'intelligible, de monter par la métaphysique à son échelle dialectique savamment réglée jusqu'à l'abolition — encore naturelle — de l'intellection naturelle dans un surintelligible ou s'extasier angéliquement. Il s'agit de s'élever amoureusement au-delà du créé, de renoncer à soi-même et à tout pour être transporté par la charité dans la nuit translumineuse de la foi, sous l'opération divine jusqu'à une souveraine connaissance surnaturelle du surnaturel illimité, où nous transformer en Dieu par l'amour. Car « en définitive nous n'avons été créés que pour cet amour ».

« Non la métaphysique n'est pas la porte de la contemplation mystique. Cette porte est l'humanité du Christ, par qui grâce et vérité nous ont été données. *Je suis la porte*, a-t-il dit de lui-même, *si par moi quelqu'un entre, il sera sauvé, et il passera dedans, et il passera dehors, et il trouvera des pâturages*. Entrée de la divinité pure, et elle redescend au dehors dans la contemplation de la sainte humanité. Et ici comme là elle trouve des pâturages et se nourrit de son Dieu » (Ibid., p. 162-167).

Que deviennent les antinomies chères aux psychologues et aux historiens entre le mysticisme et la hiérarchie, entre la foi dogmatique de l'Eglise et les expériences individuelles et autres « solennelles » inventions des savants qui tiennent pour choses opposées toutes celles dont ils ne voient pas la conciliation parce que le principe d'unité leur en échappe.

Dans les autres études du même philosophe, les mêmes vues profondes sont reprises, développées. Ces exposés, dont les citations qui précèdent suffisent à faire connaître l'accent, portent en eux la marque de la vérité catholique. On ne saurait indiquer meilleure lecture et plus profitable pour débarrasser un esprit de bonne foi des interprétations rationalistes ou modernistes nécessairement falsificatrices et pour préparer à entendre ce que les mystiques pensent et disent eux-mêmes de leur propre expérience, et ce qu'en pense, sous le regard et avec l'approbation de l'Eglise, la théologie catholique la plus saine et la plus fidèle à sa loi. Notre philosophe a supérieurement compris et profondément pénétré l'enseignement des uns et des autres.

On voit par ce rapide aperçu comment ont été revendiqués les droits de la théologie, comment la mystique a été défendue contre les empiètements d'une science myope et d'une orgueilleuse philosophie.

Il nous restera à montrer que cet effort apologétique a été sous des aspects divers l'occasion et le fruit d'une connaissance et d'une étude chaque jour plus attentive des expériences des saints et de la théologie mystique qui en traite spécialement, en d'autres termes à exposer la renaissance de la mystique, non plus en fonction de doctrines à critiquer, mais en rapport avec la vie et les aspirations des âmes chrétiennes que les grands mystiques précèdent et entraînent sur le chemin de la sainteté.

R. P. BENOIT LAVAUD, O. P.

Professeur à l'Université de Fribourg.



NOTES SUR LE DÉCALOGUE, CALVIN, LES IMAGES

On a découvert un nouveau grief contre l'Eglise. Elle a truqué le Décalogue. L'accusation s'imprime sur de petites feuilles. Elle passe de bouche en bouche. Dans une même semaine, elle nous a été apportée deux fois par des jeunes gens qui désiraient savoir ce qu'il en est. Essayons de répondre par écrit.

1. Ayons d'abord sous les yeux, dans leur teneur essentielle les paroles de Dieu à Moïse (Ex., XX, 1-17.)

Texte hébreu	Division talmu- dique	Division philo- nienne	Division augusti- nienne
Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude	1		
1. Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. .	2	1	1
2. Tu ne te feras pas d'image taillée, ni aucune figure de ce qui est dans le ciel, sur la terre, ou dans les eaux		2	
3. Tu ne te prosterneras pas devant elles et tu ne les serviras pas...			
4. Tu ne prendras pas le nom du Seigneur ton Dieu en vain...	3	3	2
5. Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier..	4	4	3
6. Honore ton père et ta mère...	5	5	4
7. Tu ne tueras pas	6	6	5
8. Tu ne seras pas adultère.	7	7	6
9. Tu ne voleras pas	8	8	7
10. Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain	9	9	8
11 et 12. Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain; tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui lui appartient	10	10	désirs impurs: 9 désirs injustes: 10

2. Celui qui lit avec attention ces paroles de Dieu à Moïse et qui les nombre, constate qu'elles renferment douze préceptes. Le dernier commandement, en effet, est double. Il interdit non seule-

ment les désirs qui ne sont qu'*injustes*, mais encore les désirs qui sont injustes et *impurs*. La version grecque des Septante, suivant laquelle, comme on sait, la Bible est, dans la plupart des cas, citée au Nouveau Testament, a divisé plus nettement encore que l'hébreux les deux préceptes relatifs aux mauvais désirs:

Tu ne désireras pas la femme de ton prochain;

Tu ne désireras pas la maison de ton prochain, ni son champ, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son attelage, ni tout son troupeau, ni les choses qui sont à ton prochain.

Or, il est dit un peu plus loin dans la Bible que le Seigneur « écrivit sur les tables les paroles de l'alliance, les dix paroles » (Ex., XXIV, 28). Et la Tradition a toujours désigné l'ensemble de ces préceptes par le mot Décalogue.

Il y a donc un problème qu'on a toujours aperçu. Comment réduire à dix les douze préceptes du Sinaï ?

3. La solution talmudique, qui a prévalu aujourd'hui chez les Juifs — je la trouve dans les *Tephillath Adath Yeschouroun*, Paris 1868 — offre une singularité. Elle considère comme un précepte les premières paroles du Seigneur, dont le contenu pourtant est manifestement spéculatif, et dans lesquelles il ne faut voir qu'un préambule aux préceptes¹. Aussi, tous les Juifs ne l'ont-ils pas adoptée.

Il faut noter qu'à l'instar de la solution augustinienne, communément reçue par les catholiques, la solution talmudique bloque ensemble les trois premiers préceptes du Décalogue.

4. La solution de Philon d'Alexandrie² bloque en un seul les deux préceptes relatifs à la fabrication des images et à l'adoration des images. Elle ne distingue pas les deux préceptes concernant les désirs simplement injustes et les désirs qui de plus sont impurs.

Origène³ parle de ceux qui (comme fera saint Augustin) réunissaient ensemble les trois premiers préceptes. Mais, dit-il, comment obtenir alors le nombre dix ? et que devient la vérité du Décalogue ? Il isole donc le premier commandement et garde liés ensemble le deuxième et le troisième. C'est la solution de Philon.

¹ « Ces paroles ne sont pas un commandement: elles montrent quel est Celui qui commande ». ORIGÈNE, in *Ex.*, homil. VIII, P. G., t. XII, col. 351.

² *Quis rerum divinarum haeres*, édit. Francfort 1691, p. 504, et *De Decalogo*, ibid., p. 751. — Philon (mais sur ce point il ne sera pas suivi par tous ceux qui adopteront sa classification) répartira les préceptes divins en deux groupes de cinq, en sorte que le précepte relatif aux parents sera porté sur la première table, avec les préceptes concernant Dieu lui-même.

La solution de Philon est encore celle de JOSÈPHE, *Antiq. Jud.*, lib. III cap. V, n° 5.

³ In *Exodum*, homil. VIII, l. c.

Calvin l'adoptera¹. Il la trouvera dans Origène. Il la donnera pour déjà traditionnelle. Il est vrai qu'avant Origène on croit la retrouver chez quelques Pères, par exemple chez Clément d'Alexandrie², et que, dans la suite, elle apparaîtra chez d'autres, par exemple chez Grégoire de Nazianze, sans pourtant s'identifier avec la Tradition. Et puis la manière est charmante: « Ceste division est mise d'Origène sans difficulté, comme receue communement de son temps ». Comme si Origène lui-même ne parlait pas en ce même lieu d'auteurs qui lient ensemble les trois premiers préceptes! Et, après avoir dit que saint Augustin rejette la division d'Origène « pour une raison trop legere », Calvin finit presque par laisser croire que le saint Docteur devait être de son avis³. Il n'exagère d'ailleurs pas l'importance de cette question de classification: « Ce n'est pas estude inutile, que de chercher quelle est la division des préceptes, moyennant qu'il nous souviennne que c'est une chose en laquelle chacun peut avoir son jugement libre: et pourtant que nous n'esmouvions point contention contre celui qui n'accordera point à nostre sentence. Cecy, dis-je, afin que personne ne s'esmerveille de la distinction que je suyvrai, comme si elle estoit nouvellement forgée. »

Remarquons tout de suite que ceux qui adoptent cette division, du fait qu'ils bloquent eux-mêmes le deuxième et le troisième préceptes, seront mal placés pour nous reprocher de débloquent le onzième et le douzième. Calvin pourtant s'empresse de le faire: « Ceux qui partissent ce commandement⁴ en deux, deschirent ce que Dieu avait uni, comme tous Lecteurs de sain jugement le pourront voir, encore que je m'en taise »⁵. Si l'argument portait, on répliquerait à Jean Calvin: Ceux qui réunissent le deuxième et le troisième préceptes brouillent ce que Dieu avait distingué... Mais laissons-là ces mots!

¹ *Inst. chrét.*, 2, 8, 12.

² P. G., *Strom.* lib. VI, cap. XVI, t. IX, col. 361, et la note (80). — Cf. *Dict. de Théol. cath.*, art. *Décatalogue*.

³ « Saint Augustin aussi l'approuve (la division d'Origène) écrivant à Boniface » l. c. — Le lecteur de Calvin aura-t-il la fantaisie d'aller vérifier la citation? La référence n'est pas indiquée, du moins dans l'édition Baumgartner. Le passage se trouve, en effet, dans le *Contra duas epistolas Pelagianorum, ad Bonifacium Romanae Ecclesiae Episcopum*, lib. III, n° 10 (vers 420). Mais qu'y trouvons-nous? Non pas la division calviniste en 4+6, mais la division augustinienne en 3+7. Et surtout le dédoublement en deux préceptes distincts du dernier commandement relatif aux désirs mauvais! Il y aurait un travail bien instructif à faire sur les citations des Pères de l'Eglise dans l'*Institution chrétienne*.

⁴ Le dixième selon Calvin. Mais depuis, A.O. Dubuis, toujours exact, nous a, dans le *Voile déchiré*, p. 119, dévoilé que l'Eglise dédouble le huitième commandement!

⁵ *Inst. chrét.*, 2, 8, 50.

La division philonienne n'est pas sans présenter quelques inconvénients, ceux mêmes que signale saint Augustin, et qui ne sont point si « légers » : a) elle réunit le onzième et le douzième préceptes, alors que désirer la maison ou la femme du prochain constituent des péchés distincts spécifiquement ; b) elle rompt le lien qui unit le trois premiers préceptes, et laisse moins voir que le deuxième et le troisième ne sont que l'explicitation du premier.

5. Cherchons, dit saint Augustin, comment il faut diviser les dix préceptes du Décalogue ; s'il y en a quatre concernant Dieu et six, les hommes ; ou trois concernant Dieu et sept, les hommes : car personne ne doute qu'il y en ait dix, l'Écriture l'affirmant. C'est au même endroit qu'il se prononce pour la division en 3+7, et qu'il en fournit les raisons que nous avons rappelées ¹.

La première raison, qui est que les deuxième et troisième préceptes ne sont que la conséquence du premier, est si apparente, qu'elle a frappé les Juifs lesquels, nous l'avons dit, rassemblent, de nos jours encore, ces trois préceptes dans un seul commandement.

Saint Thomas dira avec concision : « Le culte des faux dieux se manifestait chez les anciens de deux manières. Les uns, sans faire d'images, prenaient des créatures pour des divinités. Varron dit, en effet, que les anciens Romains furent longtemps à honorer les dieux sans leur dresser de statues. Voilà le culte qui est prohibé par ces paroles : *Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face*. Mais chez d'autres peuples, les faux dieux étaient honorés sous forme d'images. Aussi est-ce à propos qu'on y interdisait d'abord la fabrication des images : *Tu ne le feras pas d'image taillée* ; et le culte de ces mêmes images : *Tu ne le prosterneras pas devant elles et tu ne les serviras pas* ². » Tels sont les trois préceptes du premier commandement.

Au sujet des derniers préceptes, le docteur angélique note que l'homicide faisant horreur et ne soulevant pas, de soi, les désirs, il suffisait que l'acte seul en fût condamné dans un commandement. Mais qu'il n'en est pas de même de l'adultère et du vol, lesquels ont la vertu de soulever les désirs. Aussi, en plus des deux préceptes condamnant l'acte de l'adultère et l'acte du vol, fallait-il deux nouveaux préceptes pour condamner le désir même de l'adultère

¹ *Quaestiones in Heptateuchum*, in *Ec.*, qu. LXXI (vers 419). Cette division revient fréquemment chez saint Augustin, notamment dans le *Sermon VIII De decem plagis et decem praeceptis*, n^{os} 2-11. Dans le *Sermon CCL*, n^o 3, les trois préceptes formant le premier commandement sont indiqués comme suit : « Le premier précepte de la loi est d'adorer le Dieu unique, pas d'autres, de ne pas faire d'idole ». (Ces distinctions se retrouveront dans le *Catéchisme du Concile de Trente*). Mais partout dans saint Augustin le dernier commandement est dédoublé.

² II-II, qu. 122, a. 2, ad 2.

et le désir du vol¹. D'où la distinction des neuvième et dixième commandements.

Voilà donc toutes choses mises au point.

6. Quand l'Eglise commença d'utiliser le Décalogue comme canevas de la catéchèse morale — c'est au temps de saint Augustin —, elle dut adopter une façon claire et uniforme de le diviser. Elle aurait pu, à la rigueur, retenir et consacrer la division philonienne. Elle a choisi la division accréditée par saint Augustin, mais qu'il nous déclare antérieure à lui, et qui est solidement établie.

Notons — cela peut offrir ici quelque intérêt — que les luthériens, comme nous et après nous, ont suivi, au contraire des calvinistes, la division augustinienne.

7. Ce problème est, ajoutons-le avec Calvin, secondaire. L'ordre de la discipline étant sauf — car il importe extrêmement —, qu'importera la *manière de diviser* le Décalogue pourvu qu'on admette tout le *contenu moral*, toute la *substance vivante* du Décalogue ?

Mais précisément tout le protestantisme, et avec lui les iconoclastes de tous les temps, se lèvent ici pour nous accabler. Le crime de l'Eglise ne serait pas seulement, à leurs yeux, d'avoir bloqué les trois premiers préceptes en un seul commandement, mais, à la faveur de ce blocage, d'avoir supprimé le deuxième (et le troisième) précepte: *Tu ne feras pas d'image taillée*. Et la raison, c'est que l'Eglise sentirait que le culte des images, auquel elle tient, est nettement contraire à la loi de Dieu.

Voilà le débat qui s'éclaire. Au fond, c'est moins à la division augustinienne du Décalogue qu'au culte des images qu'on en veut. Si Calvin s'empare de la division origéniste, c'est parce qu'elle lui permettra d'isoler davantage les deux préceptes concernant les images et de les dresser comme une catapulte contre l'Eglise.

La Bible dit: *Tu ne feras pas d'image taillée*. Mais le deuxième concile de Nicée (en 787), conformément à l'enseignement des saints Pères et à la Tradition de l'Eglise catholique, puis le concile de Trente (en 1563), *définissent que les images saintes peuvent être honorées parce que l'honneur qui leur est rendu passe aux prototypes qu'elles représentent*. Voilà la Bible contraire à l'Eglise et aux conciles !

Qu'avons-nous à répondre ? L'Eglise aurait-elle supprimé le deuxième et le troisième préceptes ?

8. Non !

Elle n'entend supprimer ni le texte, ni, à plus forte raison, le sens des préceptes relatifs aux idoles.

Pour le texte, nous venons de le rencontrer, admirablement glosé, dans l'exposé des commandements que fait saint Thomas,

¹ *Ibid.*, a. 6, ad 4 ; et I-II, qu. 100, a. 5, ad 5.

Docteur de l'Eglise. Il serait fastidieux d'accumuler ici les témoignages de ce genre.

Si le catéchisme officiel de l'Eglise, le *Catéchisme du Concile de Trente*, résume le premier commandement dans le texte du premier précepte: *Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face*, ce n'est pas qu'il veuille supprimer le texte biblique du second et du troisième préceptes ! Au contraire, il le rapporte intégralement un peu plus loin comme gardant aujourd'hui encore toute sa valeur. Et il désire que les pasteurs en exposent le vrai sens.

Le même *Catéchisme* remarque que la formule biblique du premier précepte est négative. Elle présuppose donc la formule positive qu'il ne faut avoir qu'un seul Dieu. A cette formule positive le *Catéchisme* ramène les préceptes relatifs à la foi, à l'espérance à la charité, dont il n'est pas fait mention dans le Décalogue, mais que l'Ecriture signale souvent ailleurs.

Les catéchismes populaires mis dans les mains des enfants imitent le *Catéchisme de Trente*. Ils n'ont donc, pas plus que ce dernier, l'intention de rien supprimer de la parole biblique. En formulant explicitement, sous sa forme négative ou positive¹, le premier précepte, ils énoncent implicitement la valeur de ses deux corollaires.

Pour prêter aux catéchismes populaires l'intention de nier les préceptes relatifs aux idoles, il faut s'être bien persuadé, auparavant, que l'Eglise enseigne l'idolâtrie...

Là est la vraie question entre le protestantisme et nous.

9. L'Eglise veut-elle abolir les préceptes de l'Exode ? veut-elle supprimer l'interdiction de l'idolâtrie ?

On est étonné d'avoir à répondre à de pareilles accusations. La difficulté n'est pas de les réfuter, mais plutôt de chercher d'où elles peuvent venir. De la mauvaise foi ? C'est bien souvent le cas. Mais pas toujours. Il y a une autre raison que nous aurons à signaler: la tendance manichéenne.

¹ « C'est au XV^me siècle qu'on prit l'habitude d'exprimer les préceptes du Décalogue en formules faciles à retenir et bientôt en bouts-rimés. Dans l'*ABC des simples gens*, Gerson avait réduit les dix commandements de la loi à des phrases courtes et bien frappées:

Tu n'adoreras non les ydoles ni plusieurs dieux.

Tu ne prendras point le nom de Dieu en vain.

Tu garderas les dimanches et fêtes commandées, etc.

«...Des bouts-rimés, semblables à ceux que nous récitons encore, se trouvent dans le *Liber Jesu Christi pro simplicibus*... :

*Ung seul Dieu tu adoreras,
et aymeras parfaitement, etc.* »

Cf. *Dict. de Théol. Cathol.*, art. *Décalogue*.

Disons donc que les préceptes mosaïques relatifs aux images peuvent avoir deux sens : un sens anti-idolâtrique qui est chrétien, un sens iconoclaste qui est manichéen.

Le *sens anti-idolâtrique* est celui de la Bible et de l'Eglise : Il ne faut pas faire d'image taillée *pour qu'elle soit idole*. Il ne faut pas se prosterner *devant des idoles*.

Où le danger d'idolâtrie est fatal, il ne faut pas faire *du tout* d'image taillée. De telles situations peuvent se rencontrer. Mais pas dans le peuple chrétien comme tel, qui a été délivré de la tyrannie de l'idolâtrie, le jour où le Verbe s'est fait chair pour révéler au monde la transcendance absolue de la Trinité sainte, Père Fils, Esprit. « Au sixième âge du monde, dira saint Thomas d'Aquin, l'idolâtrie est exclue par la vertu et la doctrine du Christ, qui a triomphé du démon »¹. Chose merveilleuse, c'est en se faisant chair que Dieu a guéri son peuple de l'idolâtrie.

Aussi est-ce en regardant le crucifix que nous retuons chaque jour dans notre cœur les germes de l'idolâtrie. « Ne ferai-je donc pas, dit saint Jean Damascène, l'image de Celui qui, à cause de moi, a été vu dans la nature de la chair ? »² Alors, dit-il au même endroit, s'il y a faute à faire des images, le premier coupable est Dieu qui a fait l'homme à son image et qui en plus s'est incarné ! Ce sont là, en effet, des évidences du sens chrétien. A qui fera-t-on croire que le chrétien qui a peint la Vierge à l'étoile dans la catacombe de sainte Priscille, que les sculpteurs ou les verriers de Chartres, que Giotto ou Fra Beato Angelico ont transgressé le divin précepte ?

10. Mais certes l'Eglise répudie et répudiera toujours le *sens iconoclaste* que certains voudraient introduire dans les préceptes mosaïques. Elle ne voit là qu'une erreur antibiblique, antitraditionnelle et antihumaine.

Erreur antibiblique. L'Ancien Testament n'interdit que les idoles mais il autorise, loue, et même prescrit les représentations plastiques, dès qu'elles cessent de servir à l'idolâtrie. Dieu ordonne à Moïse de faire des chérubins d'or battu qu'il posera sur l'arche (Ex., XXV, 17-21 ; Nombres, VII, 89)³. Salomon, à son tour, fera

¹ II-II, qu. 94, a. 4, ad 2.

² *De Imaginibus*, oratio III, P. G., XCIV, col. 1345.

³ Calvin a bien vu ce texte. Il est amusant de voir comment il essaie de le subtiliser : « Parquoy c'est chose notoire, que ceux qui s'efforcent de maintenir les images de Dieu et des saints par l'exemple des cherubins, sont despourvus de sens et de raison. Car que signifioient ces petites images-là, sinon qu'il n'y a nulle figure visible qui soit propre à représenter les mystères de Dieu ? veu qu'en faisant ombre pour couvrir le propiciatoire, elles avoyent l'office de forclorre non seulement la veue, mais tout sens humain, afin de corriger par ce moyen toute temerité. » *Inst. chrét.*, I, 11, 3. Voilà donc des images pour prouver que les images doivent être prosrites !...

sculpter deux autres chérubins en olivier sauvage, de dix coudées de haut, et dont les ailes déployées remplissent le sanctuaire. (II Rois, VI, 23); il aura dans son palais des statues de taureaux, de lions, de chérubins (*Ibid.*, VII). L'Épître aux Hébreux parle, à son tour, des chérubins qui couvraient de leur ombre le propitiatoire (IX, 5).

Erreur antitraditionnelle. Nous ne voulons pas dire qu'on ne pourrait, surtout avant la définition de l'Eglise, glaner çà et là, dans l'histoire ecclésiastique, quelques textes favorables aux iconoclastes et qui, dans bien des cas, pourraient s'expliquer par l'examen des circonstances. Nous voulons dire que le grand fleuve de la doctrine traditionnelle est contraire à l'erreur iconoclaste et manichéenne. Il faudrait résumer ici les témoignages patristiques qui furent produits par les Pères du septième concile œcuménique, réunis à Nicée, en 787:

La série... commence par un passage du panégyrique de Méléce, par saint Jean Chrysostome, rappelant que les fidèles avaient mis partout les images de ce saint à leurs bagues, à leurs calices, à leurs coupes, et sur leurs murs. Un second passage, extrait d'un autre discours du même saint, parle d'une image d'ange qui avait mis les barbares en fuite. Vient ensuite un extrait de saint Grégoire de Nysse, où ce saint rapporte que la vue d'une image représentant le sacrifice d'Isaac lui avait arraché des larmes; sur quoi Basile, évêque d'Ancyre, remarqua avec beaucoup d'à-propos que ce Père de l'Eglise avait certainement lu plusieurs fois, dans la Bible, le récit du sacrifice d'Isaac, mais qu'il n'avait pleuré que lorsqu'il l'avait vu représenté. « Si telle a été l'impression, dit le moine Jean, qu'a ressentie un savant à la vue d'une image, quelle ne doit pas être l'impression ressentie par un illettré ? — Oui, et combien ne doit-on pas être ému, lorsqu'on a sous les yeux le tableau des souffrances du Christ ! » ajouta Théodore, évêque de Catane. On lut ensuite un passage de saint Cyrille d'Alexandrie, relatif à une image du sacrifice d'Isaac; puis une poésie de saint Grégoire de Nazianze, racontant la conversion d'une femme de mœurs légères à la vue d'un portrait de saint Palémon, etc.¹ ...

On trouverait bien d'autres témoignages des saints Pères en faveur des images:

« Ce n'est pas sans raison, avait écrit le pape saint Grégoire le Grand, que l'antiquité a permis de peindre dans les églises la vie des saints. En défendant d'adorer ces images vous méritez l'éloge; en les brisant vous êtes digne de blâme. Autre chose est d'adorer une image, autre chose d'apprendre par le moyen de l'image à qui doivent aller nos adorations. Or, ce que l'écriture est pour ceux qui savent lire, l'image l'est pour ceux qui ne savent pas lire. Par les images, les ignorants s'instruisent de ce qu'ils doivent imiter; elles sont le livre de ceux à qui l'écriture est inconnue. »

Saint Théodore Studite: « Eh ! qui donc, à la vue d'une image, tableau ou statue, qu'il a regardés attentivement et en détail, n'en garde pas dans son âme une impression profonde, édifiante si l'image est édifiante, dangereuse si elle est mauvaise, dont l'obsession le poursuit même à la maison et le porte au repentir ou excite ses passions. »

¹ HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. III, p. 776.

Et ce délicieux passage de saint Jean Damascène: « Quand je n'ai pas de livres, ou que mes pensées, me torturant comme des épines, m'empêchent de goûter la lecture, je me rends à l'église qui est l'asile ouvert à toutes les maladies de l'âme. La fraîcheur des peintures attire mes regards, captive ma vue ainsi qu'une riant prairie et insensiblement porte mon âme à louer Dieu. Je considère la vaillance du martyr, la couronne dont il est récompensé; son ardeur enflamme mon émulation, je tombe à terre pour adorer et prier Dieu par l'intercession du martyr et j'obtiens mon salut »¹.

L'erreur iconoclaste est, de plus, antihumaine. S'il est permis d'user d'images littéraires et poétiques pour parler des mystères de Dieu, il sera permis, au même titre, d'user d'images picturales: elles sont, elles aussi, un langage. Mais si l'on proscriit les dernières, il faut proscrire également les premières, et ne plus chercher à traduire, en langue d'imagination, la vérité sur Dieu. Alors c'est le mutisme et la fin de tout apostolat.

Cette position est tellement antihumaine qu'elle est impossible. On a bien senti, de nos jours, que si on parlait dans les temples, on ne pouvait, sans contradiction, interdire d'y peindre. Que faisait-on, dès lors, de Calvin décrétant que c'est « depuis que le ministère de l'Eglise s'est abastardi » qu'on s'est « avisé de forger des images pour orner les temples »; que « du temps que la chrestienté estoit en sa vigueur », les temples « ont communement esté nets et exemptez de telle souilleure », que « si tost qu'il y a des images en un temple, c'est comme une barrière dressée pour attirer les hommes à idolatrer »² etc. ?

11. Calvin est gêné par le concile de Nicée avec lequel les Papistes le « barbouillent ». Il appelle l'impératrice Irène « une meschante proserpine ». Quant aux témoignages patristiques cités par le concile, il tait soigneusement tous ceux qui sont solides, gardant ses forces pour travailler à ironiser sur les arguments de convenance. Surtout, il appelle à la rescousse l'autorité des livres carolins. Sait-il que les livres carolins (et le concile des évêques francs, tenu à Francfort en 794) n'ont connu le concile de Nicée que par une traduction inintelligible, le traducteur, au dire d'Anastase le bibliothécaire, n'ayant « pas moins méconnu le génie de la langue grecque que celui de la langue latine »³ ? Sait-il que le passage que, sur la foi des livres carolins, il prête⁴ à l'un des Pères

¹ *Ibid.*, p. 605, note 2. Dom LECLERCQ qui traduit ces textes (et donne les références) ajoute: « Les Pères du deuxième concile de Nicée, n'ont pas assez d'expressions flatteuses pour grandir le rôle des arts, principalement de la peinture, car c'est elle surtout qui est visée au cours de la persécution. Ils considèrent la peinture comme l'alliée inséparable de la parole écrite, liée à elle comme la lumière du jour à la clarté du soleil ».

² *Inst. chrét.*, I, 11, 13.

³ HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. III, p. 1061.

⁴ *Inst. chrét.*, I, 11, 16.

de Nicée, Constantin, évêque de Constantia en Chypre, est un contre-sens ? On fait dire à cet évêque : « Je vénère les images de la même manière que je prie la Trinité ». Il avait dit : « J'accepte et je salue avec la plus grande vénération les images, mais quant au culte de latrie, je le réserve à la Trinité »¹.

Peut-être Calvin ignore-t-il tout cela. Mais ce qu'il ne pouvait pas ignorer, — *ce qu'il fait prudemment* — c'est que les livres carolins condamnent deux conciles. D'une part le conciliabule iconoclaste de 753, si déplorable et si effronté, « qu'il a supprimé les images qui, depuis des siècles, ornent les églises », et qu'il a renouvelé, au sujet de toutes les images, les prescriptions de Dieu au sujet des idoles, sans songer « que l'image était le genre et que l'idole était l'espèce, et que *ce qui est applicable à l'un ne l'est pas à l'autre* »². D'autre part, le saint concile œcuménique de Nicée, auquel ils prêtent, par erreur, des thèses idolâtriques. Ces deux conciles sont déclarés infâmes et très ineptes. Ils ont souillé la fiancée du Christ.

Parmi les thèses du conciliabule iconoclaste de 753³, on trouve à peu près toutes les erreurs de Calvin, notamment celles qui prétend que la cène est l'unique représentation autorisée de l'humanité du Christ⁴.

Calvin use, on le voit, avec un certain sans-gêne des documents ecclésiastiques. Cela ne l'empêche pas, au besoin, de se réclamer des « saints Pères ». Sauf quand il les rembarre et les renvoie en l'escole du Saint-Esprit : « Je sais bien que cela est tenu comme un commun proverbe, Que les images sont les livres des idiots. S. Grégoire l'a aussi dit : mais l'Esprit de Dieu en a bien prononcé autrement : en l'escole duquel si S. Grégoire eust esté plainement enseigné, il n'eust jamais parlé tel langage ». Suivent les textes des prophètes contre les *idoles*, dont on nous invite à recueillir « une doctrine generale » contre les *images* !

12. Venons-en à saint Augustin. Dans le deuxième des sermons où il commente le psaume cxiii, il oppose les chrétiens, qui adorent un Dieu invisible, aux païens qui se fabriquent des dieux qu'on se montre du doigt. — Ne va donc pas, dit-il, chercher la main des hommes pour faire une fausse divinité avec le métal qu'a créé le vrai Dieu, ou même pour faire un faux homme, que tu vas adorer à la place du vrai Dieu, un homme que personne, sans folie, ne voudrait pour ami. Cette ressemblance qu'on lui a formée, cette harmonie que l'on a gardée dans les membres, lui donne un certain

¹ HEFELE-LECLERCQ, *ibid.*, p. 1075.

² *Ibid.*, p. 1067.

³ *Ibid.*, p. 697.

⁴ *Inst. chrét.*, I, 11, 13.

attrait pour le cœur des hommes grossiers. Mais, de ces membres dont la beauté est si ravissante pour toi, ô vanité de l'homme, viens nous montrer les mouvements, comme tu nous en montres les proportions !

Pourtant les païens insistent : « Ce n'est pas la statue visible que nous servons, mais la divinité qui l'habite invisiblement ». — Et voilà pourquoi l'Écriture condamne ces divinités elles-mêmes : *Les dieux des nations sont des démons, c'est le Seigneur qui a créé les cieux !*

Mais ceux qui pensent avoir une religion plus éclairée répliquent : « Je ne sers ni la statue, ni le démon, mais je contemple une effigie corporelle, signe de la réalité que j'adore ». Les diverses statues signifient qui la Terre, qui la Mer (Neptune), qui l'Air (Juno), qui le Feu (Vulcain), qui l'étoile du matin (Vénus), etc. — Si vous les poussez, dit Augustin, et leur reprochez d'adorer toujours, en fin de compte, des choses corporelles, ils iront jusqu'à vous répondre qu'il n'adorent point les éléments, mais les divinités qui y président. Et c'est pourquoi l'apôtre, pour les confondre, condamne d'un seul arrêt, d'abord leurs simulacres, puis leur justification des simulacres : « Ils ont changé la vérité de Dieu en mensonge ; ils ont honoré et servi la créature plutôt que le Créateur qui est béni dans les siècles » (Rom., I, 25). Donner, en effet, à des statues fabriquées par un homme le nom que l'on donne aux choses créées par Dieu (par exemple le nom de la mer à la statue de Neptune, le nom du feu à celle de Vulcain, etc.), c'est, dit saint Paul, « changer la vérité en mensonge ». Regarder comme divines les choses signifiées par ces statues, c'est, dit saint Paul, « servir la créature plutôt que le Créateur ».

Telle est la charpente de l'argumentation augustinienne.

Nous demandons maintenant : Est-il question, ici, des images du vrai Dieu ? Est-il question des images des faux dieux ?

Cela n'empêche pas Calvin d'avoir toujours saint Augustin à la bouche quand il discute des images, contre les Papistes ¹ !

Croit-il donc être d'accord avec le saint évêque d'Hippone — dont l'enseignement sur la justification lui paraîtra plus loin « un petit entaché de vice » ² ? — Alors il se satisfait d'apparences.

13. Ce qui pourrait donner le change c'est qu'en faisant le procès de l'idolâtrie, saint Augustin, comme plus tard saint Thomas ³, cherche à découvrir les causes de l'idolâtrie. Et l'une de ces causes, c'est la séduction de l'art. L'attrait naturel de l'homme pour

¹ *Inst. chrét.*, I, 11, 9. 10. 13.

² *Ibid.*, 3, 11, 15. Cf. *Nova et Vetera*, 1928, p. 203.

³ II-II, qu. 94, a. 4.

les représentations sensibles de la vie, surtout sculptées, quand il est exploité par les « faux sages » ou dévié par la superstition des foules qui tiennent les idoles pour vivantes et capables d'exaucer les supplications, courbe en effet les âmes vers la terre, — tandis que le même danger n'est plus à craindre à propos des vases sacrés dont usent les chrétiens.

Tout cela est incontestable. — Qu'en va-t-on conclure ? — Que les images sont une force. Qu'elles peuvent servir Dieu ou Satan. Que le culte des images, pour être pur, doit sortir d'un cœur pur. Que le mode extérieur et social de ce culte, pour être sûr, doit être réglé par une autorité assistée de Dieu. Enfin, que les abus doivent être réprimés. « Parce que l'Ennemi du genre humain s'efforce, par la ruse et la séduction, de corrompre la très sainte institution du culte des images, le pasteur, attentif aux abus qui pourraient se glisser dans le peuple, et conformément au décret du concile de Trente¹, travaillera de toutes ses forces à les redresser...² » L'abus, c'est le christianisme qui disparaît. C'est donc l'idolâtrie qui reparaît. Par l'adoration des images, chez les peuples qui en ont : voilà l'idolâtrie franche. Par l'adoration d'autres choses, chez les peuples qui n'ont plus d'images, l'Humanité, le Progrès, l'Argent, *quod est idolorum servitus*, et le reste : voilà l'idolâtrie sournoise et démarquée.

Le culte des images est dangereux ? ³ Mais l'amour de l'homme pour l'homme est, lui aussi, dangereux : il faudrait avoir le cœur opaque pour ne le pas savoir. Cependant, il est prescrit. Il doit être, en conséquence, non pas supprimé mais réglé. Alors son exercice n'est plus dangereux, il devient merveilleux. Ainsi en est-il du culte des images. Il faudrait dire ici comment les saints ont su le comprendre ⁴.

14. *L'idolâtrie abolie !* C'est le mot d'ordre qu'on se passe en notre Suisse en ces temps où l'on fête un peu partout le quatre-centième anniversaire des événements qui ont déchiré, à jamais semble-t-il, l'unité de notre foi.

Pourrions-nous l'entendre sans être blessés jusqu'au fond de nos cœurs ? La Suisse n'est-elle donc chrétienne que depuis quatre siècles ? Est-ce Viret ou Calvin qui nous ont instruits du mystère de la sainte Trinité ? « Le Christ nous a délivré de l'idolâtrie par

¹ Denz., n° 988.

² Catéchisme du Concile de Trente, 1^{er} command. du Décalogue.

³ Les calvinistes diront-ils que la séduction des statues est fatale ? Nous leur demanderons alors tout doucement de substituer, au POST TENEBRAS LUX qu'ils ont gravé sur le Mur de la Réforme, aux Bastions, une devise plus appropriée, par exemple celle-ci : NON FACIES TIBI SCULPTILE.

⁴ Cf. *Nova et Velera*, 1926, pp. 356-360.

son incarnation, sa mort et sa résurrection. Ce n'est pas un conciliabule iconoclaste, ni un empereur comme Constantin Copronyme qui a guéri l'Eglise de l'erreur de l'idolâtrie, c'est le Christ Seigneur. A lui, non aux hommes, soient la gloire et l'honneur ! » Ainsi protestaient, il y a douze siècles, les Pères du deuxième concile de Nicée. Ainsi protestons-nous avec eux. Ce n'est pas l'*Institution chrétienne* qui nous a tirés de l'idolâtrie. Mais l'Evangile. Non l'Evangile des gnostiques d'autrefois, ou des agnostiques d'aujourd'hui. Mais l'Evangile du Verbe qui s'est fait chair pour nous délivrer de deux illusions également funestes : celle qui aboutit à l'idolâtrie en immergeant Dieu dans l'univers visible ; celle qui aboutit au manichéisme en détachant de Dieu, pour le livrer à l'empire du mal, l'univers visible. Qu'on ne s'y trompe pas. L'erreur iconoclaste est une manifestation du manichéisme éternel. On proteste d'abord contre les images, puis contre les sacrements, puis contre le suprême d'entre eux, c'est-à-dire l'eucharistie, puis contre l'apparition du Verbe dans la chair. C'est toute l'économie sensible de l'Incarnation qu'on est en train de méconnaître. Dans ce débat, comme ailleurs, c'est finalement du Christ qu'il s'agit, du Christ-Dieu consubstantiel au Père selon sa nature divine, et consubstantiel aux hommes selon sa nature humaine.

Saint Jean Damascène l'avait compris profondément quand il écrivait le mot rapporté plus haut : « Ne ferai-je donc pas l'image de Celui qui, à cause de moi, est apparu dans la chair ? » Il explique encore ailleurs que, dans l'Ancien Testament, les images ne pouvaient être bien nombreuses. Mais depuis que Dieu, par les entrailles de sa miséricorde, s'est fait homme pour notre salut, a souffert, est mort, ressuscité, monté au ciel, tous ces événements ont pu être fixés dans les livres, et racontés par les images. « Souvent, au moment où nous ne songions nullement à la Passion du Seigneur, rencontrant une image du Christ crucifié, nous revenons au souvenir de sa Passion salvatrice, et nous prosternant nous adorons, non la matière mais Celui dont elle est l'image ; pas plus que nous n'adorons le papier de l'Evangile nous n'adorons le bois de la Croix, mais Celui qui par là est signifié »¹.

CHARLES JOURNET.

¹ *De fide orthodoxa*, lib. IV, cap. XVI, P. G., XCIV, col. 1172.

L'ÉCONOMIE CONTEMPORAINE¹

LE CRÉDIT OU L'« USURE »

1. *Le crédit ou l'usure.*

L'homme est parvenu à commercialiser le Temps, à *vendre le Temps* « en série ». Le Temps est devenu de l'argent, *pour tout le monde*, pour tout l'Occident, du moins et pour tout ce que l'Occident a pu atteindre de l'Orient par ses Banques et par ses courtiers.

Les dithyrambes à l'honneur du Crédit qui constituent le fonds des discours adressés aux Assemblées générales des banques prospères, ne lui rendent pas l'hommage nécessaire, ils sous-estiment son efficacité.

La *généralisation* du prêt à l'intérêt, sa généralisation à tous les domaines a été une révolution. Révolution inutile peut-être, et peut-être inconcevable (à cette échelle en tous cas) sans la machine. Qui, des deux, est le plus sûrement « accélérateur » ?

Le prêt à intérêt, la vente à intérêt sont à la racine de tout, la notion du revenu possible, du revenu *dû*, envahit tout : la maison de votre mère, cet argent, ce jardin, cette machine immobile, tout ce qui a une « valeur », tout ce qui pourrait produire de l'argent à nouveau et qui n'en produit pas, tout cela c'est, *d'abord un capital qui dort*, quelque chose qui pourrait, qui devrait « gagner » aujourd'hui, tout de suite.

Et vous-même, que faites-vous ? vous méditez, vous rêvez vous lisez ? Mais toute minute qui n'est pas une minute gagnée est une minute perdue, et perdue très cher...

Quel ressort !

¹ Cf. *Nova et Vetera*, 1929, p. 49 ; et 1931, p. 122.

Imaginez telle entreprise, n'importe laquelle aujourd'hui ; si elle est débitrice (et c'est le plus fréquent) il lui faut payer un intérêt fixe sur une partie, une forte partie du capital : ses machines, ses bâtiments, ses approvisionnements ; et comment s'adapter à un repos, à un arrêt ? Comment supporter la crise qui arrête ? Comment se résigner à cet arrêt ?

Cette compagnie de chemin de fer qui, semble-t-il, est faite pour répondre à un besoin, comment *attendrait-elle* que ce besoin se manifeste, s'il tarde ? Comment ne pas chercher à créer le besoin ?

Elle cesse de « servir » elle *provoque*.

Si l'entreprise n'a pas eu recours à l'emprunt, l'effet accélérateur est le même, pour cette raison que les entreprises voisines, que l'Etat, que l'Etranger, empruntent à un taux relativement élevé. Un actionnaire qui ne reçoit pas au moins le même intérêt, qui ne le voit pas capitalisé, tout au moins, dans des perspectives d'avenir avec une majoration correspondant à ses risques, se détourne d'elle.

La règle est toujours la même : comme dans l'industrie commandée par la machine, il faut *gagner* toujours, gagner vite ou périr : pas de niveau, pas d'équilibre, pas de repos. Accélération. Dans ce domaine du prêt à intérêt (« l'*usura* » des latins et du moyen âge, qu'on me permette pour simplifier, de lui donner ce même nom, qui n'est pas, jusqu'ici, le nom d'un accusé), le fait moderne, ce n'est pas l'*usure-vice* qui prélève une rançon écrasante et occulte sur un nombre limité de victimes : cet abus et ce vice sont éternels ; c'est l'*usure-système*, l'*usure-usage*, le prêt à un taux justifié, généralisé, codifié, pratiquant des opérations régulières et multipliées à des tarifs généralement bas et qui s'abaissent encore.

Il n'est pas inutile de rappeler, au moyen du schéma très simplifié de La Tour du Pin, quel est le rôle du prêt à intérêt s'introduisant dans les rouages d'une économie pré-capitaliste.

Une paire de chaussures représente, par exemple, 30 fr. de cuir et 30 fr. de travail, total 60 fr. C'est le prix total que devrait déboursier un client apportant au façonnier la matière première, formule absolument générale jusqu'aux temps modernes. Dans une économie capitaliste, l'acheteur s'adresse à un fabricant auquel il ne fournit rien et qu'il ne paiera qu'à la livraison ou sensiblement plus tard.

Pour se procurer le cuir nécessaire, l'artisan devra emprunter un tiers et payer, au total, 40 fr. S'il maintenait le prix de son travail à sa valeur, il demanderait au total 70 fr., prix trop

élevé à cause de la concurrence et qui lui ferait perdre son client ; il se contentera de 65 fr.

L'acheteur a perdu 5 fr., l'artisan 5 fr., le prêteur intermédiaire en a gagné 10.

Comprenons bien qu'il s'agit d'un schéma (et que les chiffres entre autres, n'ont aucune importance) ; certaines objections, trop faciles, seraient puériles parce qu'il n'est pas question, en ce moment, de mesurer la charge imposée à l'économie par « l'usure ».

Le but de cet exemple réduit, à trois termes, est d'illustrer la différence profonde entre deux conceptions industrielles, il faudrait même dire *sociales*, qui correspondent toutes deux à des réalités historiques, et qu'il est possible de juger à leurs fruits.

L'usure impose une charge au producteur, elle impose une charge aux consommateurs, elle constitue un bénéfice au profit d'un tiers, inutile jusque là. Jouissance sans charge.

2. *Emprunts d'Etat.*

Ce dernier caractère apparaît avec un maximum de netteté à propos des détenteurs de fonds publics. L'Etat moderne trouve toujours des prêteurs : théoriquement, et malgré l'exemple de nombreuses banqueroutes, il offre un maximum de sécurité ; il promet au possesseur de rentes un maximum de passivité, d'irresponsabilité. C'est la forme la plus paresseuse du capitalisme. Ainsi arrive à se constituer dans la nation un groupe de citoyens privilégiés (dont le revenu souvent échappe à l'impôt) et qui soutiendront l'Etat dans la lutte engagée contre des contribuables devenus, en fait, leurs propres débiteurs.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les raisons qui font de l'Etat un emprunteur ; il est visible qu'il y est encouragé par le fait que telle opération constitue pour beaucoup une opération féconde. Exceptionnellement l'Etat emprunte pour exécuter (au prix fort) des travaux productifs, et il semble bien qu'en pareil cas, il pourrait, sans charge nouvelle pour la nation, trouver les avances nécessaires auprès de ceux qui, les premiers, tirent de ces travaux un avantage direct. Plus généralement, très généralement, il s'agit d'erreurs, de désastres à réparer (la guerre) et la charge en devrait être supportée par tous. Ceux qui disposent, à ce moment d'avances liquides devraient pouvoir supporter plus allègrement leur part, ou une part plus lourde ; grâce à l'emprunt ceux-là précisément, s'en déchargent et la reportent sur les épaules des moins favorisés.

L'intérêt des fonds d'Etat, crée la rémunération d'un capital stérile, il crée des pouvoirs d'achat artificiels qui ne correspon-

dent à aucune production nouvelle, et provoquent une hausse du prix de la vie, *dont il ne faut pas dire qu'elle est proportionnelle, mais certainement très supérieure.*

A la première majoration résultant d'une circulation plus abondante, il faut ajouter, en effet, le poids des impôts correspondant aux intérêts de la dette, *et de leurs multiples incidences*¹. Ainsi, le seul jeu de l'intérêt de la Dette d'Etat appauvrit les non-rentiers comme le ferait une altération lente et continue de la monnaie².

Ce raisonnement peut paraître forcé, et les faits sont peut-être à l'ordinaire un peu plus voilés pour les profanes. Dans une occasion récente, ils se sont manifestés d'une façon éclatante et qu'il faut bien appeler leur vrai jour. L'Etat français, au cours de la guerre, a pu emprunter, en quatre ans, *dans le pays*, 210 milliards environ, alors que la fortune totale des contribuables était estimée en 1914 à 240 milliards, représentés en grande partie par des immeubles ou des valeurs non liquides.

Quoiqu'on en pense, il n'y avait pas d'impossibilité, ni même de grandes difficultés, à ce qu'il continuât et allât beaucoup plus loin: il subsistait deux catégories de prêteurs inlassables: (en fait, je crois bien qu'elles se confondaient en partie l'une et l'autre). D'abord des fournisseurs payés avec les obligations nouvelles, ou avides d'investir dans l'emprunt les bénéfices considérables réalisés dans leurs fournitures. Ensuite, les autres détenteurs de rentes d'Etat qui disposaient d'un revenu liquide au moment où tout revenu était tari pour beaucoup.

Ainsi la Dette aurait pu monter presque sans limites, dépassant de beaucoup le capital initial de la nation. Bientôt il n'y aurait plus eu dans le pays que deux classes antagonistes, d'une part les créanciers de l'Etat détenteurs de tout revenu liquide, de l'autre des citoyens ayant mission de travailler pour payer aux premiers, par l'intermédiaire de l'impôt, l'intérêt de leurs heureux investissements.

¹ On sait bien qu'à notre époque d'extrême division du travail, la perception d'un impôt de 10% sur une marchandise vendue 100 fr. au consommateur a donné lieu au préalable à 10 perceptions de détail. Chacune d'elles est ainsi majorée des frais de perception à multiplier par dix: 3 fr. au total par exemple. Mais ces perceptions multiples correspondent chez le fabricant à des frais à peu près symétriques de ceux de l'Etat — et en outre, à une majoration des dépenses engagées, à une majoration des risques contre lequel il s'assure par un relèvement de prix. Ci: 3 fr. à nouveau + 10 fr. net encaissés par l'Etat = 16 fr. payés par le consommateur.

² On pourrait objecter que l'impôt diminuant les pouvoirs d'achat dans la mesure où ceux-ci sont augmentés par le revenu de la Dette, il n'y a pas superposition — sur le fait: hausse, en *valeur absolue*, il est difficile d'être affirmatif, mais c'est en *valeur relative*, qu'il nous intéresse ici. Augmentation par l'intérêt des pouvoirs d'achat d'une *catégorie* — diminution par l'impôt, de ceux d'une *autre catégorie*.

Cela ne s'est pas produit ? Mon Dieu ! pas tout à fait. L'ampleur du phénomène et sa rapidité étaient suffisantes pour provoquer une réaction de défense violente. Il était *pratiquement* impossible d'obtenir un tel sacrifice des contribuables, et la conversion de fait qui a diminué des $\frac{4}{5}$ la valeur de la monnaie a diminué des $\frac{4}{5}$ la valeur de la dette d'Etat. Telle quelle cependant, ramenée à 60 milliards or (300 milliards-papiers) elle a plus que doublé la dette d'avant-guerre (25 milliards-or). Ces 35 milliards-or ne correspondent pas à une épargne réelle du pays pendant des années de guerre qui réduisaient au minimum sa production et multipliaient les ruines, ils proviennent pour une grande part du revenu capitalisé d'un capital improductif : deuxième charge pour le contribuable ¹.

La conversion de la monnaie en a été une troisième. Mais ce qu'il faut bien voir, c'est que *même en dehors des circonstances qui rendent le phénomène aussi massif, aussi voyant*, l'accroissement de valeur nominale de la Dette publique correspond toujours à une augmentation du prix de la vie, toujours atténuée pour les rentiers, toujours aggravée pour les non-rentiers. C'est la forme moderne, indirecte de l'altération des monnaies ².

L'Etat emprunteur ne limite pas là son action : parce qu'il est l'Etat, il crée la règle ; l'intérêt devenant légal le taux de l'Etat devient un minimum légal, que tout détenteur passif de capitaux est en droit d'attendre : toute l'Economie porte ainsi la même charge de capital, *au moins*.

Le prix de toute chose est ainsi grevé de charges passives de capital *en sus du bénéfice légitime* ; et, il faut toujours le répéter, dans une civilisation où règne une division très poussée du travail, les charges partielles additionnées dix fois en cascades (intérêts et impôts) arrivent à multiplier par 2, par 3 et quelquefois plus, le prix de revient brut d'une fabrication un peu complexe.

¹ On pourra trouver paradoxal que j'aie choisi cet exemple, alors que les porteurs de rente se plaignent unanimement d'être fraudés par une dépréciation qui réduit leurs créances des $\frac{4}{5}$.

L'unanimité est de trop, car s'il y a des victimes, elles sont loin d'être une majorité. Ce sont les porteurs de rente d'*avant-guerre* et des débuts de la guerre (en supposant que ces derniers n'aient pas été des fournisseurs trop heureux). Ces victimes, cela est trop exact, tombent en effet, au rang de simples contribuables... et méritent la même compassion...

Quoiqu'il en soit, je n'incrimine pas *les porteurs de rente*, mais un *régime* de progressivité automatique et parasitaire du capital qui devient ici nettement apparent, grâce à un exceptionnel grossissement.

² Il est certain que les salaires, en période de hausse des produits, tendent à se rapprocher du niveau de ceux-ci ; il n'est pas moins certain que la péréquation est rarement ou très lentement atteinte. Toute la période pendant laquelle subsiste le décalage est une période de gain pour les producteurs, mais *surtout l'intermédiaire* — et de perte ou de souffrance pour le salarié.

Thorald Rogers, dans une étude dont la valeur objective n'a jamais été discutée, écrivait vers 1880, après une longue énumération du prix des vivres, des matériaux, des salaires et spécialement des salaires du « bâtiment » en 1450. « Si le lecteur a la patience de faire les calculs nécessaires, il constatera que, sauf toujours pour les loyers, mon multiplicateur 12 (entre le prix de la vie pour 1450 et le prix pour 1880) est assez exact.

« Pour la tour de Merton à Oxford... cet édifice reviendrait... à £ 1630, *coût de l'édifice en monnaie moderne*. Cependant, construit de nos jours, il en coûterait au moins 4000 à 5000 £. »¹

Trois fois, quatre fois plus, que ne l'indique le multiplicateur.

Je demande que l'on médite cet exemple, auquel on peut trouver de nombreux symétriques. La différence provient de la division du travail, *des charges de capital à chaque étape*, des bénéfices des intermédiaires.

Jouissance sans charge pour le capital, oui ! mais la charge sociale repoussée par les uns, ne disparaît pas ; on la retrouve toujours aggravée et supportée par « les autres ». A ce moment, l'intérêt, l'usure joue pleinement son rôle qui est de séparer toujours davantage, automatiquement, progressivement, ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent plus.

Le système veut, à l'évidence, qu'il y ait en permanence des occasions de « emploi ». L'Etat, providence du rentier timide, est donc sollicité en permanence de « créer » des occasions de placement, l'Industrie, le Commerce, la Banque également : Economie provocatrice.

3. Sociétés anonymes.

La manifestation la plus directe, et la plus massive de l'« usure-système » se trouve dans la création et le fonctionnement des sociétés anonymes au XIX^{me} siècle...

Je n'oublie pas qu'on les trouve déjà au XVI^{me} siècle, à Amsterdam, ni qu'elles sont relativement nombreuses dans l'Angleterre au XVIII^{me} (et voilà pour les pays d'influence calviniste), mais leur floraison est réellement spécifique du XIX^{me} siècle, d'une époque où les disciplines religieuses sont devenues parfaitement négligeables pour beaucoup, où elles se font plus souples pour les autres à proportion même de cette négligence.

L'histoire des tolérances de l'Eglise catholique à l'égard de l'usure est sensiblement parallèle à l'histoire de la Finance. J'entends bien qu'elle *suil*, du moins dans ce domaine.

¹ *Histoire du Travail et des Salaires en Angleterre*, Th. ROGERS (p. 468-470).

Quoi qu'il en soit, les Sociétés anonymes ne peuvent vivre, se développer que dans un milieu où le prêt à intérêt — la rente — cesse d'être exceptionnel et antipathique, où la fortune mobilière s'installe et prime. Elles sont nécessaires à la Banque de dépôts et la Banque leur est nécessaire, la connexion est intime; l'une portant l'autre, s'appuyant sur la machine et la poussant, elles ont, en moins de 100 ans, transformé les conditions sociales et familiales, les relations de classe, la notion même de classe plus profondément que ne l'avaient pu, en France, par exemple, trois siècles de monarchie centralisatrice, ou en Angleterre trois siècles de parlementarisme.

Primauté de l'Économique, diront les bonnes gens. Voire ! Je parle ici — économique ou politique — d'effets, exclusivement ou, si l'on préfère, de causes du troisième, quatrième degré... Comme il est naturel, avec le Temps, le Temps qui est de l'argent, les effets s'accroissent, les manifestations se précipitent. Accélération — nous ne sommes pas au bout.

Qu'y a-t-il donc de nouveau et d'où vient l'efficacité de cette formule ? Ce n'est pas, assurément, le caractère « Société » qui est moderne; moins général, moins exclusif à d'autres époques, il est de tous les temps. De nouveau, l'efficace, c'est l'anonymat — terme équivoque — ou, pour parler plus clair, la responsabilité limitée en théorie, l'irresponsabilité en pratique; et cette irresponsabilité est à deux faces, côté capital et côté gestion.

Nimporle qui, sans compétence, sans donner de son temps, de son travail, de sa peine, prend une chance de gain. Sa perte est limitée. Le gain possible ne l'est pas.

Plus d'argent qui « dort », une promesse de profit au coin de chaque prospectus; et cette forme si mobile, si souple de la fortune !

Des coupons, des ciseaux, la Bourse... quelle différence avec cet encombrant appareil de la propriété foncière, avec les charges morales, la direction de métayers, de tâcherons, les demandes d'appui, de secours, de réparations, la participation aux risques des récoltes, aux variations de prix, etc...

Plus d'obligations, plus de mission régulatrice à l'égard d'une population paysanne, plus de résidence aux champs. Plus de gêne budgétaire: un ordre à un agent de change. Et comment aurait-on vendu un taillis ou une ferme ? Richesse sans charges.

Rien n'est plus normal que la séduction exercée sur un public libéré de traditions et de préjugés, conscient de ses droits, avide de vivre, de changer, de jouir. Les idées, les besoins, le milieu favorisent la formule nouvelle; elle est dans le sens du courant.

4. *A l'image des Démocraties.*

Admirablement conforme à l'idéal de la démocratie, admirablement conforme à sa pratique: le pouvoir, la souveraineté théoriquement aux mains des actionnaires, de la masse, du nombre; en fait, et comme il arrive nécessairement, exercés par une minorité active, familière avec la technique des foules, incontrôlable, irresponsable, à moins d'ignorer grossièrement le jeu.

Il y aurait une curieuse étude à faire sur la conception et la gestion des Sociétés anonymes ou de leurs symétriques, en Angleterre (Limited), en Amérique (Corporation), et en France. Je ne doute pas qu'elle fasse ressortir le parallélisme entre la conception particulière à chaque peuple, du gouvernement démocratique et leur conception du gouvernement des entreprises, mélange spécifique de traditions plus ou moins méconues dans leur principe, de tendance atavique et d'idéologie révolutionnaire et rationaliste.

Comme la Démocratie à ses débuts, les grandes sociétés bénéficient d'un héritage, de réserves qui sont le produit d'une civilisation et de principes oubliés ou même repoussés: née de l'idée souveraine du Profit, modelée et dirigée par elle, l'Economie du XIX^{me} siècle utilise des hommes formés, modelés par 1800 ans d'un christianisme qui exalte le sacrifice et le devoir; anonyme, elle trouve des serviteurs qui sont encore des « personnes »; irresponsable, elle fait fond sur les consciences. Cette abstraction, le capital, la compagnie, l'entreprise, suscite des dévouements, des enthousiasmes qui s'adressaient avant lui au chef, au défenseur héréditaire; et l'Argent qui ne veut que l'Argent, domestique des ouvriers qui sont heureux de seulement « vivre », sans gagner.

On n'estime pas assez haut la valeur d'une telle association de contrastes, de contrastes qui, pendant quelque temps, deviennent complémentaires et par là tout puissants.... L'histoire des grandes entreprises anonymes au XIX^{me} siècle, en France, des compagnies de chemins de fer, des Banques, des Assurances, de la Métallurgie, mettrait en relief de remarquables et paradoxales vertus, cette admirable conscience professionnelle héritée de longues générations de travailleurs patients et sobres, la dignité du travail, la fierté du plus haut patron devenue l'orgueil de la plus grande entreprise.

Alors, devient presque nécessaire le succès d'une aussi triomphante combinaison: c'est l'âge du caissier intègre et voltairien, invulnérable à la tentation, un peu comme c'est l'âge de tant

de femmes honnêtes, héroïquement honnêtes par fidélité atavique au mariage, au mariage « abstraction », vide pour elles de toute signification sacramentelle, vide de la signification humaine, vide d'amour...

Etonnante époque où la bourgeoisie, le peuple fournissent tant d'exemples de désintéressement à l'application industrielle ou politique, en parfait désaccord avec le matérialisme et l'individualisme des principes.

Ces paradoxales vertus étaient encore apparentes et communes à la guerre. Pendant un siècle, elles ont assuré le triomphe magnifique de l'usure.

Société en état de surfusion: la température s'est abaissée lentement, insensiblement, elle est maintenant au-dessous du point de gel. Rien n'a bougé pourtant. Il ne faut qu'un choc.

5. L'évolution de la fortune au XIX^{me} siècle.

A la chute de l'Empire les valeurs mobilières détenues en France n'atteignaient pas 2 milliards — fonds d'Etat pour la totalité à peu près — en face d'une fortune foncière (propriété non bâtie)¹ évaluée à 60 milliards.

En 1912², ces chiffres sont devenus respectivement: 61 milliards pour la fortune foncière (elle n'a pas augmenté) 180 milliards à la fortune mobilière. (Accroissement: 9000 % en 100 ans). Il faudrait dire, sans doute, bien davantage puisque la statistique donne ici l'indication des seules valeurs soumises à la taxe. Là-dessus les fonds d'Etat français sont à décompter pour 25 milliards.

Dans les pays de formation capitaliste, ou plus ancienne ou plus explicite, la disproportion est beaucoup plus accentuée, comme il est évident; aux Etats-Unis, pour un chiffre de la fortune publique de 320 milliards de dollars la propriété agricole n'entre en ligne de compte que pour 41 milliards: *un huitième*. En Angleterre, disproportion certainement beaucoup plus forte, mais très difficile à chiffrer avec précision à moins d'une étude spéciale des statistiques: la valeur agricole des fonds demande à être discernée d'une valeur d'*agrément* très arbitraire.

¹ J'ai exclu de ces évaluations la propriété bâtie qui risquerait de fausser toute comparaison: d'une part le total comprend les usines, immeubles de Banque, etc., qui figurent à l'actif de Sociétés (valeurs mobilières); d'autre part les plus-values, avec le temps, d'un même immeuble urbain, plus-values arbitraires qui ne peuvent entrer ici en ligne de compte.

² Statistique générale de la France.

6. *Anonymat des ressources, anonymat de gestion.*

Ainsi, une part croissante, prépondérante, des revenus est distribuée, répartie sous la forme anonyme ; une part croissante prépondérante des salaires également : voilà un fait dont la portée économique et sociale risque d'être estimée beaucoup trop bas dans le public, même après une expérience d'un siècle assez démonstrative. Le propre de l'anonymat, terme qui exprime à merveille le caractère abstrait des pouvoirs prépondérants, l'argent, les « affaires », c'est de laisser jouer à nu (dépouillé du vêtement d'humanité qui reste adhérent, presque malgré lui, au patron *personnel*) le rouage essentiel : le capital. La générosité, la charité, la pitié, l'équité même restent, quoiqu'on fasse, des sentiments *personnels* ; ils peuvent être personnels à des administrateurs à des actionnaires, ils restent par essence, étrangers à un Conseil d'administration, à une Assemblée générale.

L'un et l'autre ne connaissent, ne doivent connaître de devoir qu'à l'égard du capital — principe jeune encore, que nous ne trouvons guère appliqué à l'état pur que dans les civilisations d'avant-garde, et par exemple, dans le fonctionnement d'une Corporation américaine. Il ne saurait y exister de devoir obligeant le capital abstrait, l'entreprise, à l'égard des individus employés, ou du moins, ce devoir est exactement du même ordre qu'à l'égard du capital-machine = un entretien scrupuleux méthodique aussi longtemps que cet entretien « paie » : l'arrêt, le chômage, la réforme dès que les chiffres, les choses le commandent ou seulement le préfèrent.

Dans les pays où l'emprise des traditions est encore, malgré tout, puissante, souvent inconsciente — et presque en raison de cette inconscience — le sentiment public fait frein, assez souvent ; d'où ce mélange de « sentiment » et d'« affaires » si choquant pour beaucoup d'anglo-saxons et, il faut le dire, si illogique, si précaire, si inefficace comme tout ce qui est contradictoire. Des constatations un peu abruptes comme celles-ci, risquent, en sens inverse, de choquer des actionnaires, des administrateurs parfaitement humains (ou pires) qui se refuseront à accepter une part de responsabilité positive dans les conséquences d'un chômage ou d'un barème de retraites, de salaires : une méconnaissance des nécessités économiques de l'heure pouvait entraîner la ruine de l'entreprise et un mal beaucoup plus grand.

Nous sommes bien d'accord, et les considérations ci-dessus s'appliquent à un régime, à un milieu, à un ordre de choses qui créent, en effet, des nécessités dont les hommes ne sont plus

maîtres après que leurs tendances, leurs doctrines, leurs efforts convergents les ont établis et affermis. Si les conditions inhumaines deviennent la règle, qui faut-il en rendre responsable ? Les choses ?

Rien n'est plus vrai aujourd'hui. « Il n'y a pas de gouvernement si impérieux que celui des choses » disait Lénine¹. Mais quand est-ce que les choses peuvent ainsi dominer ? Quand et pourquoi est-ce que l'homme abdique ? Ce n'est pas ici le lieu de l'examiner ; il reste à voir, d'abord ce qu'il obtient pour prix de son abdication.

7. *Le fruit d'une floraison anonyme.*

Manifestement la concentration des capitaux ne suffit pas, à elle seule, à créer l'efficacité ; il faut, pour la réussite d'une entreprise, une grande lucidité dans la conception, de la prudence à la fois et de l'audace à la direction ; de la fermeté, la connaissance des hommes, l'aptitude à obtenir leur effort et la convergence de leurs volontés — toutes qualités qui paraissent être le propre des personnes plutôt que d'un groupe, qualités que l'intérêt personnel maintient actives, à l'ordinaire, avec la conscience du risque, et celle d'une responsabilité.

La formule de l'anonymat, précisément, vise à limiter le risque, à diminuer théoriquement (à supprimer souvent) la responsabilité, à partager, à effriter le profit ; le groupement des capitaux ne correspond pas, à l'ordinaire, à un groupement de compétences. Il serait paradoxal de chercher là une justification particulière du succès. Mais dans ces périodes contradictoires, avec un grand décalage entre les principes directeurs et les mœurs, entre les doctrines et les caractères, c'est le paradoxe qui est la règle ; avec un groupement nouveau des forces, l'inertie, résidu d'un mouvement ancien, permet d'obtenir momentanément des effets de vitesse étonnants pour le profane. L'économie contemporaine mobilise des réserves et les consomme — réserves morales, réserves biologiques et réserves matérielles : leur produit momentané s'ajoute à sa production spécifique.

Pour le moment, il s'agit de réserves morales et de l'appoint qu'elles fournissent à un capital concentré (de même qu'à un Etat Centralisé) pendant une période qui est une période de foi ardente : foi au Progrès, foi dans l'Industrie et la Machine, Mystique de la production... Parallèlement, en politique, foi en la Démocratie.

¹ Conversation avec Pierre LAFUE, *La France perdue et retrouvée*.

J'ai parlé plus haut de dévots et d'apôtres: il serait puéril de nier qu'ils existent; puéril aussi de nier, à un degré déjà inférieur, que l'attrait du succès, l'attrait même des « affaires » est quelque chose de très distinct d'un simple appétit de jouissance. Une certaine sorte de « désintéressement », si l'on peut dire, est chose fréquente dans ce domaine, beaucoup moins que ne l'assurent les promoteurs, beaucoup plus que ne le disent les actionnaires déçus, et ce n'est pas un signe négligeable que la puissance de cette abstraction, le Profit, les Affaires, les Affaires pour elles-mêmes, sur les esprits et sur les cœurs. Si les cœurs en sont moins vils, que dire des esprits qui les éclairent, qui devraient les éclairer ? Que préparent, que présagent de tels esprits, s'ils sont une aristocratie ?

Ils l'ont peut-être été en France (et faut-il rappeler Saint-Simon et ses disciples, de Pereire à Lesseps et au-delà ?). Ils l'ont été au XIX^{me} siècle pour une période commençant en 1815, finissant en 1914 et dont l'apex est à placer peut-être vers 1900. L'activité maxima et la croissance la plus rapide, en effet, correspond à la phase où les chefs, les meilleurs et les plus efficaces des chefs sont les premiers des fidèles. Au-delà, et si la vertu des principes s'est épuisée pour les grands, le ralentissement apparaît, puis le déclin. En France, le ralentissement se manifeste dès les années qui suivent 1880: d'une part, l'accroissement du portefeuille français, des valeurs françaises proprement dites, n'est guère que de 40 % en 30 ans, pour la période 1880-1910, contre 2000 % en 30 ans pour la période 1850-1880; le développement qui continue se fait pour la plus grande part, pour une très grande part, au moyen de placements *dans des pays neufs*, à l'étranger ou aux colonies; il a fallu mobiliser d'autres réserves, encore vierges.

D'autre part, les grandes entreprises encore toutes puissantes dans l'Etat, manifestent un vieillissement, une artério-sclérose déjà inquiétants. La décadence y prend la forme administrative, et, systématiquement, dans l'Etat, se manifestent surtout l'abus et les défaillances d'une centralisation qui a permis l'éclat si vif et passager du pays. L'anonymat qui se nourrit de la destruction des personnes ne leur survit, sans doute, pas bien longtemps.

Je ne fais qu'indiquer ici les grandes lignes d'une étude qui voudrait être poussée plus loin pour la France; la même étude à l'étranger rendrait, je crois, manifestes des symptômes du même ordre « mutatis mutandis »: la floraison, l'exubérance maxima correspond à une mobilisation, à une consommation rapide de réserves internes ou externes, en même temps qu'à une foi active et entreprenante chez les dirigeants.

Les Etats-Unis qui disposaient, outre leurs formidables réserves propres, du capital humain de l'ancien monde ont dû leur essor à la collaboration triomphante d'une foi économique intrépide et ingénue avec l'admirable liberté des initiatives privées dans un pays trop jeune pour avoir des clôtures. L'anonymat n'y a été longtemps qu'un voile commode, un masque pour de très fortes personnalités. Le moment où la courbe fléchit est celui où s'installe le véritable anonymat, où toute entreprise privée qui périclité vise à se transformer en société, et souvent y réussit. La foi subsiste en bas, et il est encore facile de faire des dupes; en haut le scepticisme et les profits s'accroissent; « les aristocraties ou leurs succédanés ne servent plus, mais se servent »...

8. Aristocraties de l'anonymat.

Le mécanisme des Sociétés anonymes, en Economique — de même que celui de la Démocratie, en Politique — exige une initiation des pilotes. Il existe une tradition, réservée autrefois à une minorité assez exclusive, ésotérisme chaque jour menacé par la vulgarisation et le nombre croissant des intérêts.

Cette vulgarisation est une nécessité de l'Economie, accélératrice qui a besoin de fondateurs et de fondations.

Du côté du public la demande croissante de placements s'explique par la puissance sur l'esprit moderne de certains aphorismes vulgaires tels que: « l'argent qui ne gagne pas, perd... » « il ne faut pas placer ses œufs dans le même panier, etc... » Axiomes qui sont vrais en très grande partie — et logiques, dans une économie où l'instabilité est érigée en règle; axiomes dont la virulence par ailleurs, est soigneusement entretenue et activée par la Presse et par tous les ordres de publicité. Un agriculteur, un artisan — s'il en reste — un industriel, qui, autrefois, sur des bénéfices disponibles auraient constitué une réserve, amélioré leurs terres, ou accru leur outillage, sont anxieux aujourd'hui de participer à des entreprises ou à des chances qu'ils sont parfaitement incapables à contrôler ou à diriger. Quant aux rentiers, ils manifestent une tendance simplement mécanique, le propre du capital sous le régime de l'intérêt étant de s'accroître lui-même.

Du côté des fondateurs, des initiatives sont plus aisément explicables encore. L'« argent des autres » a des appels facilement entendus, cela suffit pour la catégorie la plus vulgaire; au-dessus de ceux-là, chacun prend conscience très nettement du caractère amorphe du groupe actionnaire et, par opposition, de l'activité qui incombe au metteur en scène; il faut séduire, convaincre,

organiser, diriger, « créer » puisque ce mot plait tant aux laïques aujourd'hui. un tel rôle convient à beaucoup d'hommes dans une époque où sont exaltées les « créations » de l'homme par-dessus l'homme lui-même.

Ce qu'il faut bien voir, c'est que le succès des promoteurs, des administrateurs n'a qu'un rapport très éloigné, indirect, accidentel avec le succès des actionnaires, et que ce rapport peut être inverse. De même, il y a de forts belles « carrières » politiques dont on ne saurait dire que le pays, ou même la Démocratie, auront tiré quelque bénéfice.

Nous ne faisons pas ici un cours de technique et il est impossible d'exposer même un petit nombre des mille moyens légaux (qui, à l'ancienneté, deviennent, ou vont devenir légitimes) par lesquels un Conseil d'administration, un principal actionnaire, une Banque d'affaires, peuvent exprimer le suc, absorber la substance d'une entreprise ; il faut pourtant, à l'usage des moins initiés, fournir au moins un exemple concret (tiré du réel, d'ailleurs) : Telle société A de « Grands Magasins » vend au public, au détail, des marchandises qu'elle reçoit par l'intermédiaire d'une Société B qui a pour administrateurs, précisément les mêmes que A. Telle année, B décide de prélever une commission de 20 %, et telle autre année de 5 % seulement ¹.

Ainsi, les bénéfices de A, sont exactement en raison inverse de ceux de B, les actions de l'une baissent pendant que les autres montent, et réciproquement. Un nombre n d'actions A, vendues au point haut et placées en B qui est au point bas permettent de réaliser, presque à coup sûr, des différences qui dépasseront, dans l'année, 100 % du capital engagé réellement.

On dira que ce trafic est malhonnête (on le dit de moins en moins) et, ainsi simplifié, il n'est pas certain qu'il échapperait tout à fait à la correctionnelle ; mais, qu'on veuille bien y regarder de près, le bénéfice des Banques d'affaires est fait, au prix de frais généraux considérables, de différences de même ordre réalisées entre deux niveaux (alternant ou non), différences tout à fait incapables par elle-même de constituer une richesse positive. Les revenus de beaucoup d'administrateurs ont une origine identique et, enfin, ceux de « rentiers » de plus en plus nombreux.

¹ Les chiffres sont volontairement inexacts.

9. *Vulgarisation.*

A notre époque, en effet, comment concevoir un domaine réservé ? La spéculation, monopole autrefois d'un petit nombre d'initiés, descend vite au public. C'est le propre d'un outil moderne, d'un procédé moderne ; il leur faut pour vivre le grand nombre — et ils se détruisent quand ils l'obtiennent.

Paradoxes dont nous avons rencontré déjà trop d'exemples pour le qualifier d'étonnant : la spéculation voulait le secret, le multiple suppose la publicité. Il reste un moyen de conciliation, si je puis dire, efficace aussi longtemps que la publicité, du moins, reste sous le contrôle d'un petit nombre ; c'est la fausse nouvelle.

Ainsi le veut l'Economique — ainsi la Politique.

L'après-guerre a vu fleurir et se généraliser dans les milieux en apparence, les plus traditionnels, conservateurs-nés, — l'idée de jeu, moyen normal d'existence. Dans un plan contingent, il n'est pas difficile de trouver à cette manifestation des causes prochaines, et, si l'on y tient, des excuses : le tragique de certaines situations de famille bouleversées, l'urgence à pallier des inégalités douloureuses ; le fait aussi que le fisc saisit impitoyablement toutes les sources de revenus et qu'il s'ingénie en vain à prélever sa part des différences de Bourse, précisant ainsi et soulignant leur caractère d'irréalité. Ce caractère abstrait n'est pas étranger, d'ailleurs, à la séduction exercée par une activité que de bonnes gens qualifient volontiers d'intellectuelle parce qu'elle s'éloigne du concret (et, peut-être aussi parce qu'elle suffit à paralyser des facultés supérieures ?) Admirable confusion d'une génération qui, de plus en plus, veut ignorer le réel.

10. *Jeu.*

L'admirable, également, est que les bénéfices de jeu puissent apparaître légitimes et réguliers à beaucoup d'âmes simples qui ont encore le scrupule du bien d'autrui. Je ne les blâme pas ; c'est une manifestation de plus du gouvernement des choses ; il faut passer sous la meule ou se maintenir dessus, ce qui est ajouter à son poids : broyer ou être broyé. Celui qui gagne a pour complémentaire obligatoire, inéluctable, celui qui perd ; seulement l'opération se liquide à une distance convenable dans le temps et dans l'espace — convenable pour les cœurs sensibles et pour le public qui regarde. Il peut y avoir, et même il y a normalement, dix intermédiaires et dix mois entre le gagnant et le perdant. La perte peut n'être jamais acceptée comme définitive par le détenteur en vertu de cet axiome qu'il faut graver

dans toutes les officines de change: « qu'on revoit toujours ses cours ».

Cette inconscience est favorisée par tout le régime, par tout ce qui se dit et par tout ce qui se fait, par tout le décor de la vie moderne, par les complications mêmes de l'Economie qui tend à l'illimité, et qui, du moins, provisoirement, atteint le « mondial ». Le capital, l'argent, parviennent au maximum de la fluidité, les fortunes au sommet de l'instabilité; Wall-Street inonde Berlin, Rotterdam ou Paris au prix de quelques cables.

Il n'a pas fallu trois générations pour franchir ces trois étapes: le bas de laine, le placement, les « différences », implacable et nécessaire progression dont le terme à venir, le terme prochain, prend un visage bien inquiétant.

La Fontaine devait situer déjà au Monomotapa, cet ami vrai qui accourt une bourse à la main, à la première alarme de son frère. Imagine-t-on aujourd'hui le sage administrateur d'une fortune, disposant à tous risques d'une fraction importante de son avoir ? et qui donc, aujourd'hui, connaît le « disponible » ? La générosité d'un joueur en veine, s'adresse à des camarades de fête et surtout à des filles de joie; aucune époque, à un tel degré, n'a connu la multiplication, la vulgarisation, la démocratisation (ce mot est affreux) des femmes entretenues.

11. *Crédit à la consommation,*

Ceci est un petit côté d'un aspect déjà particulier de l'usure moderne; la création et le fonctionnement des Sociétés ne sont qu'une forme de Crédit à la production accélérée, terme qui appelle un complémentaire: la consommation accélérée.

Ainsi, l'admirable développement industriel des dernières années aux Etats-Unis, implique un développement parallèle (et peut-être faudrait-il dire antécédent) du crédit à la consommation. Le mode *normal* de vente d'un bungalow, d'une automobile, d'un phonographe, d'une chaise ou d'une cuiller est la vente à tempérament. Il n'existe pas de secteur un peu actif de l'Economie qui n'ait organisé d'une façon chronique, régulière et en vue d'une progression rapide, la cession à crédit.

D'après un observateur sympathique des Etats-Unis¹ la créance flottante du commerce sur la clientèle de détail y est de 7 milliards de dollars (1926), le public est toujours en retard d'une année de revenus. Ce revenu se trouve ainsi diminué d'une double charge celle des intérêts d'abord, déjà appréciable, mais certainement la plus faible, et celle des frais, des pertes, et des

¹ Voir *Hauts Salaires*, journal l'Information du 15-1-27.

produits parasites impliqués par la méthode elle-même, charge manifestement très lourde. Qu'on imagine l'économie d'un pays transformée en un immense magasin Dufayel, avec son cortège de comptabilité, de procédure, de reprises, etc... Ainsi, pour que la vente *réelle* puisse croître elle-même (nécessité de la production) faudrait-il que le revenu théorique ainsi amputé s'accrût *beaucoup plus vite*, rapidité de progression que n'acceptent tout de même pas les partisans les plus déterminés des « Hauts salaires ». Il reste, Dieu merci, une solution plus conforme à la pente naturelle des choses modernes: il suffit de vendre un peu plus de Temps, un peu plus cher. Le crédit de 12 mois ne suffisant plus, c'est le crédit à 24, à 36 mois qui s'installera, qui s'installe. Une seule difficulté (on penserait y trouver une limite) vient des principes mêmes de la production: elle doit imposer le changement, le rajeunissement, la mode. Comment faire payer le 36^{me} mois, cette voiture, ce radio, périmés depuis 24? Petit obstacle que l'Industrie « boit » sans effort; il serait plus juste de dire qu'il fait tremplin pour l'ascension bondissante à quoi s'est vouée la production. L'acheteur obtient non seulement l'objet, mais encore le droit d'en racheter un plus neuf, plus cher, aussitôt démodé le premier qui lui est repris à bas prix. Ainsi le fabricant fait coup double. Double saut périlleux? Mais tout se passe toujours très bien tant que l'acrobate est en l'air.

L'Europe, cette vieille dame, qui regarde avec admiration du côté de l'Amérique, et qui s'efforce, en soufflant un peu, de suivre les modes de cette girl aux jupes et aux cheveux courts, l'Europe adopte timidement le crédit de consommation dans les branches où elle s'est ralliée à la fabrication en grande série parce que l'une commande l'autre. Nécessité que beaucoup de ses docteurs n'admettent pas encore, par un étonnant défaut de logique. De subtils arguments prétendent justifier le crédit de production, accélérateur, comme accélérateur et parce que accélérateur, mais condamner en même temps le crédit de consommation sans quoi le premier n'a plus de contrepartie!

Ainsi, apparaissent encore deux types généraux de solutions: la solution anglaise et la solution américaine, provisoires toutes deux et qui ne sont distinctes que provisoirement. En fait, et c'est la note que nous retrouvons chaque fois, le cercle paraît se fermer, il ne casse pas, aussi longtemps, qu'il se trouve quelqu'un, près où loin, pour ravitailler de « naturel » les ouvriers du factice.

L'ouvrier anglais a pu vivre dans un confort relatif aussi longtemps que sa production, en grande partie artificielle, trouvait une clientèle au dehors. Le blé qu'il importait, par exemple,

il le payait de deux façons (je schématise pour simplifier, non pas pour déformer): aux pays neufs, et encore vides, comme l'Argentine et le Canada, il fournissait du fer, des machines, de la houille, et c'est ici un problème de mobilisation des réserves qui est d'un ordre particulier. Avec les principaux importateurs qui sont des pays à population agricole nombreuse et pauvre, la Russie (40% avant la guerre) et les Indes (30%), il échangeait par exemple des cotonnades contre du blé. Dira-t-on que les Hindous marchaient tout nus avant cette collaboration de l'Angleterre ? L'ouvrier anglais a tué des industries locales et domestiques, mais il les tuait de loin et à la machine ; ce n'est plus émouvant pour les bonnes âmes. Une chose est certaine, en revanche : le paysan Hindou ou Russe ne mangeait pas à sa faim de ce blé que le pays exporte pour le plus grand bénéfice du commerce, des banques, des compagnies de transport ; que le pays exporte parce qu'il faut bien payer, outre des consommations factices croissantes, les produits de la machine remplaçant les produits de l'homme, et la charge croissante d'un appareil administratif à la mesure des besoins occidentaux ¹.

A regarder de plus près, on verra surtout ceci : l'Angleterre échange du travail à 20 shillings contre du travail à 2 shillings, un peu de Temps cher, contre beaucoup de Temps à bon marché. La réponse occidentale est toute prête : c'est la machine et l'habileté professionnelle qui paient à l'Anglais la différence. C'est l'Usure aussi, et peut-être davantage, l'Usure qui a muni d'une cuirasse et d'armes redoutables, les industries mécaniques, les transports et les banques, l'Usure, avec la machine, qui a pulvérisé et torpillé les industries domestiques.

Mais voici d'ailleurs que l'usure et la machine sont prêtes à se retourner contre leur patrie d'origine. Leur maniement ne comporte pas de mystère, et le monopole s'efface. Le jour où les besoins de jouissance et les manies d'activité, vulgarisées par l'Occident sont assez puissantes, des industries autonomes prennent racine en Orient, aidées par une main d'œuvre qui devient d'autant plus aisément efficace que la technique a fait de plus en plus appel aux manœuvres avec un nombre toujours plus réduit de spécialistes.

¹ Les Indes qui produisent en moyenne 100 millions de quintaux en exportent 30 ; la consommation par tête y est de 24 kilos ; la Russie qui produisait 150, exportait 40 et la consommation par tête y était de 70 kilos (en France 334 kilos). On dira qu'il s'y consomme des céréales de remplacement, riz, orge ou seigle. Evidemment, mais en quantités également insuffisantes, malgré une exportation également considérable. En contre-partie, on dira que l'Occident évite à ses Colonies certaines famines presque totales, et certaines épidémies. C'est un deuxième aspect, nous y reviendrons.

L'avenir de l'Angleterre dépouillée de son agriculture et accrue en nombre au-delà de ses limites naturelles, apparaît tragique ; l'ouvrier de fabrique américain, avec un revenu chaque année plus rongé par l'usure, peut satisfaire cependant toujours plus de besoins factices aussi longtemps que la progression dans le factice permet d'y obtenir des prix de ventes toujours décroissants. Quant à ses besoins premiers, qui sont à base agricole, il est vraisemblable, malgré la décadence rapide de l'agriculture que, l'immensité des territoires, l'absence de certaines charges propres aux vieux pays, le machinisme, permettront quelques temps encore d'y pourvoir sur place.

Le problème le plus urgent y est donc plutôt d'ordre physiologique : jusqu'à quelle limite de résistance l'animal humain pourra-t-il tolérer un progrès de la consommation, de l'agitation, du bruit et de la lumière qui est une nécessité de l'Economie accélératrice ? L'Amérique n'importe plus d'hommes, elle détruit beaucoup de familles et elle en produit de moins en moins. C'est peut-être la réserve « hommes » qui lâchera la première ?

12. Conclusion.

En résumé, l'usure augmente la faculté d'épargne ou de consommation d'un petit nombre, elle réduit celle du grand nombre, et cette loi ne comporte pas d'exceptions, mais elle comporte des degrés. La manifestation des effets peut être différée par une active mobilisation des réserves ; elle est le plus souvent masquée par les bénéfices provisoires qu'elle assure, le privilège qu'elle constitue au profit d'une minorité le plus apte. Pour peu que cette minorité prenne la figure d'une nation, nous avons vite fait de donner un caractère d'intérêt général à des manifestations d'intérêt très étroitement particulier ; pour peu que les victimes (ou une partie des victimes) se trouvent à l'extérieur d'un groupe déterminé, les bénéfices du groupe suffisent à créer la légende de bienfaisance universelle du système.

L'esprit moderne est si peu préparé à jauger les questions hors du provisoire, si dominé par la religion du progrès continu, par le mépris de la tradition et du passé, que toute acquisition nouvelle ne semble plus, pour lui, pouvoir comporter de recul, et que les populations arriérées — terme passif — lui paraissent nécessairement appelées à bénéficier un jour du même progrès que les modernes — terme actif.

Effort de prosélytisme, de vulgarisation, commun à toutes les entreprises modernes et dont les modernes ne perçoivent pas la contradiction essentielle.

Je note pour conclure, les autres signes de l'usure distingués au passage dans cette revue trop brève et très incomplète, signes que je ne crois pas voir disputer par les défenseurs de la Finance, puisqu'aussi bien elle-même les revendique :

Elle est accélératrice par excellence, manifestation la plus typique d'un appétit d'illimité. Elle est triomphante dans le nouveau et le changeant qui ne peut être que le factice (étranger aux besoins premiers de l'homme, durables, au moins, à la mesure de l'homme). Elle est soumise à la règle souveraine du profit et en assure la maîtrise. Elle est ennemie du « personnel », et fondée sur l'aplatissement, le laminage de la personnalité.

J'ai parlé d'arriver plus tard à un bilan strictement économique. Il ne peut être question d'y additionner des caractères mais seulement des effets concrets, et je n'ai donc pas à décider ici dans quelle colonne il convient de ranger des facteurs dont nous n'avons pas mesuré les produits ; de même, j'inscris à la suite et sans discuter tout ce que les fidèles de l'Economie contemporaine invoquent à la gloire de l'Usure :

Puissance de la concentration des capitaux pour l'exécution d'entreprises inconcevables sans elle.

Economie d'énergie par la concentration des entreprises, et la puissance de l'outillage — économie encore par la division du travail, caractère propre de l'économie capitaliste.

Multiplication du bien-être — limitation du risque de l'entrepreneur — rapidité du développement — accroissement de la population — faculté d'ascension sociale pour l'individu — brièveté de la journée de travail — régularité des ressources de l'ouvrier, de l'entrepreneur, du rentier.

Est-ce que j'en oublie ?

J'inscris sans discuter parce que ce n'est pas le lieu ici ; ni la charge ni les avantages de l'usure ne se peuvent en réalité mesurer isolément. L'économie dont elle n'est qu'un rouage doit être jugée en bloc, cela ne dispense pas de désigner les rouages et de les regarder sous plusieurs faces, s'il y a lieu.

MARCEL MALCOR.

L'ARGUMENT DU MARTYRE

*A Monsieur Théodore Monod,
en remerciement de l'aimable envoi
de son martyrologe protestant¹, —
ce fragment d'une étude de théologie
spéculative.*

Ceux qui ont subi le martyre, dit saint Augustin, comptent parmi les plus illustres citoyens de la cité de Dieu ; « Si le langage de l'Eglise le souffrait, il serait plus heureux de les appeler nos héros »².

1. L'acceptation de la mort, remarque saint Thomas³, n'est pas de soi vertueuse, mais on peut accepter la mort par amour de charité. C'est le martyre. Il est alors le signe suprême d'une charité qui est parfaite, car elle méprise la vie, c'est-à-dire le plus grand des biens présents, et elle choisit la mort et ses douleurs, c'est-à-dire le plus grand des maux présents. Et c'est pourquoi le martyre, plus que tous les autres actes humains, est le signe de la charité souveraine, selon le mot de saint Jean : « Personne n'a de plus grand amour que celui qui donne sa vie pour ceux qu'il aime. » (xv, 13.)

2. Mais l'acceptation de la mort, qui peut être le signe de la charité suprême, n'en est pas le signe infaillible. Elle peut exister

¹ *Le Livre des Martyrs, « Vie des saints » extraite du Martyrologe protestant de Jean Crespin par Théodore Monod, junior, Paris 1931.*

² *De Civitate Dei*, lib. X, cap. 21.

³ II-II, qu. 124, a. 3.

où manque la charité: « Quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien. » (I. Cor., XIII, 3.) L'apôtre, dit saint Augustin, savait bien qu'on peut mourir par vanité, non par charité, *jaclatione non dilectione*¹. Et c'est pourquoi la seule acceptation volontaire de la mort n'autorise pas à conclure à l'héroïcité de la charité surnaturelle.

Quand un symptôme morbide, si net et si considérable soit-il, peut provenir de plusieurs causes, il n'autorise pas un diagnostic définitif. Il faut s'enquérir davantage. Il en est ici proportionnellement de même. Il y a, par exemple, une manière humble, sereine et lumineuse de supporter la mort, *prompte et delectabiliter*, dit saint Thomas², qui suffira parfois à dénoncer avec certitude la présence de la charité parfaite. Encore, le démon a-t-il ses martyrs, qui pourront mourir dans la sérénité. Saint Bernard, à propos d'un massacre, qu'il regrette, des nouveaux manichéens par la foule, écrit: « Quelques-uns s'étonnaient de les voir marcher à la mort, non seulement avec patience, mais encore avec un esprit d'allégresse; mais c'est parce qu'ils ne savent pas combien grande est la puissance du diable, tant sur le corps que sur les âmes de ceux dont il s'est une fois emparé par la permission de Dieu... L'obstination de ces hommes n'a rien de semblable à la constance des martyrs; dans ceux-ci c'est la piété, et dans ceux-là c'est l'endurcissement du cœur qui cause le mépris de la mort »³. Saint Augustin, dans un sermon sur le martyr Vincent, avait déjà dit: « S'il arrive fréquemment que l'esprit diabolique et séducteur anime ses faux prophètes et ses faux martyrs, au point qu'ils en viennent à mépriser les souffrances corporelles qu'ils s'infligent eux-mêmes ou que d'autres leur infligent, y a-t-il difficulté que le Seigneur notre Dieu, pour confirmer la prédication de son nom, tandis qu'il abandonne aux mains des bourreaux le corps de ses prédicateurs, élève leur âme jusqu'à la citadelle de la liberté intérieure, en sorte que pendant que celui-là souffre l'iniquité, celle-ci

¹ *Enarr. in Psal.*, XLIII, n° 21.

² *Quodlibetum quartum*, a. 19.

³ *Sermo LXVI in Cantica*, n° 13; P. L., t. CLXXXIII, col. 1101.

confesse la vérité ? Ainsi, ce n'est pas leur endurance, c'est leur justice qui les consacre vainqueurs. Car ce qui discerne les martyrs, c'est leur cause, non leurs peines, *martyres discernit causa non poena*. Beaucoup d'hommes, en effet, ont supporté la douleur par obstination non par constance ; par vice, non par vertu ; par erreur perverse, non par droite raison ; par la possession du démon, non par la persécution du démon »¹. Et encore : « Les hérétiques souffrent, et souvent par leur volonté ; et ils veulent être appelés martyrs. Mais nous avons chanté contre eux la parole du psaume : *Juge moi, ô Dieu, et discerne ma cause de celle du peuple non saint*. Ce qui fait un martyr, c'est non la peine, mais la cause »².

¹ *Sermo* CCLXXV, n° 1.

NOTE SUR LES DEUX, OU MÊME SUR LES TROIS SORTES DE PATIENCE SELON SAINT AUGUSTIN.

Dans le *De patientia*, saint Augustin rapporte une des objections que font les Pélagiens à la doctrine de la nécessité de la grâce. La volonté des pécheurs, disent-ils, par les seules forces du libre arbitre, sans aucun secours de Dieu, peut supporter, dans l'espoir de biens temporels, de terribles souffrances physiques et morales. Est-ce que la volonté des justes ne pourrait point, par ses seules forces, supporter des souffrances analogues en vue de la vie éternelle ?

A quoi il répond qu'il y a deux patiences. L'une qui vient de la cupidité, l'autre de la charité ; l'une terrestre, l'autre céleste ; l'une charnelle, l'autre spirituelle ; l'une diabolique, l'autre déifique. A la fausse patience, la volonté seule (avec le démon), sans le secours de Dieu, peut suffire ; et plus grande est la cupidité plus grande sera l'opiniâtreté. A la vraie patience, la volonté seule, si elle n'est pas enflammée par le Saint-Esprit, ne suffit pas : à moins de brûler de l'amour du bien indestructible, la volonté succombera au mal qui l'attaque (n° 13 et 14).

La doctrine augustinienne se retrouvera en substance dans le canon 17 du deuxième concile d'Orange : « C'est la cupidité mondaine qui fait la force des Gentils, c'est la charité divine qui fait la force des chrétiens... » *Denz.*, n° 190.

Toujours dans le *De patientia*, un peu plus loin, saint Augustin examine le cas théorique d'un homme qui se serait séparé coupablement de l'Eglise et qui cependant, plutôt que de renier le Christ, supporterait ensuite toutes les souffrances du martyr, *non par charité*, mais par seule crainte du feu éternel. Que penser de la patience d'un tel homme ? Elle est, répond-il, non pas blâmable, mais bien plutôt louable. Elle servira non à lui ouvrir le ciel, mais à lui adoucir l'enfer. Mais encore, cette patience est-elle un don de Dieu ? est-elle le fruit de la seule volonté humaine ? Dans le premier cas, il faudrait soutenir, semble-t-il, qu'elle justifie celui qui la possède, ce qui va contre l'hypothèse ; dans le second cas, il faudrait soutenir qu'il y a en nous, sans le secours de Dieu, quelque chose de bon. Saint Augustin répond qu'elle est un don de Dieu, mais qui ne justifie pas. Il y a dit-il, deux sortes de dons divins : ceux des héritiers qui sont (il faut sous-entendre ici *re aut voto*) fils de Jérusalem, c'est-à-dire de l'Eglise une, vraie, authentique, catholique ; ceux des déshérités qui sont fils des concubines, tels les Juifs charnels, les schismatiques, les hérétiques (ces derniers mots étant pris au sens ancien et impliquant toujours la mauvaise foi), n° 22-25.

² *Sermo* CCCXXVII, n° 1.

Cette dernière sentence passera dans toute la théologie. Elle est reproduite dans le *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* du cardinal Prosper Lambertini, le futur Benoît XIV.

3. Alors l'Eglise devra-t-elle renoncer à donner, comme une des preuves de sa divinité, l'héroïcité de ses martyrs ?

Ainsi pense Gaston Boissier : « En présence de la mort courageuse des vaudois, des hussites, des protestants qu'elle a brûlés ou pendus, sans pouvoir leur arracher aucun désaveu de leurs croyances, il faut bien qu'elle renonce à soutenir qu'on ne meurt que pour une doctrine vraie »¹. Mais ni saint Augustin, ni saint Bernard n'ont soutenu qu'on ne meurt que pour une doctrine vraie. Et l'enseignement de l'Eglise est exempt de simplisme.

4. Ce qu'elle affirme c'est qu'il y a une certaine manière héroïque de mourir qui apparaît, surtout lorsqu'elle est fréquente et durable, comme un effet proprement surhumain et comme due à l'influence d'une vertu surnaturelle.

Parfois, cet effet surhumain pourra, grâce aux circonstances, être rattaché avec certitude à l'intervention immédiate de Dieu. L'héroïsme des martyrs apparaîtra clairement alors comme un miracle, c'est-à-dire comme un fait produit par Dieu en dehors de l'ordre établi. Mais un miracle certain ne peut appuyer qu'une cause vraie. Le miracle certain juge la doctrine jusqu'ici douteuse mais désormais certaine. Quand le martyre est un effet strictement miraculeux, il garantit la cause pour laquelle on meurt. Telle est le premier sens de l'argument tiré du martyre.

5. Mais souvent, rien ne permettra de reconnaître avec certitude qu'on est en face d'une intervention immédiate de Dieu, et la vertu qui fait mourir l'homme avec un courage surhumain ne dépassera pas celle que peuvent nous communiquer les natures angéliques.

S'il y a, et la révélation nous l'enseigne, de bons anges et de mauvais anges, les uns et les autres peuvent soutenir l'homme

¹ *La fin du paganisme*, Paris, 1891, t. I, p. 400.

au-dessus de lui-même pour le succès de causes contraires. Voilà le domaine des signes douteux, des miracles douteux (miracle étant pris ici au sens large, pour désigner indistinctement ce qui surpasse les forces de l'homme et de l'univers physique). On se prévaudra donc, dans les camps opposés, de faits surnaturels, pareils en apparence.

C'est bien le spectacle que montre l'histoire. Les faux martyrs semblent y égaler les vrais. Æneas Sylvius, le futur Pie II, rapporte dans son Histoire de Bohême que nul philosophe n'a supporté la mort avec autant de courage que Jean Hus et Jérôme de Prague n'en mirent à supporter le bûcher¹. Benoît XIV, après avoir cité le mot de Noël Alexandre sur le supplice des Templiers: « La force des martyrs du diable n'a parfois pas paru moindre au dehors (*externa specie*) que celle des martyrs du Christ; l'exemple très connu des circoncillions, des priscilliens, de Jean Hus, de Jérôme de Prague et des autres suffit à l'établir », — transcrit le récit de plusieurs morts émouvantes d'hommes, de femmes, d'enfants, martyrs au sentiment de Fox, pseudo-martyrs à son propre sentiment². Il est certain que l'héroïsme avec lequel on meurt communément pour des causes contraires ne saurait à lui seul prouver autre chose que l'intensité non la vérité des convictions.

Le faux martyre va-t-il donc balancer le vrai ? N'y aura-t-il aucun moyen de discerner, parmi toutes ces morts surhumaines, celles qui sont l'œuvre des bons anges et celles qui sont l'œuvre des mauvais anges ?

6. C'est ici le lieu de rappeler le mot de Pascal : « Jamais signe n'est arrivé de la part du diable sans un signe plus fort de la part de Dieu, ou même sans qu'il eût été prédit que cela arriverait »³.

Les faux miracles étaient, en effet, prédits: « Il surgira de faux Christs et de faux prophètes, et ils feront des signes et des prodiges jusqu'à séduire les élus, s'il était possible. » (Mc., XIII, 22.)

¹ Cité par HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Paris 1916, t. VII, p. 333.

² *De servorum Dei beatificatione...*, lib. III, cap. 20, nos 13 et 15.

³ *Pensées*, Edit. Br., p. 725.

Et les signes qui arrivent de la part des bons anges seront trouvés plus forts que ceux que suscitent les mauvais anges.

Ainsi ne répudions pas en bloc les miracles douteux. Etudions-les de près. Regardons davantage aux circonstances, ce sont elles qui permettront ici de discerner. Que l'apologiste les rassemble avec soin, qu'il les examine avec attention. C'est ensuite qu'il pourra présenter son argument. Tout bien considéré, dira-t-il par exemple, l'héroïsme des martyrs, indubitablement surhumain, *s'est entouré de vertus si authentiques, humilité, mansuétude, pardon, magnanimité*¹, qu'il ne peut être rapporté qu'à Dieu et à ses bons anges, et le message pour lequel ils sont morts est, en conséquence, ratifié par Dieu. Le martyre n'est plus ici un effet strictement miraculeux, attribuable immédiatement à Dieu, comme c'était tout à l'heure le cas. Il reste pourtant un effet surnaturel, attribuable immédiatement aux bons anges et médiatement à Dieu, dont la sainte origine est donc certaine, et cette fois encore il garantit la cause à laquelle il est lié. Tel sera, à l'étage où nous sommes, la signification de l'argument tiré du martyre.

(Pour prévenir une objection, disons que s'il est vrai que l'Eglise est seule capable de prononcer d'une manière *divine et infaillible* sur la sainteté d'un martyr et en général d'un serviteur de Dieu, cela ne signifie pas que la sainteté, dans ses effets, échappe totalement à la raison. Au contraire, l'apologiste peut établir par ses seules ressources, d'une manière sans doute

¹ M. Th. Monod écrit dans son Introduction: «...Nous n'avons pas transcrit les virulentes injures que, dans leur langue si pittoresque, nos martyrs adressaient à l'Eglise romaine et à ses créatures, non que nous condamnions leur indignation, puisqu'il faudrait avoir souffert comme eux pour l'oser, mais parce que certains lieux communs de la pensée protestante au XVI^{me} siècle ont vieilli. Par exemple, la phraséologie apocalyptique: si certains papes se sont effectivement comportés en antéchrists, nous ne croyons plus que le Pape soit l'Antéchrist ».

Cette mesure conciliante, qui honore beaucoup M. Monod, nous empêchera donc, par ailleurs, de porter un jugement exact sur la douceur et la longanimité des martyrs qu'il nous présente.

Malgré les suppressions opérées, il reste encore, en ce martyrologe destiné à être lu dans les assemblées religieuses, suffisamment d'invectives contre la messe, contre « leur dieu de pâte cuite », contre le pape « lequel saint Paul appelle fils de perdition et homme de péché, et saint Grégoire le Grand (auquel on voulait donner ce nom), dit estre Antéchrist », contre les religieux traités de « caphards »..., pour entretenir et cultiver le fanatisme, nous voulons dire la haine fondée sur les malentendus.

humaine et faillible mais néanmoins certaine dans bien des cas, la transcendance de la vertu des saints.)

7. Souvent donc les circonstances permettront de discerner les vrais et les faux martyrs, soutenus les uns et les autres dans l'héroïsme par une vertu nettement surnaturelle, dont la nature restait incertaine.

Ajoutons ici que l'une de ces circonstances discernantes, considérée comme éliminatoire par saint Augustin et par toute la tradition, est la vérité de la cause pour laquelle meurt le martyr. C'est un signe donné en général, à propos de tout miracle, dans le Deutéronome: « S'il s'élève au milieu de toi un prophète ou un songeur qui t'annonce un signe ou un prodige, et que s'accomplisse le signe ou le prodige dont il t'a parlé, et qu'il te dise: Allons après d'autres dieux (que tu n'a pas connus) et servons-les! — tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète ou de ce songeur, car le Seigneur votre Dieu vous éprouve, pour savoir si vous aimez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur et de toute votre âme. » (XIII, 1-3); et dans saint Marc: « Personne ne fera un miracle en mon nom et ne pourra, aussitôt, parler mal de moi » (IX, 39).

Qu'on ne se hâte pas d'objecter que cette fois nous tournons en cercle et que « si la doctrine règle les miracles, les miracles sont inutiles pour la doctrine »¹.

La réponse est facile. Les miracles, lorsqu'ils sont certains, discernent la doctrine douteuse; le martyr lorsqu'il apparaît strictement miraculeux, garantit la cause pour laquelle on le subit: voilà la première hypothèse que nous avons examinée.

Passons à la seconde, à savoir aux martyres qui se présentent comme surnaturels, mais dont on ne sait s'ils tiennent des bons ou des mauvais anges.

Sont-ils subis en confirmation d'une erreur condamnée par la raison ou par une révélation antérieure authentique, ils relèvent sans nul doute des mauvais anges.

C'est seulement lorsqu'ils sont subis en confirmation de la vérité religieuse qu'ils pourront relever des bons anges.

¹ PASCAL, *Pensées*, Edit. Br., p. 701.

Tel point de doctrine certain contribue ainsi, en même temps que d'autres circonstances, à manifester la sainteté de l'héroïsme, et quand la sainteté de l'héroïsme est reconnue, elle témoigne à son tour en faveur de ce qui restait incertain dans la doctrine. La doctrine partielle discerne le miracle, lequel discerne la doctrine totale. Il n'y a pas de cercle. On ne fait qu'appliquer la double règle de Pascal: « Il faut juger de la doctrine par les miracles, il faut juger des miracles par la doctrine. Tout cela est vrai, mais cela ne se contredit pas »¹. Et Pascal prouve que soit les lumières du sens commun, soit une doctrine préalablement révélée suffisent à juger les miracles douteux: « Les hommes doivent à Dieu de recevoir la religion qu'il leur envoie. Dieu doit aux hommes de ne les point induire en erreur. Or, ils seraient induits en erreur, si les faiseurs de miracles annonçaient une doctrine qui ne paraît pas visiblement fausse aux lumières du sens commun, et si un plus grand faiseur de miracles n'avait déjà averti de ne pas les croire »².

8. La doctrine partielle, avons-nous dit, discerne le miracle, qui discerne la doctrine totale.

Le miracle, lorsqu'il est reconnu véritable, c'est, dans le cas présent, la sainteté héroïque, qui paraît sous les espèces du martyr.

La doctrine partielle qui a contribué à discerner le miracle, c'est la conviction précise pour laquelle il apparaît qu'on meurt : confession ou négation de la sainte Trinité, ou de l'Incarnation du Verbe, ou de la présence réelle dans l'eucharistie, etc.

Mais quelle est la doctrine totale, le message complet qui seront finalement discernés par l'héroïque sainteté des martyrs ?

C'est l'ensemble des éléments religieux qui se trouvent en connexion réelle et organique avec cette sainteté héroïque.

Nous parlons d'une connexion réelle et organique. La sainteté héroïque garantira, en conséquence, l'ensemble des éléments religieux qui ont, dans sa préparation, dans sa genèse,

¹ *Ibid.*, p. 720.

² *Ibid.*, p. 720.

dans son développement et dans son épanouissement un rôle authentique et direct.

Mais elle ne garantira pas, il serait fou de le prétendre, les éléments adventices inutiles, voire erronés et nocifs, que les martyrs pourront parfois, par invincible ignorance, par incontestable bonne foi, solidariser d'une manière induue avec les éléments qui sont au contraire, essentiellement, ontologiquement et organiquement liés à leur héroïque sainteté.

C'est donc en faveur d'un ensemble de principes et d'éléments religieux, d'un complexe religieux, divinement bienfaisant que témoigne la sainteté héroïque des vrais martyrs.

Il n'est pas exclu, nous essaierons de l'établir dans un moment, que ce complexe vivificateur puisse se retrouver, mais à l'état diminué et mutilé, jusque dans les Eglises dissidentes, exactement à proportion de ce qu'elles auront conservé du dépôt révélé traditionnel qui se trouve intégralement dans la véritable Eglise. Et, en conséquence, il n'est pas exclu qu'en de telles Eglises il puisse se rencontrer de véritables martyrs. Mais, au vrai, ils seront des martyrs de l'Eglise véritable, non des Eglises dissidentes. Car ils témoignent en faveur d'un dépôt divin qui appartient de soi à la véritable Eglise, et que les Eglises dissidentes possèdent non point *par soi*, c'est-à-dire en vertu de leur principe propre et distinctif, le principe de dissidence, mais *par accident*, c'est-à-dire en vertu de ce qu'elles ont retenu de la véritable Eglise, malgré la logique interne du principe de dissidence, à la faveur d'une contradiction pratique, due peut-être parfois à quelques remous secrets de la grâce salvatrice, dont il est dit qu'elle est offerte à tous les hommes. Ils sont nos martyrs du dehors, ils ne sont pas les martyrs des Eglises du dehors. De quelque ignorance invincible, de quelques préjugés non coupables à l'égard de notre Eglise qu'elle puisse s'accompagner, leur sainteté héroïque garantit un complexe religieux qui tend de soi à dépérir au milieu de la dissidence et demande de soi à être restitué à l'Eglise authentique.

Il est clair, ajoutons-le, que si les martyrs authentiques se rencontrent *par soi* dans l'Eglise véritable et *par accident* dans les Eglises dissidentes, ils seront régulièrement beaucoup

plus nombreux dans l'Eglise véritable. Le grand nombre des saints martyrs au cours des âges permettra ainsi, d'une manière directe, de reconnaître, parmi toutes les autres, la véritable Eglise. Car, régulièrement, l'ordre qui est *par soi* est encore celui qui se réalise le plus fréquemment.

Tous les saints martyrs héroïques, ceux du dehors et ceux du dedans, seraient-ils, comme Jeanne d'Arc, persécutés par des gens d'Eglise, déposent en faveur de l'unique Eglise visible du Christ. Ceux du dedans, qui sont le grand nombre, parce qu'ils attestent un complexe religieux qui s'épanouit pleinement dans l'Eglise visible du Christ ; ceux du dehors, qui sont l'exception, parce qu'ils attestent un complexe religieux, à vrai dire incomplet et mutilé, qui demande à être replacé dans l'Eglise visible du Christ.

9. Le lien étroit qui assemble la doctrine et les miracles, on l'affirmera par un autre tour, quand on posera en règle indiscutable, comme on doit le faire, que l'éclat des anciens miracles ne peut illustrer, parmi toutes les Eglises contemporaines, que celle-là seule dont l'enseignement est demeuré constant. Les signes divins, apposés sur une doctrine, ne peuvent être arrachés par les mains des hommes, ni portés par eux sur une doctrine contraire. On ne comprendrait point, par exemple, une Eglise qui ayant cessé, comme telle, de confesser sans équivoque la divinité du Christ, se composerait un martyrologe des noms de ceux qui sont morts en confessant la divinité du Christ¹.

¹ M. Th. Monod dédie son martyrologe :

« A la mémoire des saints martyrs de l'Eglise réformée. »

« Aux protestants de France pour qu'ils se souviennent. »

Sans doute, pour qu'ils se souviennent de la divinité du Christ que croyait si vigoureusement Calvin, et qui est si profondément abandonnée par leurs chefs les plus influents, un Auguste Sabatier, un Wilfred Monod.

Avant de se chercher des martyrs, l'Eglise protestante est tenue de se définir.

Une pénétrante étude de Théophile Romain, a signalé naguère « l'alarmante dextérité verbale avec laquelle l'école néo-protestante opère simultanément sur deux tableaux distincts. Qu'elle s'adresse à droite, c'est toute la chrétienté qu'elle incarne, dont elle épouse les contours et dont elle accepte la foi y compris l'Eglise orthodoxe et l'Eglise Ethiopienne, les Jansénistes et les Vieux catholiques : la seule Rome s'exclut elle-même de cette catholicité. Qu'elle se tourne vers l'extrême-gauche, ce sera pour professer un tel éloignement de tout *credo*, tout dogme et toute autorité que seuls les Quakers trouvent grâce à ses yeux. De sorte que l'on

Mais il nous reste maintenant à établir davantage quelques-unes des considérations qui précèdent.

10. Si la doctrine juge les miracles, il est manifeste que le rayonnement miraculeux de la sainteté héroïque et du martyr ne se rencontrera jamais chez les infidèles, ni chez les hérétiques, puisque, selon l'usage ancien, ces mots désignent ceux qui pèchent sciemment contre la vérité révélée. Ni chez les schismatiques, qui déchirent sciemment l'unité de l'Eglise. Car s'il est clair que c'est l'erreur ou le péché que je préfère, il est clair que nul miracle ne viendra ratifier mon choix. « Aux hérétiques, dit Pascal, les miracles seraient inutiles; car l'Eglise, autorisée par les miracles qui ont préoccupé la créance, nous dit qu'ils n'ont pas la vraie foi. Il n'y a pas de doute qu'ils (les miracles) n'y sont pas, puisque les premiers miracles de l'Eglise excluent la foi des leurs. Il y a ainsi miracle contre miracle, et premiers et plus grands du côté de l'Eglise »¹. Il dit de même : « Le schisme est visible, le miracle est visible. Mais le schisme est plus marque d'erreur que le miracle n'est marque de vérité : donc le miracle ne peut induire à erreur »².

11. Le martyr meurt pour la vraie foi. Cela ne veut pas dire cependant qu'il ne lui arrivera jamais, par invincible ignorance, de bloquer avec la vraie foi ce qui apparaîtra plus tard comme une erreur certaine. Celui, remarque Benoît XIV, qui, par erreur invincible, tel le bienheureux Pierre de Luxembourg, adhère à un antipape, n'est pas schismatique, *revera schismaticus non est*, et s'il mourait pour la foi du Christ, il faudrait le ranger parmi les martyrs; et il faut parler de même de celui qui, tel saint Cyprien, meurt pour le Christ en croyant et enseignant une doctrine alors libre, mais que l'Eglise déclarera plus tard contraire

pourrait à son gré et honnir toute esquisse de sacramentarisme, et s'intégrer dans une unité élastique dont le seul signe de ralliement serait le refus d'obéir au siège de Saint-Pierre; de sorte encore que l'on jouit dans le même temps, et sur le papier, des privilèges jusqu'ici incompatibles du révolté clamant dans le désert, et du père de l'Eglise siégeant au premier rang d'un concile œcuménique. » *Fallot et le Néo-Protestantisme, Revue des Jeunes*, 10 août 1927.

¹ *Pensées*, p. 716.

² *Ibid.*, p. 722.

à la foi : *uno verbo, sicut materialis haereticus, martyr esse potest, ille et materialis schismaticus*¹. Le témoignage rendu par de tels martyrs porte alors sur la vérité divine, non sur les erreurs que l'infirmité humaine leur a fait, de bonne foi, bloquer avec elle.

12. Ce principe nous permet d'examiner d'un autre point de vue une difficulté déjà signalée. Il semble impossible, dit-on, de nier raisonnablement la sainteté héroïque et le martyr véritable de certains justes qui, invinciblement, n'ont pas connu ou ont méconnu l'Eglise. Ne faut-il pas avancer, en conséquence, que l'éclat miraculeux dont s'environnent la sainteté et le martyr témoignent alors en faveur de ce que l'Eglise condamne comme des erreurs ?

Nous répondons que quand la sainteté héroïque de certains non-catholiques, par exemple d'un al Hallâj, martyr mystique de l'Islam², d'un Séraphin de Sarov³, de protestants ayant subi un sort pareil à celui des martyrs béatifiés de l'Ouganda⁴, des innombrables croyants mis à mort en haine du Christ par le bolchévisme —, serait suffisamment établie, elle témoignerait en faveur des seules vérités catholiques dont ces justes auraient profondément vécu, non pas en faveur des erreurs qu'ils auraient admises et enseignées de bonne foi.

13. Saint Irénée, qui regarde le don des miracles comme une marque de la véritable Eglise, et qui reproche aux hérétiques de ne pouvoir rendre la vue aux aveugles et l'ouïe aux sourds, ni chasser tous les démons, sauf ceux qu'ils ont eux-mêmes intro-

¹ *De servorum Dei beatificatione...*, lib. III, cap. 20, n° 6 et 7. — Saint Cyprien est nommé au n° 3.

² Les grands ouvrages de M. Louis Massignon sur ce sujet ont été présentés par Joseph MARÉCHAL, S. J., *Le problème de la grâce mystique en Islam*, dans *Recherches de Science Religieuse*, Paris 1923, pp. 244-292.

³ Pierre ISWOLSKI, *Un saint russe au dix-neuvième siècle, S. Séraphin de Sarov*, Les Lettres, 1921, pp. 483-509.

⁴ Cf. Léonce de GRANDMAISON, S. J., *La Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique*, *Recherches de Science Religieuse*, 1922, p. 25.

A propos de Sundar Singh, notons que les documents acceptés par le P. de Grandmaison étaient fondés en partie sur les récits du Sadhou lui-même. Or, il a été reconnu depuis, tant par les critiques que par les défenseurs du Sadhou, qu'il n'est pas « absolument digne de foi en ses récits ». L'état de la controverse est bien résumé par M. Maurice BONNARD, *Une polémique sur le Sadhou Sundar Singh*, *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1926, pp. 148-155.

duits dans les possédés, si tant est qu'ils le fassent, ni guérir les infirmes, les boiteux, les paralytiques, et de ne pas même croire la possibilité d'une résurrection de mort¹, revendique de même, un peu plus loin, pour la seule véritable Eglise, le privilège normal du martyre.

Pourtant, au même passage, il confesse qu'il s'est parfois trouvé, hors de l'Eglise, quelques hommes qui, ayant obtenu miséricorde, ont su porter, avec nos martyrs, l'opprobre du Christ. Voici ce texte que vient de précéder un éloge de la charité, plus précieuse que tous les charismes: « C'est pourquoi l'Eglise, en tout lieu, de par l'amour qu'elle a pour Dieu, envoie devant elle au Père, et en tout temps, une foule de martyrs: tous les autres [hors de l'Eglise] non seulement ne peuvent montrer chez eux une chose pareille, mais ne tiennent même pas pour nécessaire un tel témoignage; et ils se rendent sur ce point à eux-mêmes un témoignage véridique: si ce n'est qu'un, ou deux parfois, depuis tout le temps que le Seigneur est apparu sur terre, ayant obtenu lui aussi miséricorde, ait porté, avec nos martyrs, l'opprobre de son nom, et ait été avec eux mis à mort comme un complément qui leur fut donné, *velut adjectio quaedam donata eis*. Car l'opprobre de ceux qui souffrent persécution pour la justice, endurent toutes les peines et sont mortifiés parce qu'ils ont l'amour de Dieu et qu'ils confessent son Fils, la seule Eglise le soutient avec pureté, *sola Ecclesia pure sustinet* »².

La question de l'existence possible de martyrs qui seraient hors de l'Eglise *re*, mais non *volo*, est d'ailleurs posée nettement par Benoît XIV. « Celui, dit-il, qui est invinciblement hérétique, et qui meurt en confessant un article de la vraie foi, est-il vraiment martyr ? On a coutume de répondre qu'il peut être martyr devant Dieu, mais non devant l'Eglise, *eum martyrem esse posse coram Deo, sed non coram Ecclesia*. On dit d'abord, en effet, en se basant sur Jean, xv, 22: Si je n'étais pas venu, et que je ne leur eusse point parlé, ils seraient sans péché, — qu'il peut être martyr devant Dieu; pourvu toutefois que cet hérétique,

¹ *Contra haereses*, lib. II, cap. 31, n° 2; P. G., t. VII, col. 824.

² *Ibid.*, lib. IV, cap. 33, n° 9; col. 1078. — Ce texte de saint Irénée, et le texte suivant de Benoît XIV, sont signalés par L. de Grandmaison, article cité.

qui meurt pour un article de la vraie foi, soit dans la disposition habituelle de croire tout ce qui lui serait enseigné par un prédicateur autorisé. On dit ensuite qu'il ne serait pas martyr devant l'Eglise, car l'Eglise juge selon les choses non pas intimes mais extérieures et sensibles et, lorsqu'elle rencontre l'hérésie extérieure, elle présume l'hérésie intérieure »¹, à moins de raisons contraires.

De tels hommes sont *réellement* martyrs, mais pour des raisons prudentielles — c'est-à-dire pour éviter que le peuple, en leur rendant un culte public, ne s'attache aux erreurs qu'ils ont, de bonne foi, bloquées avec la pure vérité révélée —, ils ne sont pas reconnus *canoniquement* comme tels par l'Eglise. *Réellement*, ils sont *nos* martyrs ; ils ne sont pas tels *déclarativement*.

14. S'il peut y avoir, chez ceux qui sont hors de l'Eglise *re*, mais non *volo*, de la sainteté héroïque et d'authentiques martyrs, le miracle de leur vie héroïque témoigne donc en faveur de celles des richesses divines traditionnelles qu'ils ont su conserver intactes dans leur cœur, en dépit d'un schisme ou d'une hérésie dont ils ont bien pu recevoir l'héritage sans en partager la faute ni en prolonger le mouvement.

Or, rendre témoignage à des richesses dont l'Eglise est, de par la volonté divine, la dispensatrice authentique, c'est encore, même si on l'ignore, même si on la méconnaît, rendre témoignage à l'Eglise elle-même.

Et puisque l'Eglise est le lieu authentique de ces richesses divines, il s'ensuit nécessairement qu'elle est le lieu authentique de la sainteté héroïque et du martyr. Elle est la seule religion qui donne non *par accident*, mais *par soi*, les fruits de la sainteté héroïque et du martyr.

C'est pourquoi elle offre au monde une diversité incomparable et prodigieuse de saints de toute fonction, de tout état, de toute condition, clercs et laïques, réguliers et séculiers, célibataires et mariés, rois ou mendiants, savants ou simples, hommes ou femmes, enfants ou vieillards.

¹ *De servorum Dei beatificatione...*, lib. III, cap. 20, n° 3.

C'est pourquoi encore elle se glorifie de martyrs innombrables. Elle est la patrie naturelle du saint martyr. Elle ne peut vivre longtemps sans donner des martyrs au Christ martyrisé. Les martyrs sont annoncés par le Christ: « Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups... A cause de moi vous serez menés devant les gouverneurs et les rois pour témoigner devant eux et devant les nations » (Mt. x, 16 et 18). Leur témoignage, dit saint Augustin, est le témoignage même du Christ.

C'est lui qui habite dans les martyrs, et qui leur donne de témoigner en faveur de la vérité¹. C'est lui qui continue de saigner en eux: il a été inondé sur tout son corps d'une sueur de sang pour signifier qu'il saignerait, par les martyrs, dans tout son corps qui est l'Eglise².

Le corps du Christ, à savoir son Eglise, est sous le pressoir. Qu'est-ce à dire, le pressoir? Les persécutions. Mais au pressoir, le pressurage est fructueux. Le raisin dans la vigne ne connaît pas le pressurage, il est intègre, mais rien n'en coule. On le met sous le pressoir, il est foulé, écrasé. Il semble détruit, mais cette destruction n'est pas stérile: au contraire, sans destruction il resterait stérile³. Le sang juste a donc été répandu, et de ce sang, comme d'une semence faite dans le monde entier, la moisson de l'Eglise a levé⁴. L'Eglise s'est revêtue du sang des martyrs comme d'une gloire de pourpre, jusqu'à prévaloir contre ses persécuteurs si nombreux, si résolus, si puissants qu'ils fussent⁵. Elle a vaincu moins en résistant qu'en supportant. Si le martyr est l'ambition ardente, secrète et universelle des saints, c'est qu'il est l'occasion d'une nouvelle venue, dans l'âme, des Personnes divines, et le signe magnifique du plus grand amour.

* * *

Pour conclure, disons que ceux qui, sans être de l'Eglise d'une manière complète et absolue, *re*, meurent en témoignage de la religion, sont de deux sortes. Ou bien, ils n'ont ni la foi

¹ *Sermo*, CXXVIII, n° 3.

² *Enarr.*, in *Psalm.*, XCIII, n° 19.

³ *Enarr. in Psalm.*, LV, n° 3.

⁴ *Enarr. in Psalm.*, XXXIX, n° 1.

⁵ *De Consensu Evangelistarum*, lib. I, n° 49.

ni la charité surnaturelles, et ce sont de faux martyrs, quelque émouvante et courageuse que semble leur mort. Ou bien, ils ont la foi et la charité surnaturelles, et ce sont de vrais martyrs ; mais ils sont déjà de l'Eglise par le désir, *volo*, ils meurent pour un bien divin qui réside en propre et normalement dans l'Eglise. A supposer, enfin, que tel cas particulier reste douteux, et que, faute de données suffisantes, on hésite alors à se prononcer sur la vérité ou la fausseté du martyre, il y aura assez de cas certains pour que l'argument apologétique tiré de la mort des martyrs garde, dans l'ensemble une valeur incomparable.

CHARLES JOURNET.

CHRONIQUE DE PHILOSOPHIE :

FINALITÉ, ÉVOLUTION, BIOLOGIE

I. LA FINALITÉ DANS ARISTOTE.

Une dense étude de M. Charles Werner¹, professeur à l'Université de Genève, connu pour ses travaux sur le Stagirite, ouvre le numéro de janvier-mars que la *Revue de théologie et de philosophie* a réservé tout entier — louange à elle, il est bon qu'elle se lasse de temps en temps des feuilletons de M. Pierre Jaccard — à l'examen du problème de la finalité. M. Werner estime avec raison que la doctrine d'Aristote offre l'expression la plus achevée de la pensée grecque sur la finalité dans la nature. L'exposé qu'il en fait, et qu'il extrait d'un ouvrage en préparation sur la philosophie grecque, témoigne d'une étude sérieuse et prolongée. Nous l'avons lu avec attention et sympathie, et nous voudrions en donner la preuve à l'auteur en lui soumettant bien simplement à ce propos quelques remarques.

1. Définition de la nature.

Le principe du naturel, par opposition au principe de l'artificiel et du violent, peut se définir: un principe intrinsèque d'activité. Aristote dit : le *principe* et la *cause* (cause signifie le principe lorsqu'il est actif) *intrinsèques* et *immédiats* de l'*action* et du *repos* (il s'agit du repos qui termine l'action)².

Aristote expose ensuite que ce mot nature convient d'abord à la matière, mais surtout à la forme. Le sens de ce passage, où est mise en cause la doctrine cardinale de la physique (de la philosophie de la nature) aristotélicienne, à savoir la doctrine hylé-

¹ *La finalité d'après Aristote*, pp. 5 à 16.

² *Phys.*, lib. II, cap. I, n° 2. Nous citons l'édition Didot que nous avons seule sous la main.

morphique, ne nous semble pas avoir été rendu exactement dans le résumé de M. Werner.

Certains philosophes, explique Aristote, ont bien vu que la matière était la nature des corps. Mais ils prenaient exemple d'une chose artificielle, par exemple d'un lit de bois. Or, dans les choses artificielles, la *forme* est toujours un *accident* (le contour, la figure), tandis que le rôle de *matière* est toujours tenu par une *substance*. Ces philosophes ont cru qu'il en serait partout ainsi. En conséquence ils ont considéré tous les corps comme résultant de la modification accidentelle de quelques éléments substantiels et permanents: les métaux liquéfiables, airain, or, etc., étaient des modifications accidentelles d'une substance permanente, l'eau; les os, le bois, des modifications accidentelles de l'élément terre, etc. C'est pourquoi ils ont soutenu que l'eau, par exemple, était la nature et la substance des choses. Ces philosophes avaient raison d'affirmer que la matière est une partie constitutive de la nature des choses. Leur tort était de croire que les formes des êtres naturels sont comme celles des êtres artificiels, toujours accidentelles. En sorte qu'ils n'ont compris ni ce qu'est la matière *première* ni ce qu'est la forme *substantielle*.

Pour Aristote, il ne niera donc pas que la matière (première) soit constitutive de la nature des choses. Mais il dira que la forme l'est davantage, *μᾶλλον αὖτη φύσις τῆς ὕλης*. En effet, de même que ce qui est en puissance de devenir un lit n'est pas encore un lit, ainsi ce qui est en puissance de devenir chair et os, n'est pas encore chair et os, et ne le sera que lorsqu'il aura reçu la forme (substantielle) de la chair et de l'os.

Le raisonnement d'Aristote n'est plus guère apparent dans le texte de M. Werner où l'on nie que la matière puisse être appelée nature, où l'on affirme que la forme *seule* mérite le nom de nature, et où l'on trouve cette phrase qui surprend: « un animal est constitué par la forme qu'ont revêtue la chair et les os. »

2. La nature est définie comme principe efficient.

M. Werner veut ensuite établir que la nature agit pour une fin. Avant de passer aux preuves d'Aristote, il s'engage dans un exposé où la nature est définie successivement comme *but*, comme *tendance* au but, comme *principe* de la tendance au but. Il y a dans ces lignes quelques expressions qui nous paraissent moins conformes à la pensée d'Aristote. Essayons de les relire:

Or, la nature, comme principe de mouvement, est une cause finale. C'est à ce titre qu'elle produit les êtres naturels:

Aristote, en définissant la nature comme principe intrinsèque du mouvement et du repos entend nettement la caractériser comme cause efficiente. Ce qu'il dit au début du chapitre VIII, c'est qu'elle est du nombre des causes qui agissent pour une fin, *φύσις τῶν ἐνεκά του αἰτίων* = *φύσιν ἐνεκά του ποιεῖν*. Ce sont les causes efficientes, non les causes finales qui agissent pour une fin. Et, c'est non pas comme principe d'activité mais comme terme d'un devenir que la nature a raison de cause finale.

Tout devenir, toute génération a lieu pour une fin ; la vraie cause de l'existence des choses, c'est la cause finale. La forme n'est le principe constitutif du réel que parce qu'elle est le but auquel tend le devenir ; nous savons que la cause formelle et la cause finale sont identiques. Voilà pourquoi la nature, en tant qu'elle est la cause finale qui produit les êtres naturels, se confond avec la forme.

Deux remarques. D'abord, le principe de finalité régit le devenir. Sa formule précise n'est pas : toute chose a une fin, mais : tout *devenir* a une fin, ou encore : tout agent *agit* pour une fin. Ensuite, il est vrai que le devenir substantiel (la génération) tend à une perfection qui est *fin* par rapport à ce devenir, et *forme* par rapport au sujet dans lequel elle surviendra. En ce sens, Aristote dira que la fin (de la génération) et la forme (de l'engendré) coïncident numériquement. Pourtant ce n'est pas toujours que fin et forme coïncident, mais souvent, *πολλάκις*¹. La fin de la génération humaine est la forme de l'homme, qui n'est pas la fin de l'homme, mais le principe d'une opération rapprochant l'homme de sa fin. La notion de forme — ou de nature — et la notion de but ne se recouvrent donc pas universellement.

M. Werner dit encore :

Cependant, nous pouvons considérer la nature comme étant plutôt la tendance au but, que le but lui-même. De ce point de vue, elle nous apparaît, non plus comme la forme achevée, mais comme l'art souverain par lequel la forme se réalise elle-même dans la matière.

Rappelons que la nature n'est pas tendance, mais principe de tendance. Comme l'art. Mais tandis que l'art est principe extrinsèque, la nature est principe intrinsèque. Ce qu'on pourra dire, et saint Thomas le dit, c'est qu'elle est une émanation de l'art divin, intérieure aux choses et les poussant vers leur fin. M. Werner écrit ici fort bien : « La nature est le principe interne du mouvement qui dirige les êtres vers leur perfection ». Leur perfection c'est, quand il est question des vivants, une action génératrice d'êtres de même espèce. La forme du générateur et celle de l'engendré étant unes d'une unité spécifique (non numérique), on pourra dire, mais au

¹ *Phys.*, lib. II, cap. VII, n° 3.

sens précis que nous venons de définir, que « la forme se réalise elle-même dans la matière ».

3. *Le sujet de la physique.*

Il faut bien remarquer que dans le deuxième livre des *Physiques*, l'intention d'Aristote n'est pas d'examiner en lui-même et dans toute son amplitude le problème de la finalité. Elle est de déterminer exactement les principes de la connaissance des choses naturelles (connaissance philosophique et scientifique *des* natures et ultérieurement de leurs relations mutuelles, d'où résulte ce que les Grecs appelaient le cosmos et que nous appelons *la* Nature).

Il y a en effet des choses que nous appelons naturelles (les animaux, les plantes, les corps simples) et des choses que nous appelons artificielles (un lit, un vêtement). Comment les caractériser ? Aristote répond que les choses naturelles portent en elles le principe de leur mouvement (principe actif, par exemple du vivant à assimiler, ou principe passif, par exemple de l'aliment à être assimilé¹) et de leur repos. Les choses artificielles, au contraire, n'ont d'autre principe de mouvement que celui qui résulte de la chose naturelle dont elles sont faites: c'est l'élasticité propre à l'acier qui fait marcher la montre².

Ce qui intéresse le physicien, ce sont les choses naturelles, les choses qui ont une nature. Aristote définira donc la notion de nature, et établira que cette notion convient soit à la matière, soit à la forme, mais *plus* à la forme qu'à la matière³. A la différence du mathématicien qui ne considère que des formes pures le physicien ne considère que des formes engagées dans la matière: celles des minéraux, des végétaux, des animaux. A la limite, l'âme humaine: elle est sans doute une forme séparée, mais existe dans la

¹ La précision est de saint THOMAS, *Phys.*, lib. II, lect. I, n° 4.

² Cette très simple distinction, faite au début du deuxième livre des *Physiques*, dissipe la confusion que M. Elie GAGNEBIN croit découvrir chez Aristote: « Un objet fabriqué, lit, manteau ou statue, n'existe pas par nature et pourtant il a, comme tout être, une essence, une nature ». En conséquence l'artificiel et le naturel se confondraient. *Revue de théologie et de philosophie*, même fascicule, p. 22, note 1.

Mais la réponse est aisée. Une statue possède une forme naturelle (la forme substantielle de l'or, par quoi elle est œuvre de nature) et une forme artificielle (la forme accidentelle de Zeus, par quoi elle est œuvre d'art): seule la première est principe intrinsèque d'activité.

³ La nature spécifique d'un être physique, par exemple de l'homme, comprend donc la matière et la forme; non sans doute telle matière individuelle, telle chair, tels os, mais la matière prise indistinctement et communément, de la chair, des os. Cette nature spécifique joue à son tour, à l'égard des individus en qui elle se réalise, le rôle d'une forme. Et c'est pourquoi Aristote, sans contradiction, pourra dire plus loin (cap. III, n° 2) que les parties de la définition relèvent de la cause formelle. Cf. saint THOMAS, lib. II, lect. V, n° 4.

matière, ἡ ἐστὶ χωριστὰ μὲν εἶδει, ἐν ὅλῃ δέ. Pour autant qu'elle reste engagée dans la matière, elle relève de la considération du physicien (c'est-à-dire de la psychologie, ou de ce qu'il faudrait appeler plus exactement l'anthropologie — si le mot n'était déjà accaparé). Mais pour autant qu'elle est séparée, elle est sujet de la métaphysique, de la philosophie première¹.

On voit qu'il serait impossible de rendre raison de ce qu'étudie la physique d'Aristote si l'on commençait par dire que « c'est la forme seule qui mérite le nom de nature ». La physique a pour sujet les natures, c'est-à-dire les êtres composés de matière et de forme.

4. Les causes explicatives de l'être physique.

Ces natures, ces êtres composés de matière et de forme, il faudra ou bien nous résoudre à les ignorer, ou bien chercher à découvrir leurs causes explicatives, leurs raisons d'être. Le mathématicien qui rend compte des propriétés du cercle ou du triangle ne recourt ni aux causes efficientes, ni aux causes finales, car les mathématiques abstraient du mouvement, ἀνευ κινήσεως. Quelles causes explicatives le physicien invoquera-t-il ? Telle est la question résolue dans les sept autres chapitres du deuxième livre des Physiques.

Aristote procède d'abord à un inventaire exact des causes. Elles se répartissent en deux groupes distincts. Les causes essentielles, c'est-à-dire les causes de soi destinées à produire tel effet : elles peuvent être formelles, matérielles, efficientes, finales. Les causes accidentelles, c'est-à-dire le hasard. Mais, pas de causes accidentelles sans causes essentielles, pas de hasard sans ordre naturel, en un mot pas d'interférences causales exceptionnelles sans séries causales régulières. Les natures d'abord, le hasard ensuite produisent le cosmos². Si tout devenir postule une cause efficiente et une cause finale, il sera donc aussi vain de vouloir opposer le hasard aux causes finales que de l'opposer aux causes efficientes. M. Werner a très bien vu la postériorité du hasard par rapport à la finalité : « La notion de hasard suppose la notion de finalité, bien loin de la précéder »³.

¹ *Phys.*, lib. II, cap. II, fin.

² C'est par rapport aux causes immédiates que les choses sont fortuites ; par rapport à la Cause suprême elles sont ordonnées : la rencontre de deux serviteurs, fortuite par rapport à eux, est préordonnée par le maître qui les a envoyés au même endroit, saint THOMAS, I, qu. 22, a. 2, ad. 1.

Le hasard est donc réductible au plan divin. A parler exactement il faut dire non pas qu'il est « contraire à la raison », mais avec Aristote, qu'il est *en dehors* de la raison, *παρά ταῦτα*, *Phys.*, lib. II, cap. V, n° 8.

³ *Rev. de th. et de ph.*, p. 12.

Aristote établit ensuite que la physique — entendons toujours la science ingrale des êtres de la Nature — doit recourir aux quatre genres de causes: formelles, matérielles, efficientes, finales.

5. Deux propositions d'Aristote.

Ayant ainsi exposé quel est le sujet et quels sont les moyens de démonstration de la science de la Nature, Aristote établira, avant de finir, deux propositions dont il a dû faire usage.

La première de ces propositions est que la *nature agit pour une fin*¹. M. Werner expose ici quelques-uns des arguments d'Aristote, sans entreprendre de les discuter, ni d'éprouver leur valeur. Imitons-le pour l'instant et bornons-nous à faire remarquer trois choses.

D'abord que le premier argument, qui est fondamental, établit la finalité sans arguer ni de l'*analogie de la nature à l'art* (2^{me} et 3^{me} arguments), ni de l'*instinct* animal, ni de la complexité des *organismes* vivants (4^{me} argument). Voici la substance de cet argument: «Ce qui arrive, arrive par hasard ou par finalité... Par ailleurs, il est impossible que ce qui arrive fréquemment ou toujours, avec une régularité relative ou une fixité absolue provienne du hasard; la finalité s'impose. Or, la nature nous offre régularité ou fixité. Donc la seule finalité peut l'expliquer»².

Ensuite que, pour Aristote, la finalité est une notion transcendante qui se réalise proportionnellement dans le monde, à plusieurs étages, celui de l'art, celui de l'instinct, celui de la vie, celui des corps bruts.

Enfin, notons qu'on ne saisira l'efficacité du 2^{me} et du 3^{me} argument, tirés de l'analogie de la nature et de l'art, que lorsqu'on aura compris cette vérité profonde que l'animal raisonnable est un être de nature. Ceux qui ne voient qu'anthropomorphisme

¹ D'où l'on pourra, dit saint THOMAS, remonter à l'idée de Providence. L'être qui ne connaît pas sa fin ne tend à sa fin que dirigé par qui la connaît: telle la flèche dirigée par l'archer. Si donc la nature agit pour une fin, il est nécessaire qu'elle soit ordonnée par un agent intelligent: et voilà le rôle de la Providence, *Phys.*, lib. II, lect. XII, n° 1.

² Saint THOMAS, *ibid.*, lect. XIII, n° 2.

On peut rencontrer régulièrement ce qu'on ne cherche pas. Ainsi, le serrurier cherche le fer et rencontre la rouille; le promeneur ne peut traverser la boue sans se mouiller les pieds (cet exemple est de saint Thomas, lect. VIII, n° 9). Ainsi encore la nature n'obtient la génération d'un corps que par la corruption d'un autre. A côté de la régularité des effets propres du devenir (imputables à la cause finale) il y a la régularité des effets accidentels du devenir (imputables aux nécessités statiques de la cause matérielle).

Le dilemme qui ouvre l'argument considère ce qui *devient*, non ce qui *est*. C'est pourquoi il est rigoureux.

dans cet argument estiment que l'homme, par la raison, est *séparé* du reste du monde: c'est une demi-vérité déformée. D'autres, au contraire, qui donnent dans le pampsychisme, pensent que l'homme se *confond* avec le reste de la nature: c'est une autre demi-vérité déformée. Ni séparation, ni confusion, mais distinction et union. L'argument qui passe de l'art à la nature n'est ni un argument *a pari*, ni un argument purement *extrinsèque*, mais un argument *analogique*, au sens aristotélécien.

La deuxième proposition que veut établir Aristote concerne *l'origine de la nécessité dans les choses de la nature*. A toutes les questions sur le pourquoi des choses, les anciens physiciens n'ont guère su répondre qu'en invoquant les nécessités de la matière. Comme si elle pouvait donner une explication suffisante des moindres choses. M. Werner apporte ici le sens de la réponse d'Aristote:

...Certains éléments matériels sont nécessaires pour qu'une certaine fin se réalise: une maison, pour exister, suppose nécessairement des pierres et des briques; une scie doit être en fer, et non pas en laine ou en bois. Il ne s'agit pas d'une nécessité absolue et primordiale, mais d'une nécessité « hypothétique », qui tient à ce qu'une fin, étant posée, ne peut être réalisée que par le moyen d'une certaine matière.

...La cause finale garde la suprématie sur la nécessité matérielle. La fin est cause de la matière, qu'elle appelle à son service, mais la matière n'est pas cause de la fin: le principe dont tout le reste dépend, c'est le but, le bien.

Nous reviendrons à la réponse d'Aristote. Mais il faut noter ici que le chapitre IX du deuxième livre des *Physiques* marque, avec le passage bien connu du *Phédon*, le plus haut point auquel puisse parvenir l'analyse de la finalité de la nature et qu'il discerne avec acuité ce qu'il y a de vrai mais plus encore de faux dans les explications matérialistes de tous les temps.

6. La Fin suprême de l'univers.

Si la notion de cause finale est transcendantale, et se réalise d'une manière proportionnelle dans la nature, et si d'autre part elle n'enferme pas en son sein quelque infériorité, quelque imperfection, elle *pourra* éventuellement se réaliser dans l'Absolu.

Qu'en fait elle y soit réalisée, Aristote le montrera dans les *Métaphysiques* où sont étudiées les substances séparées de la matière. Il établira qu'il est rigoureusement *impossible, sous peine de détruire le devenir, de remonter à l'infini dans la série des causes finales essentiellement subordonnées*¹.

Ainsi donc, par un processus ascensionnel BANNISSANT TOUT PANTHÉISME, Aristote s'élève jusqu'au premier Moteur immobile

¹ *Met.* I ελ., cap. II, n° 9. Cf. comm. S. Thomae, édit. Cathala, n° 316-318.

(τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον) c'est-à-dire supérieur au changement, qui, étant vie, intelligence toujours en acte, et perfection éternelle, meut toutes choses par le désir. Les choses, en effet, sont ordonnées au tout de l'univers, lequel est ordonné à son tour au premier Moteur, Bien séparé (κεχωρισμένον) de tout l'univers. Ainsi les soldats sont pour l'armée qui est pour le chef, c'est-à-dire pour servir l'élan du chef vers la victoire ¹.

7. La notion de finalité après Aristote.

Au terme de son étude, M. Werner rappelle la fortune de l'idée de finalité après Aristote.

La notion de finalité, élaborée par Aristote, a soutenu jusqu'au bout la pensée grecque. Elle a été reprise par les stoïciens, qui n'ont d'ailleurs pas admis de principe supérieur à la nature, entendue comme la raison universelle. A vrai dire, Epicure a voulu renoncer à la finalité, et tout expliquer par le mécanisme; mais la cause finale a été victorieusement rétablie par Platon. Le dernier mot de la philosophie grecque a été l'affirmation que l'univers est régi par l'intelligence, et que toutes choses dépendent du Bien.

Cette grande vérité s'est trouvée obscurcie dans les temps modernes. Descartes a rejeté la notion de cause finale, dans laquelle il n'a vu qu'une erreur d'Aristote. A sa suite, Spinoza a dénoncé le « préjugé » des causes finales comme le principal obstacle aux progrès de la philosophie. C'est en vain que Leibniz a voulu réagir contre le mécanisme cartésien et restaurer la théorie de Platon et d'Aristote. Dans la *Critique de la raison pure* et dans la *Critique de la raison pratique*, la nature est réduite au seul mécanisme. Il est vrai que Kant s'est efforcé de faire une place à la finalité dans la *Critique du jugement*, qui devait ouvrir la voie à la philosophie de la nature de Schelling. Cependant, la pensée moderne ne s'est pas décidée à marcher fermement dans cette voie. Le dernier venu des grands philosophes, M. Bergson, a fait de nouveau la critique de la finalité, et toute la question reste en suspens.

La raison d'un tel changement, c'est, pour M. Werner, l'avènement de la *physique mathématique*. Mais la physique mathématique est une science légitime qui occupe, dans la classification générale des sciences, la place marquée par Aristote à l'optique, l'acoustique, l'astronomie. Disons donc, plus exactement croyons-nous, que la notion de finalité a été expulsée par la *philosophie mécaniste*, dont le sort fut malheureusement soudé à celui de la physique mathématique. Cette philosophie mécaniste, qui arguait en philosophie *more geometrico* et qui prétendait définir les réalités de la Nature par des rapports quantitatifs, devait nécessairement exclure la *finalité* : les mathématiques sont étrangères au mouvement et

¹ M. Werner écrit : « Ce n'est pas le chef qui existe *par* l'ordre de l'armée, mais l'ordre *par* le chef. » Au lieu de *par*, il faut lire *pour*. Aristote considère ici les causes finales.

² *Phys.*, lib. cap. II, II, n° 5.

donc aux causes efficientes et finales. Elle devait exclure encore la *liberté*; mais c'est un autre problème qu'on ne mettra jamais trop de soin, de nos jours, à distinguer du précédent. M. Werner ne marque pas assez, à notre gré, cette distinction. Cette réserve faite, il ne nous restera que le plaisir de nous associer pleinement à sa conclusion et de reconnaître avec lui que « sans rien abandonner des conquêtes de la science moderne, nous devons revenir aux vérités fondamentales découvertes par la philosophie grecque ». C'eût été un bienfait incalculable de ne les avoir jamais perdues de vue.

II. FINALITÉ ET ÉVOLUTION.

Dans le même temps où M. Werner se tourne vers la finalité telle que l'a conçue Aristote, M. Elie Gagnebin, directeur du Laboratoire de géologie et de paléontologie, à l'université de Lausanne, s'en éloigne ¹. En abordant ici quelques-unes des questions qu'il pose dans son étude suggestive, nous avertissons qu'il importe beaucoup de distinguer nettement le plan de la philosophie, auquel nous allons nous tenir, du plan de la recherche scientifique, dont nous dirons un mot dans la troisième partie de cette chronique.

1. *Position du problème.*

Nous avons dit que, pour Aristote, la notion de finalité est transcendante et qu'elle se réalise analogiquement, c'est-à-dire proportionnellement aux divers étages de l'activité: celle des corps bruts, celle des vivants, celle des êtres sentants, celle de l'homme. Poser, de ce point de vue, le problème de la finalité biologique, c'est se demander quelle est la finalité spéciale aux vivants; autrement dit, la vie se définissant une activité immanente, quelle est la finalité de l'activité immanente, ses modes et ses moyens de réalisation. A supposer que la vie n'offrit aucun caractère distinctif, que l'activité immanente se réduisit à l'activité transitive, le règne végétal au règne minéral, il faudrait dire qu'il n'y a pas de finalité biologique distincte, il ne faudrait pas dire qu'il n'y a pas de finalité dans l'univers. Il en resterait tout rempli.

Ce n'est pas ainsi, pourtant, que M. Gagnebin pose le problème. Il ne cherche pas à savoir s'il y a finalité dans le monde des corps bruts et si ce qu'on appelle la finalité des vivants ne serait pas une finalité au second degré, superposée en quelque sorte à la fina-

¹ La finalité dans les sciences biologiques, dans la même *Revue de th. et de ph.*, pp. 17-54.

lité des activités physico-chimiques (à la manière dont la finalité du chef d'orchestre se superpose à la finalité des instrumentistes). Il n'envisage la finalité que sous la forme biologique. Quand donc il discute sa légitimité, c'est la finalité tout court qu'il engage. D'où la portée universelle de son étude.

Inutile de dire que M. Gagnebin est parfaitement au courant des travaux des biologistes les plus récents. Il expose les arguments tant mécanistes que finalistes avec beaucoup de force, de clarté, de vivacité. Il se précipite sur toutes les questions les plus épineuses, scientifiques et philosophiques. On comprend que son étude offre une base de discussion excellente.

Sa conclusion est que la notion de finalité ne répond à rien d'objectif dans la réalité: c'est une *hypothèse inutile*, voire dangereuse, nuisible. Pourtant la notion de finalité est une catégorie qu'on ne peut expulser de notre esprit, ni de notre langage: c'est une *hypothèse nécessaire*. En conséquence, il ne faut opter ni pour le finalisme, puisque la finalité n'est rien; ni pour le mécanisme, puisque, en biologie, la finalité est inévitable et qu'elle *explique* une foule de choses: « Le mot de nageoire déclenche nécessairement dans l'esprit un concept finaliste, conscient ou inconscient ».

C'est en regard de ce «paradoxe néokantien» que nous voudrions exposer quelques points de la doctrine thomiste sur la finalité et sur l'évolution.

2. Le fondement de la notion de finalité.

C'est le devenir, dont la réalité ne peut être mise en doute sans absurdité, qui fonde, d'un même coup, la vérité du principe de la causalité efficiente et de la causalité finale.

Le principe de la causalité efficiente s'énoncera: « Tout ce qui devient, devient *par* autre chose ». En effet, ce qui devient, en tant que tel, n'est pas encore en acte. Il ne peut donc, en tant que tel se donner l'acte qu'il n'a pas. Donc ce qui devient reçoit d'ailleurs l'acte qu'il n'a pas. (A ce principe se rattache le principe d'induction: une même cause, dans les mêmes circonstances, produit les mêmes effets.)

Le principe de la causalité finale s'énoncera: « Tout ce qui devient, devient *pour* autre chose ». Ou encore: « Tout agent agit pour une fin ». L'agent ne produit ceci plutôt que cela, par exemple un acte intellectuel, ou végétatif, ou physico-chimique, que parce qu'il est proportionné à ceci plutôt qu'à cela. La puissance opérative de l'agent précontient donc, en quelque sorte, son opération; non sans doute actuellement, mais virtuellement, c'est-à-dire pour autant que, comme puissance opérative, elle est préordonnée,

prédéterminée, préharmonisée à telle opération : l'intelligence à penser, la volonté à vouloir, l'œil à voir, l'oreille à entendre. Tous les êtres créés sont donc ordonnés à leur opération comme à leur achèvement, leur bien, leur perfection.

Veut-on rencontrer chez un philosophe moderne, ce qu'on a pu appeler « le patron de la preuve métaphysique des causes finales » ? Qu'on lise Edouard de Hartmann analysant métaphysiquement le phénomène élémentaire de l'attraction :

La force attractive de l'atome corporel tend à rapprocher de soi tout autre atome : le résultat de cette tendance est la production, la réalisation du rapprochement... Le mouvement produit n'est donc pas contenu en réalité [c'est-à-dire *en acte*] dans la tendance puisque la tendance et lui existent à des moments différents. *Mais si ce mouvement n'était pas contenu* [d'une certaine manière, c'est-à-dire *en puissance*] *dans la tendance, il n'y aurait aucune raison pour que celle-ci produisît l'attraction plutôt qu'autre chose, la répulsion par exemple ; pour qu'elle changeât avec la distance suivant telle loi plutôt que suivant telle autre.* Nous n'aurions qu'une tendance vide, la pure forme de la tendance sans but ou contenu déterminé. La tendance ne poursuivrait aucun but, n'aurait aucun objet, et par conséquent n'aboutirait à aucun résultat : or l'expérience nous apprend le contraire. L'expérience enseigne qu'un atome n'exerce pas au hasard la force attractive ou répulsive ; mais qu'il tend à son but d'une manière constante, et demeure toujours semblable à lui-même. Il ne nous reste donc qu'à admettre que la tendance de la force attractive contient en soi la raison du rapprochement des atomes et la loi des changements que subit son action suivant la distance ; c'est-à-dire toutes les déterminations changeantes de son mode spécial d'action, mais que pourtant elle ne les contient pas en soi comme une réalisation¹.

Telles sont les évidences qui se révèlent au regard de l'intelligence analysant le devenir.

3. Critiques adressées à l'analyse intellectuelle du devenir.

Quelles objections oppose-t-on à cette analyse intellectuelle du devenir ?

a) *Elle est anthropomorphique.* Nous agissons pour des fins. Par un procédé naïf nous prêtons aux êtres qui nous entourent nos intentions. Aristote est encore sous l'empire de l'animisme des civilisations primitives.

R. Parler ainsi, ce serait n'avoir pas aperçu, on s'en convaincrà facilement, ce qui fonde la notion de finalité telle que nous venons de l'exposer.

¹ Ed. de HARTMANN, *Philosophie de l'Inconscient*, trad. Nolen, t. II, p. 144.

Ce serait de plus commettre une erreur historique: les premiers philosophes grecs n'ont connu d'abord que les causes matérielles, puis les causes efficientes. Il faut attendre Platon et Aristote pour voir se dégager la notion de cause formelle et de cause finale ¹.

b) *Elle suppose la valeur objective de notre connaissance.* R. Oui et celui qui objecte contre elle la suppose à son tour; mais il se contredit, elle pas. Nous nous sommes expliqués brièvement sur ce point ². Ce n'est pas faute de bonne volonté, c'est pour nous garder d'une profonde contradiction interne que nous repoussons l'idéalisme. Nous le tenons non seulement pour arbitraire, mais pour impossible.

c) *Elle suppose un arbitraire jugement de valeur.* R. Elle tient que l'être est plus que le néant. Dire que la fin est un bien, cela veut dire que l'acte est plus que le non-acte. Or cela est impossible à nier.

L'on pourra dire, et M. Bergson l'a dit, que l'idée du néant est une pseudo-idée, qu'il n'est pas exact de croire que dans la représentation de rien il y a moins que dans celle de quelque chose, de considérer l'existence comme une conquête sur le néant.

Mais la critique de ce sophisme a été faite, et d'une façon que nous tenons pour décisive ³.

Ajoutons-le. Il ne faut pas dire: « Ce qui distingue un « but » d'un simple « effet » mécanique, c'est la *valeur* dont il est affecté » ⁴. L'homme qui creuse un puits et trouve de l'or est précisément l'exemple que prend Aristote pour illustrer le hasard. Le critère de la notion de fin, c'est la préordination.

Si Aristote écrit: « Ce n'est pas toute espèce de terme qui prétend être une fin, c'est le meilleur » ⁵, c'est pour parer à l'objection comique de ceux qui diraient par exemple que la mort du lièvre, c'est la fin, c'est-à-dire le bien du lièvre ⁶. A la différence du simple terme, qui est quelquefois un bien, la fin est toujours un bien; non pas n'importe quel bien, mais un bien préordonné.

Peut-être d'ailleurs faut-il traduire ainsi: « Ce n'est pas tout, qui est la fin dernière, mais le meilleur ».

d) *La finalité n'est pas un fait, elle n'est pas constatable.* R. Si l'on veut dire qu'elle n'est pas empiriquement constatable, qu'elle n'est pas mesurable par nos appareils, qu'elle n'entre pas dans

¹ Pour ce qui est des civilisations primitives, on lira avec fruit la critique que vient de faire, de l'animisme tylorien, W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion*, Paris 1931.

² *Nova et Vetera*, 1927, p. 419.

³ Jacques MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, 1930, pp. 36-63.

⁴ *Rev. de th. et de ph.*, p. 46.

⁵ *Phys.*, lib. II, cap. II, n° 8. Edit. Bekker 194 a.

⁶ M. Gagnebin l'a bien vu, cf. *Le raisonnement finaliste en biologie*, dans *Scientia*, nov. 1930, p. 304.

nos équations, certes ! Mais nos appareils et nos équations enferment-ils tout le réel, ou même le principal du réel ? La notion d'être, celle de substance, celle de cause efficiente et celle de cause finale, les notions de bien, de justice, de vérité, ne sont pas non plus empiriquement constatables. Ce sont pourtant des données premières. Elles sont objet d'« intuition abstractive » de l'intelligence, d'« intellection dia-noétique » comme on disait tout récemment ¹. Elles sont l'objet propre de la connaissance humaine en tant qu'humaine, elles constituent la donnée foncière de la connaissance métaphysique. La couleur est objet de connaissance empirique ; l'être, et ce qui est relatif à l'être, par exemple la raison efficiente et finale de l'être, sont objet de connaissance intellectuelle immédiate. La couleur est un objet phénoménal, l'être un objet nouménal. Ces deux sortes d'objets sont constatables.

4. *Le philosophe de la nature est-il contraint de constater la finalité ?*

Quittons le plan métaphysique pour descendre au plan physique. La physique, on l'a dit, étudie les formes engagées dans la matière. Elle les explique par les quatre causes. Le physicien, selon Aristote, doit démontrer aussi par la cause finale. Aristote suggère ici un exemple quand il blâme ceux qui soutiennent que si les incisives sont tranchantes et propres à couper, et les molaires larges et propres à broyer, c'est le résultat d'une simple nécessité par hasard avantageuse ². Mais laissons cet exemple, qui relève de la biologie comme science, non de la biologie comme philosophie, car nous ne voudrions pas qu'il masquât la doctrine. Allons au cœur du problème.

Les anciens physiciens, rapportent Platon et Aristote, pensaient expliquer toutes choses par les nécessités de la matière. En cela, ajoutons-le, ils ressemblaient étrangement à Descartes et aux mécanistes qui croient que si l'on se donne la matière et le mouvement, on pourra recomposer le monde, on tiendra l'explication de toute la Nature.

On connaît l'ironie de Platon :

Pendant ma jeunesse, j'étais enflammé d'un désir incroyable d'apprendre cette science qu'on appelle la physique... Cette belle étude m'a rendu si aveugle dans les choses mêmes que je savais auparavant avec le plus d'évidence, comme cela me paraissait à moi et aux autres, que j'ai oublié tout ce que je savais sur plusieurs matières, comme celle-ci : d'où vient que l'homme grandit. Je pensais qu'il

¹ Jacques MARITAIN, *De la connaissance métaphysique et des noms divins*, Vigile, 1931, p. 158.

² *Phys.*, lib. II, cap. VIII, n° 2.

était clair pour tout le monde que l'homme ne grandit que parce qu'il boit et qu'il mange ; car, par la nourriture, les chairs étant ajoutées aux chairs, les os aux os, et toutes les autres parties à leurs parties similaires, ce qui n'était d'abord qu'un petit volume s'augmente et croît, et de cette manière, un homme, de petit devient fort grand ; voilà ce que je pensais. Ne trouves-tu pas que j'avais raison ? — Assurément, dit Cébès...

...Anaxagore me paraît faire comme un homme qui dirait : Socrate fait par l'intelligence tout ce qu'il fait ; et qui ensuite, voulant rendre raison de chaque chose que je fais, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis ici assis sur mon lit, parce que mon corps est composé d'os et de nerfs... Que l'on dise que si je n'avais ni os, ni nerfs, et d'autres choses semblables, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, à la bonne heure ; mais dire que ces os et ces nerfs sont la cause de ce que je fais, et non pas le choix de ce qui est meilleur, et qu'en cela je me sers de l'intelligence, voilà qui est de la dernière absurdité ; car c'est ne pouvoir pas faire cette différence qu'*autre est la cause, et autre la chose sans laquelle la cause ne serait jamais cause ; et c'est pourtant cette chose là que le peuple, qui va toujours à tâtons comme dans d'épaisses ténèbres, prend pour la véritable cause, et à tort lui en donne le nom*¹.

Aristote reprendra la question et il répondra qu'on peut bien conclure de la nature à ses composants mais pas inversement. Ce sera la réponse même de Pascal à Descartes :

Il faut dire en gros : « Cela se fait par figure et mouvement », car cela est vrai. Mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est inutile, incertain et pénible...².

Mais cette argumentation, réduite chez Pascal à l'état de simple intuition, apparaît pleinement développée dans le neuvième chapitre du deuxième livre des Physiques, et dans la quinzième leçon de saint Thomas. Essayons d'en montrer le nerf.

Etant donnée la densité des pierres qui sont en bas, des briques puis des planches qui sont en haut, la maison est-elle expliquée ? — Quelque chose de la maison est expliqué, à savoir sa cause matérielle. Mais pas la maison, dont on n'a pas encore dit pourquoi elle est disposée en forme d'abri.

De même, pour diviser le bois, il faut une scie, et elle doit être dure comme l'acier. La dureté de l'acier explique-t-elle la scie ? En partie, puisque sans elle il n'y a pas de scie ; mais il est fou de dire que, cette dureté donnée, on aura fatalement la scie.

Voilà pourtant l'erreur de ceux qui veulent reconstruire la machine du monde. Ils ne voient pas, qu'à la différence de ce qui se passe en mathématiques où l'on peut déduire *a priori* les propriétés du cercle ou du triangle — on peut bien régresser, en physique, du composé aux composants, mais qu'on ne peut progresser des composants au composé que si l'on se donne, ouvertement ou subrepticement, que les composants sont préordonnés au composé.

¹ Phédon, cap. XLV, et suiv.

² Pensées, édit. Br., p. 361.

On peut bien régresser de l'eau à l'oxygène, l'hydrogène, l'étincelle électrique; *mais il serait fou de prétendre progresser, A PRIORI, de l'oxygène, l'hydrogène, l'étincelle électrique, jusqu'à l'eau.* Chaque fois qu'on affirme ce progrès, on l'affirme A POSTERIORI, *c'est-à-dire qu'on se donne la préordination de l'oxygène, l'hydrogène, l'étincelle électrique, à composer l'eau.* L'oxygène, l'hydrogène, l'étincelle électrique et leur préordination ontologique, voilà ce qui fait l'eau.

Le philosophe de la nature ne peut, sans péché grave, écarter la cause finale.

5. Les degrés de la finalité.

Le philosophe de la nature discerne des degrés, des étages dans les activités de la nature: l'activité des corps bruts, la vie, la sensation, la pensée. Ces activités offrent des réalisations analogues, proportionnelles, de la notion de causalité finale. Si le composé eau est prédéterminé, ainsi en est-il, proportionnellement, du composé végétal, animal, humain. Mais seules les grandes divisions de la nature, ou règnes, peuvent être, par l'intelligence, analysées et définies en fonction de l'être. Seules en conséquence les grandes lignes de la finalité seront retenues dans la philosophie de la nature. La finalité propre aux natures particulières, plongées dans la matière, ne nous est accessible qu'obscurément, incomplètement, par l'observation et l'expérimentation. Elle relève non plus de la connaissance philosophique, mais de la connaissance empirique, disons de ce qu'on appelle les « sciences naturelles ». Il ne faut pas espérer qu'elle sorte jamais complètement de l'obscurité.

6. Une difficulté d'ordre philosophique,

Ce qui existe, ce qui est la fin d'un acte de génération, le principe d'un autre acte de génération, ce n'est pas la nature animale en général, c'est tel animal; ce n'est pas la nature des rongeurs en général, c'est telle nature de rongeur. Il est vain sans doute, nous venons de le dire, de chercher à définir la nature spécifique de l'écureuil ou du lapin. Mais faut-il admettre qu'une telle nature spécifique existe ?

Aristote le pensait. Tout, dès lors, était clair et logique dans le processus assurant la permanence d'un type zoologique. La nature de l'écureuil est une entité stable, préordonnée à produire d'autres écureuils. Mais la croyance à la fixité des espèces a été mise en doute par la science moderne.

Lamarck et Darwin nous ont accoutumés à l'idée du caractère passager et variable des espèces organiques. Or, qu'en est-il résulté ? Lamarck, qui se souciait de philosophie, en est venu à doter l'être vivant d'une faculté indéfinie d'adaptation, c'est-à-dire d'une prédétermination à toutes les déterminations, d'une prédétermination à l'indéterminé. M. Gagnebin n'a pas de difficulté à montrer que cette notion est contradictoire. Darwin, moins philosophe, du fait qu'il postule pourtant sans cesse la survivance des plus aptes, c'est-à-dire des mieux adaptés, ne s'affranchit pas de la notion philosophique d'une finalité indéfinie.

En sorte que le finalisme d'Aristote est logique mais insoutenable devant la science moderne. Et que le finalisme des grands systèmes évolutionnistes est insoutenable en philosophie. Telle est l'antinomie qui forcerait le penseur à reléguer la finalité au rang des catégories nécessaires mais subjectives de l'esprit ¹. De la finalité M. Gagnebin écrit :

Illusion ? nous n'en savons rien ; nécessité de notre représentation, c'est tout ce que nous pouvons dire. Par un tout autre chemin, et certes sans l'avoir cherché, c'est la solution de Kant que nous retrouvons au terme de notre analyse... ².

Ce n'est plus ici, comme plus haut, une objection faite a priori au nom de l'idéalisme kantien. C'est une objection tirée de l'analyse d'un fait scientifique qui semble indiscutable, à savoir que les espèces ne sont pas des entités immuables, mais de simples phases de transformation de types qui poursuivent leur évolution à travers les âges ³. Que répondre ?

7. Thomisme et évolution.

Pour être réduits au « finalisme subjectiviste » qu'on nous propose, il faudrait qu'entre le « finalisme formel » qu'on attribue

¹ On a fait remarquer que M. Bergson, quand il a voulu « rendre raison des choses en se passant de la finalité proprement dite, c'est-à-dire de l'intelligence, ou plutôt en gardant, le plus qu'il pouvait de finalité tout en sacrifiant l'intelligence », a échoué, et qu'il a réintroduit subrepticement la finalité « dans l'esprit même du philosophe, qui juge que l'élan vital *marche à la vision ou à la libération de la conscience*, ou à d'autres fins, et qui par suite imprime à cet élan une direction déterminée » Jacques MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, 1930, p. 62.

² *Rev. de th. et de ph.*, p. 52.

³ Notons, une fois pour toutes, que lorsqu'on parle d'évolution (ou de régression) des espèces, on ne veut pas dire que les espèces — qui sont comme des formes — se transforment : ce qui serait inintelligible. On veut dire que des êtres concrets, composés de matière et de forme, changent de forme et donnent naissance à d'autres êtres concrets supérieurs (ou inférieurs). « Ce n'est pas la forme, principe spécifique, une, simple, indivisible qui évolue : c'est l'être tout entier concret, sensible, qui perd peu à peu ses qualités natives pour revêtir celles qui correspondent à un autre être, jusqu'à ce que cet autre être soit fixé ». A. GARDEIL, O.P., *L'évolutionnisme et les principes de saint Thomas*, *Rev. thomiste*, 1896, p. 85.

à Aristote et le « finalisme indéterminé » qu'on attribue à Lamarck, nous ne puissions introduire de coin. Or, chose curieuse, saint Thomas, qui est si fidèlement aristotélécien, apparaît à M. Gagnebin, à cause d'un passage de la *Somme théologique*, comme un pré-lamarckien¹. Serait-ce un signe que la philosophie d'un Aristote et la science d'un Lamarck sont ici conciliables ? En d'autres termes, le philosophe de la nature peut-il expliquer à la fois la *stabilité* relative et l'*évolution* relative des êtres concrets de la nature ?

Il est rigoureusement exact que la nature de tel vivant, d'un éléphant, par exemple, est prédéterminée à engendrer une nature d'éléphant, et non pas une série indéfinie d'espèces zoologiques.

La nature (de l'éléphant), dit M. Gagnebin expliquant la pensée d'Aristote, veut réaliser l'espèce éléphant ; il lui faut, pour cela des os, des viscères, une trompe, des défenses en ivoire : la nature s'arrangera à combiner tout cela. Elle ne réalisera que des éléphants, sans doute, dont aucun ne sera tout fait réussi, tout à fait typique et fidèle à la forme spécifique ; mais cette forme nous pouvons la connaître², par comparaison des individus entre eux et abstraction au premier degré des caractères essentiels de l'espèce ; cette forme préexistait à l'état de notion déterminée, pour la nature, avant qu'elle ne crée des éléphants³.

La loi qui est ici signalée est exacte. Appelons cette loi, loi de la *génération univoque*.

Mais observons encore l'univers. Qu'y voyons-nous ? Par assimilation, ce qui était minéral devient végétal, ce qui était végétal devient animal. Le végétal agit sur le minéral pour le faire sortir de son règne et le faire entrer dans un nouveau règne. L'animal agit de même sur le végétal. C'est ici une loi nouvelle, la loi de la *génération analogue*.

Quelques remarques sont ici nécessaires.

1. Plus l'agent analogue agit avec force, plus son action est rapide — à la limite, c'est-à-dire quand l'agent analogue déploiera une énergie infinie, l'effet sera instantané : cas de la création, de la résurrection de Lazare, etc. Si, au contraire, l'agent analogue déploie une moindre énergie, son action est plus lente, les transformations se produiront d'une manière insensible et progressive. D'où deux modes concrets, a priori possibles, de la transformation

¹ « Sur ce point précis de la finalité indirecte de la nature dont témoigne sa nécessité, Lamarck est strictement thomiste. » *Rev. de th. et de ph.*, p. 29, note 1.

² Attention : d'une manière absolument *indistincte et confuse* s'il s'agit de la connaissance intellectuelle ; l'éléphant est rendu intelligible comme « substance vivante et sentante » non comme « éléphant ». En tant que tel, il n'est pas connu comme le triangle ou le cercle, dont on peut déduire a priori les propriétés. Nous en resterons toujours à une connaissance procédant par voie d'agrégation des éléments observables, entre lesquels apparaîtront parfois certaines liaisons intelligibles partielles.

³ *Rev. de th. et de ph.*, p. 28.

essentielle: par *apparitions* (ou disparitions) *brusques*, et par *évolution lente*.

Ainsi donc, la causalité régulatrice du premier Moteur, qui est hors de l'univers, peut se réfracter dans l'univers par voie de génération univoque, et voilà qui permettra d'expliquer la stabilité des espèces; ou par voie de génération analogue, et voilà qui permettra d'expliquer la mutation spécifique des êtres, soit par voie d'apparition (et disparition) brusque, soit par voie d'évolution lente.

2. Le végétal qui tire à lui le minéral, l'animal qui tire à lui le végétal, voilà des causes analogues dont les effets s'exercent aujourd'hui librement et s'extériorisent pleinement dans l'univers. Supposons (et c'est le cas) qu'en fait elles n'aient pas toujours existé. Il faudra, pour rendre raison de l'ascension d'un être de l'étage minéral à l'étage végétal, et de là à l'étage animal, postuler nécessairement l'existence de causes analogues qui posséderont, d'une façon mystérieuse mais réelle (on ne donne que ce qu'on a), la vertu de tirer du minéral le végétal, et de celui-ci l'animal. Voilà des causes analogues dont les effets ultimes ne seront pleinement extériorisés qu'avec le temps. Appelons les premières: causes analogues à *réalisation immédiate*; et les secondes: causes analogues à *réalisation lointaine*.

3. L'ensemble des agents analogues, à réalisation immédiate ou à réalisation lointaine, (parmi les agents analogues il faudra ranger ceux qui fonctionnent à la manière de causes secondes, par exemple les anges dont les idées peuvent s'exprimer dans le monde corporel¹; et ceux qui fonctionnent comme causes instrumentales, par exemple les grands agents analogues de l'ordre physique: mouvement local, chaleur, électricité, lumière, etc.) et des agents univoques, voilà au vrai, dit saint Thomas², ce que saint Augustin appelait les *raisons séminales*. Voilà les Mères du Second Faust. Le monde tout entier, en effet, est gros des causes de ce qui va naître, à brève ou à longue échéance.

4. Si chaque cause est strictement préordonnée à la fin qui lui est propre, les causes univoques aux effets univoques, les causes analogues aux effets analogues, l'ordre universel des causes et toute la suite historique de leurs collusions et de leurs interférences, est préordonné par Celui qui est la Pensée pure, la Cause efficiente et finale de toutes choses. Nous avons vu, par induction, les moyens dont il pouvait user pour disposer le monde. L'a-t-il fait tout d'un coup tel que nous le voyons depuis tant de siècles? L'a-t-il réglé

¹ I, qu. 65, a. 4.

² *De Veritate*, qu. 5, a. 9, ad 8; et I, qu. 115, a. 4.

pour qu'il formât, après les millions d'années d'une lente évolution progressive, un habitacle où apparaîtrait enfin l'homme, dont l'âme immortelle exige une intervention créatrice immédiate et le corps, une intervention plasmatrice immédiate¹ ? C'est un fait qu'il appartient aux sciences, à la paléontologie, à la géologie, à l'astronomie de résoudre. Le rôle du philosophe de la Nature est ici terminé. Il a établi quelles sont les possibilités. Viendra le savant qui déclarera seule acceptable l'hypothèse d'un monde qui s'élabore au cours du temps; qui dira par exemple, d'une manière plus précise:

Les transformations de la vie résultent de trois phénomènes qui semblent être d'ordres très différents: la *régression*, suivie parfois de la disparition ou de l'extinction, rapide souvent de certains groupes; l'*apparition brusque* de groupes nouveaux.... enfin l'*évolution*, qui est, dans chaque groupe, la modification de l'espèce, sous l'empire de causes que nous connaissons encore très mal et suivant un processus que nous ne savons pas encore préciser².

Le philosophe de la Nature — nous entendons le philosophe thomiste de la Nature — est à l'aise. Il ne sacrifie ni les exigences de la métaphysique, ni celles de la science. Il peut écouter le savant lui présenter à larges traits les grandes découvertes de la paléontologie:

Sur la scène de la biosphère terrestre, des personnages apparaissent, chacun à son heure. On ne les attendait pas. Qui les a appelés ? Quel est le régisseur de ce théâtre de la Vie ? La science ne saurait répondre. De ces personnages, quelques-uns occupent très longtemps la scène, d'autres s'éloignent bien vite, rappelés dans les coulisses d'où ils sont sortis. Pendant la durée, longue ou courte, de leur passage sur la scène, il en est qui changent, sous nos yeux, de vêtement et même de visage, tandis que d'autres, demeurent semblables à eux-mêmes et comme immuables. Le nombre augmente sans cesse des acteurs en scène, malgré la sortie de beaucoup d'entre eux; et la splendeur des costumes, et la variété des attitudes, et la perfection du jeu ne cessent de s'accroître. Et voici que, depuis peu de temps, un nouvel acteur est apparu, infiniment supérieur à tous les autres... Cet acteur, nous l'avons reconnu, c'est l'Homme³.

Vraiment, qu'y a-t-il, dans chacune de ces lignes, que le philosophe de la Nature ne puisse approuver ?

¹ Saint Thomas laisse voir sa préférence pour l'opinion de saint Augustin (*haec opinio plus mihi placet*) suivant laquelle Dieu, dans l'œuvre de CRÉATION, aurait conféré à la terre et aux éléments une vertu *passive* les rendant aptes, sous l'influence de la puissance *active* par laquelle le Créateur devait RÉGIR ultérieurement le monde, à devenir plus tard soit les plantes et les animaux, soit (par une intervention plasmatrice immédiate quand il s'agit du premier homme) le corps de l'homme. II *Sent.*, dist. 12, qu. 1, a. 2; et *De Pot.*, qu. 4, a. 2, ad 22 et 23.

² Pierre TERMIER, *La Terre, la Vie et l'Homme, Nova et Vetera*, 1929, p. 240.

³ *Ibid.*, p. 242.

III. LA FINALITÉ EN BIOLOGIE.

Ce que nous avons dit de la philosophie de la Nature, nous permettra d'accorder plusieurs sens au mot biologie.

1. *La biophilosophie.*

Le philosophe de la Nature examine le fait de la vie dans ce qu'il a d'essentiel, d'ontologique. L'oxygène et l'hydrogène se détruisent pour former un troisième corps, l'eau. Qu'on mette un grain de blé vivant dans la terre: le processus est tout autre. Le grain de blé ne se résout pas, il garde son unité, il prospère, il s'engraisse de la terre. Il est assez fort pour être « égoïste », pour dominer et utiliser son milieu. Activité transitive dans le cas de l'oxygène et de l'hydrogène; activité immanente dans le cas du blé: voilà deux activités qui, sous cet angle, sont absolument irréductibles. Et comme l'agir suit l'être, et le mode d'agir le mode d'être, il faut, toujours sous le même angle, et sous peine de nier les toutes premières données de l'observation, distinguer deux principes irréductibles dans la Nature, le principe d'action transitive et le principe de vie, ou âme végétative. Est-ce arbitrairement, est-ce par naïve analogie à base d'animisme, est-ce, au contraire, contraints par l'évidence, que nous déclarons le grain de blé *supérieur* à son milieu ?

Il y a, nous l'avons dit plus haut, finalité à l'étage des corps bruts. Mais, à l'étage de la vie, apparaît une finalité supérieure, une finalité au second degré: voilà pourquoi elle est si apparente, et pourquoi l'on cherche spontanément dans la vie des exemples de finalité. Sans doute, il n'existe pas, à l'étage de la vie, d'autres réactions que les réactions physico-chimiques; mais ce qui éclate aux yeux — aux yeux de l'intelligence, fruste ou cultivée — c'est l'étrange orientation de ces réactions physico-chimiques. L'estomac d'un mort se digère, l'estomac d'un vivant digère pour le vivant: il n'y a ici et là, qu'une différence d'orientation. Il ne s'agit nullement, on le voit, d'invoquer les causes finales pour suppléer à notre ignorance des causes efficientes. Il s'agit de noter que l'orientation des causes efficientes n'est jamais due aux causes efficientes, et aussi que cette orientation est autre à l'étage des corps bruts et à l'étage de la vie. Concluons que la vie étant une activité finalisée au second degré, la biophilosophie ne peut expliquer la vie sans recourir aux causes finales.

2. Deux disciplines distinctes étudiant la vie.

Mais la vie peut être le sujet de deux disciplines distinctes. Toutes deux la filtrant pour ainsi dire en sens contraire et chacune d'elles retenant ce que l'autre laisse échapper: la biophilosophie et la science biologique.

La biophilosophie étudie le fait de la vie, tel qu'il apparaît par exemple dans la plante ou l'animal, afin de l'éclairer devant le regard de l'intelligence en manifestant son originalité foncière, en caractérisant les causes matérielles et formelles, efficientes et finales, qui la rendent possible.

La science biologique cherche à déterminer, par l'observation et l'expérimentation, quelles sont les conditions empiriques nécessaires à l'apparition, à la conservation, au développement, à l'évolution de la vie.

D'où deux sortes de disciplines. Elles relèvent toutes deux de l'intelligibilité obtenue au premier degré d'abstraction; elles sont complémentaires, mais nettement distinctes. La biophilosophie est, nous l'avons dit, incapable de descendre jusqu'à la considération des espèces botaniques et zoologiques, ni à plus forte raison des modalités infiniment souples et diverses sous lesquelles se réalise la vie. La science biologique s'empare de ce domaine, mais elle reste rivée à l'étude des conditions empiriques de la vie et ne peut se prononcer sur ce qui en fait l'essence et la nature profonde.

Ces deux disciplines usent de moyens de démonstration différents. La biophilosophie argumente en montrant quelles sont les vraies *causes* de l'être vivant. Le mot *causes* prend ici son plein sens philosophique: il signifie la raison explicative adéquate et objective de l'être vivant. La science biologique n'étudie que les *conditions* des phénomènes de la vie:

Ce n'est pas à *ce que sont* les choses qu'on s'intéresse; ce qui importe, ce sont les possibilités de constatation empirique et de mensuration qu'elles représentent, c'est aussi la possibilité de relier entre elles, selon certaines lois stables, des données fournies par ces constatations et mensurations; toute définition devra se faire, non plus par le genre prochain et la différence spécifique, mais par des propriétés observables et mesurables bien déterminées, dont on assignera dans chaque cas les moyens de repérage et de vérification pratique. La possibilité d'observation et de mensuration remplace ainsi pour un tel savoir l'essence ou quiddité cherchée dans les choses par la philosophie. La notion de *conditionnalité* (qui maintient l'esprit dans le sensible et le figuré) tend à se substituer de même à celle de *causalité*, qui fait tout de suite passer à des raisons d'être non représentables aux sens¹.

¹ Jacques MARITAIN, *Sciences et philosophie d'après les principes du réalisme critique*, leçon faite le 19 mars 1930 à l'université de Londres, dans *Revue Thomiste*, 1931, p. 33.

En effet, la différence est grande entre les causes au sens philosophique, et les causes au sens scientifique. Ces dernières

...se réduisent au conditionnement spatio-temporel d'un phénomène ou au réseau de déterminations auquel un phénomène est lié, et c'est là un analogue si profondément refondu du concept de cause que ce mot en devient presque équivoque¹.

Voilà donc, de nos jours², pour expliquer la Nature, deux types d'intelligibilité fort distincts. Cela pourra prêter aux malentendus:

On comprend que pour un esprit limité par ses habitudes professionnelles à l'intelligibilité [du degré empiriologique], les notions philosophiques puissent perdre toute signification. On comprend aussi que les sciences expérimentales, en un certain sens, aient progressé en luttant contre l'intelligence: car l'intelligence a une tendance naturelle à introduire dans le registre conceptuel propre à ces sciences des significations qui dérivent d'un autre registre, du registre philosophique, et qui, par conséquent, troublent ou retardent la connaissance expérimentale comme telle, l'empêchent de parvenir à son type pur³.

Si l'on a bien compris la caractéristique de ces deux sortes de sciences, et qu'on revienne au problème qui nous occupe, celui de la finalité en biologie, il faudra s'étonner sans doute des efforts qui seraient faits pour exclure la considération des causes finales (comme aussi des causes efficientes) en biophilosophie; mais aussi des efforts inverses qui tendraient à introduire indûment cette considération dans les sciences biologiques. C'est ici qu'il faut donner raison sur une foule de points à M. Gagnebin. Ce serait

¹ Même auteur, *De la connaissance métaphysique et des noms divins*, dans *Vigile*, 1931, p. 171.

² Ni Aristote, ni saint Thomas ne pouvaient distinguer ces deux types de connaissances. Ils ne connaissaient qu'une biologie, celle que nous avons appelée la biophilosophie, à la fois inductive et déductive. Ils rangeaient dans la partie inductive de cette discipline les observations relativement rudimentaires de la science de leur temps. Le conflit entre la philosophie et les sciences n'était pas possible, ou du moins se résolvait à l'avantage de la philosophie et au détriment des sciences: « La Physique au sens d'Aristote embrassait tout le domaine de l'intelligibilité immergée de soi dans le sensible. Dans la conception des anciens, toutes les sciences du monde matériel faisaient partie de ce savoir, ce qui était la marque d'un grand optimisme et d'un certain impérialisme philosophiques. N'ayant en vue que la philosophie, ils avaient tendance à absorber en elle toutes les sciences de la nature. Le détail des phénomènes échappait par là même chez eux à une systématisation scientifique et donnait lieu trop souvent à des explications d'une extrême insuffisance analytique, parfois seulement verbales » *Science et philosophie... l. c.*, p. 36. La Physique et la Science expérimentale ne pouvaient être caractérisées que de nos jours. Il fallait, pour le faire, un métaphysicien qui eût compris à la fois la signification générale des *Physiques* d'Aristote, et la signification générale de l'effort scientifique des modernes.

³ *Ibid.*, p. 34.

tout brouiller de faire appel dans une science construite pour étudier le *conditionnement* des phénomènes, à des *causes* efficientes ou finales, de dire par exemple en météorologie que c'est Dieu qui fait l'orage, en astronomie et en zoologie que la lune a pour fin de présider aux nuits, les ocelles des papillons d'effrayer leurs ennemis. M. Gagnebin a raison de parler à ce propos de la finalité comme d'une catégorie extrinsèque à la science, dont l'évocation est dangereuse, et qui sert le plus souvent d'oreiller de paresse.

3. L'explication en science biologique.

Qu'on se voue à la science biologique, qu'on décide résolument à cette fin, de traiter la vie à la manière d'une « inconnue assurant la constance de certaines déterminations sensibles et de certaines mesures », il restera encore qu'on pourra s'engager dans deux directions, celle de l'analyse physico-chimique des phénomènes de la vie, celle de l'analyse expérimentale proprement biologique.

Tout le rôle de la science biologique peut-il être de réduire le plus possible les phénomènes de la vie à l'analyse physico-chimique ? Sans doute il ne faut pas diminuer le rôle que cette dernière joue déjà et est appelée à jouer chaque jour davantage dans la biologie :

Dans un domaine aussi irréductiblement biologique, aussi gouverné par les concepts de forme et de totalité organique que l'embryologie expérimentale, Brachet pouvait écrire récemment : « La période physico-chimique en est à ses premiers tâtonnements, mais il n'est pas douteux que l'avenir soit à elle ». Il reste que par là c'est le conditionnement matériel, les *moyens* matériels de la vie qu'on étudie. Et comme tout se fait dans l'organisme vivant par des moyens physico-chimiques, cette analyse peut et doit progresser indéfiniment¹.

Voilà le programme de l'explication mécaniste de la vie. Est-ce ici la seule explication à laquelle puisse atteindre le biologiste comme tel ? L'analyse physico-chimique épuise-t-elle la connaissance empiriologique du phénomène de la vie ?

Assurément non... Sans doute on peut concevoir une biologie expérimentale qui, consentant à une sorte d'amputation, se tournerait *exclusivement* vers l'analyse énergétique et physico-chimique des phénomènes de la vie et s'orienterait ainsi vers l'idéal mathématisé et mécaniste, en laissant tout le reste à la philosophie de la nature. Quelque orientation que doive prendre en fait la biologie moderne (où se manifeste pour le moment une assez forte réaction anti-mécaniste), tenons cependant pour certain que dans le domaine expérimental lui-même une analyse empiriologique est possible et requise qui s'applique à pénétrer les phénomènes vitaux *comme tels* et qui tout en restant nettement distincte de la philosophie de la nature use de concepts expérimentaux strictement et irréductiblement biologiques... *surordonnés* aux concepts énergétiques, physiques et chimiques².

¹ *Ibid.*, p. 41.

² *Ibid.*, p. 42.

L'analyse physico-chimique franchira les limites que lui impose M. Bergson, mais elle restera incapable de représenter à elle seule la science biologique :

Nous ne souscrivons point à ce jugement de M. Bergson : « [Dans le domaine de la vie] le calcul a prise, tout au plus, sur certains phénomènes de *destruction* organique. De la *création* organique, au contraire, des phénomènes évolutifs qui constituent proprement la vie, nous n'entrevoions même pas comment nous pourrions les soumettre à un traitement mathématique » (*L'Evolution créatrice*, p. 21). Nous ne souscrivons pas non plus aux prétentions mécanicistes. Nous pensons que le traitement mathématique appliqué aux phénomènes de la vie est capable d'un progrès sans fin dans ce domaine, mais en restant normalement subordonné à un autre traitement, proprement biologique, des mêmes phénomènes, par où (pour employer le langage de Buytendijk), le savant s'efforcera de *comprendre* vraiment, et non seulement d'expliquer matériellement ceux-ci¹.

Voici un passage où sont décrits les rôles respectifs de la philosophie de la nature (que nous avons appelée ici biophilosophie) et de la science biologique, armée de son double procédé d'analyse :

Tandis, par exemple, que la *philosophie de la nature* fait place parmi ses concepts explicatifs au concept ontologique de finalité, les faits de finalité biologique ne représentent pour l'*analyse physico-chimique* qu'un *irrationnel* à réduire autant que possible ; et pour l'*analyse expérimentale proprement biologique*... ils ressortissent à un concept empiriologique qu'on pourra désigner par le même nom de finalité, mais qui, laissant de côté tout emploi de la finalité comme explication *causale*, exprimera simplement cette *condition* générale que les *fonctions* du vivant, et l'usage qu'il fait de ses structures, servent à la continuation de la vie².

¹ *Ibid.*, p. 41, note 1.

² *Ibid.*, p. 43.

Tout récemment, dans une étude de M. E. GUYÉNOT, professeur à l'université de Genève, *Où va la biologie ?* (*Journal de Genève* du 19 avril 1931) on pouvait trouver des préoccupations semblables.

« Génétique et mécanique embryonnaire s'efforcent, par des méthodes dissemblables et à des échelles différentes, de résoudre un même problème, celui de la réalisation d'une forme organisée. C'est là que git ce qu'il y a de plus essentiel et, jusqu'à présent, de plus irréductible dans la vie. C'est un acte de foi de la biologie déterministe que d'admettre qu'il n'y a pas, à proprement parler de phénomènes vitaux, mais que ceux-ci ne sont que des assemblages complexes de phénomènes physiques et chimiques. En fait, une grande partie des relations des organismes avec le milieu extérieur, digestion, absorption, désassimilation, transformations énergétiques, ont pu être ramenées à une série de processus physiques et de réactions chimiques grâce auxquels fonctionne la machine vivante. Il est déjà plus difficile de comprendre comment cette machine qui s'use incessamment, se répare elle-même, en puisant dans le milieu extérieur des matériaux bruts dont elle fait sa propre substance, qu'elle assimile.

« Mais quel émerveillement pour celui qui suit l'histoire du développement d'un organisme ! L'œuf, simple cellule, parcelle de matière vivante, n'est rien ; il est tout en puissance. Il se cloisonne en nombreuses cellules, subit des plissements, des invaginations. Peu à peu, il crée des ébauches d'organes encore invisibles mais présents à l'état potentiel. Ces ébauches deviennent effectives, se spécialisent. La machine se construit d'abord à grands traits suivant un plan général dont les rouages se précisent peu à peu jusque dans les plus petits détails. Le résultat n'est

Ainsi donc, si la mathématisation du sensible est un des moyens de la biologie, elle n'en constitue pas l'essentiel. La science biologique la plus pure et la plus achevée est comme hantée par des réalités qu'il lui est impossible, par ses propres moyens, de définir et de circonscrire, et dont la définition, si elle lui était fournie par ailleurs, la soutiendrait dans son effort, et l'empêcherait de retomber dans la pseudo-ontologie mécanistique. Cette définition, c'est la philosophie de la Nature qui viendra l'apporter du dehors. Veut-on un exemple ?

Inévitablement, s'ils n'imposent pas des lisières à leur intelligence, le biologiste et le psychologue sont amenés par leur objet même à se poser des questions métaphénoménales, auxquelles ils pourront bien essayer de répondre avec leur outillage conceptuel, leurs moyens d'analyse propres, obtenant alors, dans les cas les plus favorables, des solutions par circuits indirects et délimitations d'inconnues qui miment les solutions philosophiques et leur sont tangentes ; c'est ainsi que Driesch a reconnu, dans des travaux remarquables, que le développement embryonnaire dépend d'un « facteur E » non spatial et mainteneur du type spécifique, ou encore que les actions des animaux dépendent aussi d'un facteur non spatial, grâce auquel les excitations venues du dehors sont individualisées et le fonctionnement de la machine animale s'enrichit par son exercice même, — facteur non spatial que le savant appelle prudemment *psychoïde*.

Mais c'est seulement en usant de l'outillage du philosophe, en devenant eux-mêmes philosophes, qu'ils pourront donner une solution propre, adéquate, aux problèmes supra-expérimentaux que l'expérience même les contraint d'envisager, qu'ils pourront par exemple apprendre le nom véritable du *psychoïde* et du *facteur E*¹.

Quand M. Werner, en finissant d'analyser, du point de vue de la finalité, les *Physiques* d'Aristote, formule le souhait qu'on revienne aux vérités fondamentales découvertes par la philosophie grecque, il exprime ce qui semble devenir chaque jour davantage un des besoins du réalisme contemporain. Quand M. Gagnebin, d'autre part, observe que les sciences physiques « en se dégageant de l'animisme universel d'Aristote » ont du même coup éliminé le finalisme, et que, si la biologie est restée sous l'attraction de l'idée de finalité, elle doit s'abstenir pourtant de rien résoudre

pas un amas quelconque, mais un être organisé, formé de parties coordonnées dont chacune joue un rôle dans l'unité fonctionnelle de l'ensemble. C'est à comprendre ce phénomène merveilleux que la biologie a voué ses récents efforts et avec un succès qui ouvre les plus légitimes espoirs pour l'avenir. Dans cette tentative pour comprendre la vie, la biologie s'est évadée, elle aussi, de la stricte science positive. Elle a dû imaginer des unités invisibles, gènes, localisations germinales, qui sont ses atomes et ses molécules. Elle sait les manipuler, les réunir, les dissocier, les transplanter. Elle travaille dans le domaine d'un monde inaccessible à l'observation directe ; elle procède par intuition, par déduction ; elle s'imprègne de philosophie, mais en même temps, guidée par l'expérience, elle nous livre chaque jour davantage les secrets de la vie. La voilà la biologie de l'avenir. »

¹ Jacques MARITAIN, *Philosophie et Science expérimentale*, *Revue de Philosophie* juillet-août 1926, tiré à part, p. 36.

en fonction de ce présupposé, il exprime, pour une part, les justes revendications de la science contemporaine. Comment donc concilier le retour à la philosophie d'Aristote et la fidélité aux exigences purement empiriologiques de la science contemporaine ? M. Arnold Reymond, doyen de la faculté des lettres à l'université de Lausanne, a vu le problème¹, mais il s'en tient à des considérations trop imprécises pour que nous puissions y découvrir la solution de l'antinomie qui nous occupe. Seule une classification des sciences conforme aux principes de saint Thomas nous paraît capable de sauvegarder tout à fait les droits apparemment contraires de la philosophie de la Nature et des sciences expérimentales.

Dans la troisième partie de cette chronique, nous avons utilisé quelques pages de la leçon faite par M. Jacques Maritain à l'université de Londres sur *Science et Philosophie*, et où bien d'autres questions ont été traitées, notamment celle des rapports de la philosophie avec la « science qui s'avance dans le monde moderne comme la reine et la déesse des sciences expérimentales », c'est-à-dire la science physico-mathématique. Dans cette leçon, dans des études puissantes sur *la connaissance métaphysique et les noms divins* (dans *Vigile*), sur *Grandeur et misère de la métaphysique* (au *Ro-*

¹ *Le problème métaphysique de la finalité et l'idéalisme critique de M. Brunschvicg, Rev. de th. et de ph.*, p. 89.

Le début de l'article constate d'une part la tendance des sciences à mathématiser leur objet, et donc à exclure la considération des causes finales (ce qui est juste) et affirme d'autre part que tout le réel n'est pas enserré par les sciences ainsi entendues. On réserve donc la possibilité de considérer la cause finale en métaphysique.

M. Reymond oppose ensuite un certain nombre de critiques à l'idéalisme, disons à la sagesse mathématisante de M. Brunschvicg, laquelle s'avère incapable de rendre compte des notions de *sujet*, d'*activité*, de *fin*, de *morale*.

Plusieurs des objections de M. Reymond paraissent porter. Mais, si M. Reymond nous disait comment il entend que l'être est l'objet de la connaissance, peut-être trouverions-nous chez lui suffisamment de subjectivisme pour ruiner les objections qu'il adresse à M. Brunschvicg. M. Reymond, en effet, n'admet pas que connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre (Cf. *Nova et Vetera*, 1927, p. 418). Il en faut donc déduire que, ce que nous connaissons, ce n'est pas l'être, mais *notre idée de l'être*. Or, c'est le postulat fondamental de M. Brunschvicg.

Quant au protestantisme, chez M. A. Reymond, il n'apparaît plus doctrinalement que comme un christianisme exsangue. Les mots du vocabulaire chrétien sont conservés, mais ils sont vidés de toutes les prodigieuses magnificences que le Verbe fait chair est venu révéler à ses créatures pour allumer au milieu d'elles le feu d'une adoration inextinguible. A la place des divins mystères, on ne nous propose que le plus anémié des agnosticismes :

« Pris à la lettre les dogmes chrétiens de la création, de l'incarnation, du miracle, de la résurrection, de la parousie, etc., se heurtent à des difficultés inextricables, au point de vue historique, scientifique et métaphysique. Le dogme de la création, par exemple, suppose, comme Spinoza et saint Augustin l'avaient déjà fait remarquer

seau d'Or.) puis sur la *Sagesse augustinienne* (reproduite par la *Revue catholique des idées et des faits*) et sur *Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation* (dans *Etudes carmélitaines*), Jacques Maritain s'est attaqué au plus difficile des problèmes, celui de la classification des sciences, — nous donnons à ce dernier mot toute l'ampleur dont il est capable. Seule la doctrine métaphysique et théologique d'un Thomas d'Aquin pouvait permettre de réussir dans une telle entreprise. Mais personne, depuis le moyen âge, et malgré l'extraordinaire développement des sciences depuis le XVII^{me} siècle, n'avait fait avancer la question. Il fallait d'abord exprimer les virtualités incluses d'une part dans la distinction aristotélicienne des sciences en pratiques et spéculatives (ces dernières hiérarchisées selon les divers degrés de l'abstraction formelle), et d'autre part dans les distinctions thomistes de la science naturelle et de la science surnaturelle (cette dernière étant éminem-

un dédoublement dans l'être de Dieu, entre ce qu'il était avant et après la création. »

Le texte continue ainsi :

« Remarquons toutefois que supprimer toute idée de création, c'est aboutir à d'autres impasses ; car c'est supprimer la réalité concrète du devenir, c'est enlever au temps son écoulement réel, puisque tout ce qui existe, tel qu'il est, de toute éternité. Il n'y a plus de refuge que dans un mouvement cyclique de l'univers et dans la doctrine du retour éternel. Mais alors, c'est la réalité de ces cycles qui devient incompréhensible dans l'éternité, puisque l'on ne conçoit pas à quel moment le premier d'entre eux a pu commencer. »

Je ne veux pas examiner ici l'argumentation de M. Reymond, contre ceux qui soutiennent l'éternité du monde, et ne fais que remarquer, en passant, qu'aux yeux de philosophes comme Aristote et Thomas d'Aquin, elle aurait paru absolument inopérante.

Je veux retenir seulement que M. Reymond entend placer sur le même rang d'une part les mystères révélés qui sont la substance même de la vérité chrétienne, d'autre part les affirmations contradictoires et inintelligibles des philosophes.

Cet égal traitement infligé aux *mystères divins* et aux *contradictions métaphysiques* n'est-il pas, d'ailleurs, une des notes caractéristiques du protestantisme libéral ?

Enfin, à propos du grand saint Augustin, qu'on fait voisiner plus haut avec Spinoza, serons-nous trop exigeant de demander à ceux qui le citent, *un peu de sérieux* ? — Voici comment il parlait du Créateur aux fidèles de son temps : « Fecit nova non novus, fecit temporalia sempiternus ; fecit mutabilia qui nescit mutari. » (Sermon 261, n° 4). Ou encore : « Potest ad opus novum, non novum sed sempiternum adhibere consilium... Una eademque sempiterna et immutabili Voluntate, res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt ; et ut posterius essent, quando esse ceperunt » (De civitate Dei, lib. XII, cap. 17).

Toujours relativement au christianisme des philosophes protestants. Dans la même revue, article sur l'*Introduction au problème logique de la finalité et des valeurs* de M. Jean de la HARPE, cette perle : « Rappelons à ce propos que Jésus, qui était un homme de bon sens, n'a pas proscrit la valeur-pain ; il a dit avec infiniment de sagesse que l'homme ne vit pas de pain *seulement*, ce qui est très différent ».

Luther et Calvin ont bien rabroué la raison. Elle continue, depuis le temps de *La religion dans les limites de la raison*, à prendre, dans le protestantisme, où elle n'est pas *génée* par le Pape, de petites revanches...

ment spéculative et pratique), de la science par mode de doctrine (théologie) et de la science par mode de connaturalité (don de sagesse). Il fallait, en même temps, connaître avec profondeur, d'une part le génie des sciences contemporaines, et d'autre part la signification de ces grandes routes doctrinales autonomes, ouvertes par un Augustin et un Jean de la Croix, comme autant de voies lactées dans le firmament de l'esprit. Alors seulement on pouvait entreprendre de donner à chacune des disciplines, celles qui sont infra-métaphysiques et celles qui sont supra-métaphysiques, la place exacte qui lui revient, et détruire dans leur racine les difficultés toujours renaissantes, dues à l'inintelligence des vrais rapports que soutiennent entre elles les diverses connaissances, et qui jettent l'esprit tantôt dans un *séparatisme* qui le mutile tantôt dans un *concordisme* qui l'émousse. Cette œuvre d'immense envergure nous semble aujourd'hui faite sur quelques points essentiels, et l'on s'en rendra compte d'une façon plus nette lorsqu'on trouvera les études mentionnées plus haut réunies dans le prochain livre de Jacques Maritain, *Distinguer pour unir*.

IV. LES DESTINÉES DE L'UNIVERS.

Encore un mot, pour finir, de l'évolution du monde.

Anaxagore croyait que le monde, après un temps infini de repos, avait été tiré de la confusion par une intelligence (transcendante ou non, ses interprètes ne s'accordent pas à le décider) qui travaillait sans cesse à distinguer plus minutieusement les éléments infinis du chaos primitif (idée du progrès indéfini de l'univers).

Empédocle pensait qu'il n'y a que quatre éléments, que la haine disjoint et distingue toujours davantage, et que l'amour ramène ensuite à la confusion primitive. D'où les vicissitudes de l'univers que la haine fait apparaître indéfiniment hors du chaos, et que l'amour y replonge indéfiniment ¹.

Aristote tenait le monde que nous connaissons pour éternel (ce qui veut dire non pas qu'il n'a pas de cause, mais qu'il dépend éternellement de sa cause, comme les propriétés éternelles du triangle dépendent éternellement de l'essence du triangle) ². Mais les civilisations apparaissent et disparaissent à la surface de la terre, en sorte que la philosophie et les arts auraient été bien souvent découverts et perdus ³.

¹ *Phys.*, lib. I, cap. IV.

² *Ibid.*, lib. VIII, cap. I, fin.

³ *Mela.*, lib. XI, cap. VIII.

Grâce à la science, grâce surtout à une lumière plus pure, nous en savons aujourd'hui bien davantage. Et c'est pourquoi le mystère du temps ne nous a jamais paru si étonnant.

Les géologues nous disent que « dans l'état présent de nos connaissances, on ne peut pas attribuer à l'Homme moins de 35 000 ans d'âge » et qu'il est fort possible « que son antiquité réelle atteigne 40 000 ou même 50 000 années »¹.

La terre aussi change avec le temps. Mais son rythme est si lent qu'elle a pu paraître éternelle aux hommes. C'était une illusion, ajoutée à toutes les autres. Celle-là, du moins, la science a pu la déchirer.

Les temps de la Préhistoire se comptent en *dizaines de millénaires* ; mais c'est par *dizaines et centaines de millions* d'années qu'il faut nombrer les durées géologiques. Dès que l'Homme apparaît, l'échelle du temps se rapetisse. L'unité de temps, avant lui, sur la Terre, c'était le million d'années ; pour lui, ce sera le millier d'années d'abord, puis, quand il saura écrire l'histoire, ce ne sera plus que le siècle, et quand il se considérera lui-même et regardera sa propre vie, c'est par années qu'il comptera. L'insecte et la fleur compteraient par journées, les nébuleuses et les soleils qu'elles engendrent compteraient sans doute par milliards de siècles, si ces créatures savaient compter².

Mais l'homme seul sait compter. Voilà sa grandeur qui réapparaît : « dignité de la pensée ». Il y a mieux encore. La Révélation, faite au début de l'humanité, conservée sous la loi de nature, consacrée sous la loi ancienne et consommée sous la loi de grâce, nous instruit de nos destinées véritables. Elle nous peint le monde comme un laboratoire provisoire, préparé « pour une purification plus précieuse que celle de l'or qu'on passe dans le feu ». Ce laboratoire n'est pas éternel. Il a un commencement. Il aura une fin. La science ajoute qu'il bouge, qu'il a réussi, en quelques centaines de millions d'années à se mettre en état de recevoir l'homme, et que son équilibre actuel est très fragile :

Evidemment, cela ne durera pas toujours. Rien, dans l'Univers, ne dure toujours. Et le temps a raison de tous les mondes, comme, dans notre petit monde, il a raison de tous les empires. Nous nous demandons parfois, nous les géologues, comment cela finira. Oh ! il ne faudrait pas de biens grands cataclysmes pour que, sur notre Terre, aujourd'hui si maternelle aux vivants, la Vie devint impossible ; il ne serait pas nécessaire de faire appel à des explosions bien violentes ; un peu plus de mobilité suffirait, un peu plus de cette mobilité que j'ai appelée miséricordieuse, tant elle est discrète³.

Ce sont là d'instructifs détails, capables de ruiner l'optimisme d'Anaxagore, et de permettre d'ajouter un alinéa au Sermon de Bossuet sur la Mort.

¹ Pierre TERMIER, *La joie de connaître*, p. 289.

² *Ibid.*, p. 289.

³ *Ibid.*, *La vocation de savant*, p. 81.

L'essentiel est ailleurs. Les civilisations peuvent bien, comme le disait Aristote, naître et disparaître sur la face de la terre. Mais ce n'est qu'apparemment que les choses tournent en cercle et recommencent — et l'Eternel Retour n'est que le songe de ceux qui, se moquant du « désir de l'anneau », ont fini par y succomber. En fait, un dessein continu s'exécute dans le temps. Un drame unique, dans la texture duquel toutes les vies humaines sont engagées, se déroule avec suite. Les hommes naissent, vivent, meurent ; et dans l'espace de quelques années, ils jouent leurs destinées éternelles. Ils naissent, vivent et meurent au sein d'une humanité qui elle aussi a son histoire propre, commencée au jour radieux de la création et au jour terrible de la chute, nouée autour de la rédemption du Christ, et déroulant maintenant ses dernières conséquences, telles qu'elles sont prophétisées dans la parabole du semeur ou dans l'Apocalypse, jusqu'au jour grandiose, à la fois radieux et terrible de la Parousie, où le Christ apparaîtra pour juger le monde, remettre toutes choses en place et refondre l'univers.

CHARLES JOURNET.

BIBLIOGRAPHIES

M^{re} M. BESSON, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, *Les Indulgences*, 48 pp. Genève, Librairie Jacquemoud, 1931.

« De divers côtés, on nous demande une nouvelle édition de la lettre pastorale que nous avons publiée sur les Indulgences, en 1925, et qui, depuis longtemps, ne se trouve plus dans les librairies. C'est bien volontiers que nous répondons au vœu dont on nous a fait part: nous savons que la question des Indulgences est toujours actuelle. Il n'est pas inutile de résumer, sous une forme aussi brève que possible, les principaux renseignements que le public désire avoir sur ce sujet. »

C'est donc un exposé général de la question, destiné à un public non spécialement préparé, qu'on trouvera dans cette brochure. Tel qu'il est il a déjà éclairé bien des esprits, et il n'y a pas de raison pour qu'il cesse d'être bienfaisant.

Il y a plusieurs manières d'éclairer un exposé de la doctrine des indulgences.

On pourrait montrer comment, *étant admise la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule*, il s'ensuit nécessairement que le péché ne comporte *aucune peine* à expier, et que, dès lors, il ne faudra plus parler dans l'autre vie d'un *purgatoire*, ni dans cette vie d'une expiation obtenue ou par la voie des *bonnes œuvres* (prière, mortification, aumône) ou par la voie de la réversibilité et des *indulgences*. On mettrait alors en vive lumière comment, dès 1515 (Denifle) ou même dès 1511-1513 (Karl Holl); c'est-à-dire *deux ans pour le moins avant l'affaire des indulgences* la rupture avec la doctrine traditionnelle était consommée dans le cœur de Luther et n'avait plus qu'à déployer ses conséquences extérieures. Les 95 thèses affichées en 1517 par Luther à la porte de l'église du château de Wittenberg sont loin de s'en prendre aux seuls abus accompagnant la prédication des indulgences: elles attaquent de front la doctrine des indulgences dans ce qu'elle a d'essentiel, et, du même coup, la doctrine catholique de la pénitence. On mettrait également en pleine lumière comment, *étant admise la doctrine traditionnelle de la justification par la foi vive*, la doctrine exacte sur les indulgences en découle naturellement.

On pourrait suivre une autre voie, et montrer,

par exemple, à quels titres l'Eglise intervient, en vertu des pouvoirs qu'elle tient du Christ, dans la rémission des péchés. D'abord *au for ecclésiastique* ou extérieur (Luther ne le niait pas, la 5^{me} thèse de Wittenberg est ainsi conçue: « Le Pape ne veut et ne peut remettre d'autres peines que celles qu'il a imposées lui-même de sa propre autorité ou par l'autorité des canons »). Puis *au for divin*, de deux manières: d'abord par voie d'absolution *sacramentelle* qui, lorsqu'elle est dignement reçue efface non seulement la tache, mais déjà une partie de la peine du péché; puis par voie d'*indulgence*, quand les satisfactions surabondantes du Christ, de la Vierge, des saints, qui sont une richesse du trésor spirituel de l'Eglise, sont reversées avec autorité sur les fidèles, afin de suppléer à l'infirmité et à l'insuffisance de leur expiation — dans le cas, bien entendu, où les fidèles eux-mêmes désirent sincèrement expier et prouvent l'efficacité de leur désir en accomplissant de leur mieux la bonne œuvre (prière, mortification, aumône) ordinairement prescrite par l'autorité qui donne l'indulgence. On mettrait ainsi en vive lumière comment le Précieux Sang du Christ, par les vaisseaux de l'Eglise, descend à profusion sur tout ce que le péché a détruit et détérioré, afin de le guérir et de le purifier.

C'est une troisième voie qu'a suivie Mgr Besson, celle de l'histoire. Ce qu'on met alors en lumière, c'est le développement, au cours du temps, de la doctrine pénitentielle dont les indulgences sont une des conséquences. On peut relever d'abord les nombreux textes scripturaires sur l'interdépendance des membres du corps du Christ, qui ont fait dire à un théologien récent « qu'il n'est pas de doctrine plus solidement établie par l'Ecriture et la tradition apostolique que celle qui permet de porter au compte d'un membre de l'Eglise les satisfactions et bonnes œuvres accomplies par un autre » (*Dict. apol. de la foi cath.*, art. « Indulgences », GALTIER, S.J.). La doctrine de la communion des saints est en effet sous-entendue à celle des indulgences. Il faut signaler aussi qu'un équivalent tout à fait remarquable de nos indulgences se rencontre au III^{me} siècle dans les « billets de paix ». Aux apostats repentants et condamnés à une pénitence publique (qui

valait directement au for ecclésiastique, mais indirectement au for divin pour tous ceux qui l'accablissaient par amour). le martyr en prison pouvait donner un « billet de paix », par lequel il déclarait offrir sa mort imminente afin que l'Eglise sur terre (for ecclésiastique) et Dieu dans le ciel (for divin), leurs deviennent indulgents et les admettent à la réconciliation. Les compensations, pour être efficaces (au for ecclésiastique et au for divin), devaient être authentiquées par l'autorité de l'Eglise. Ce fait, dont la signification a été soulignée par le P. Galtier (*art. cité*) est rapporté comme beaucoup d'autres faits instructifs, dans la brochure de Mgr Besson.

C. J.

M^{re} M. Besson, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, *Discours et Lettres pastorales*, tome V, 1928-1930, Fribourg, Librairie St-Paul.

Pour les catholiques du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg, ces textes ont une signification très nette, qui les met au-dessus de la discussion, puisqu'ils renferment pour la plupart des lois, des directives, des vœux de leur évêque.

On peut seulement remarquer ici qu'ils constituent un document précieux pour qui voudra travailler à brosser un tableau de la vie catholique en Suisse romande, et qu'ils témoignent d'une vie épiscopale inspirée par le souci de la gloire de Dieu, dépensée sans ménagement et attentive à toutes les formes de l'activité humaine.

S'il nous était permis de manifester une préférence, elle irait, après l'admirable *Loyse de Savoie* (parue pour la première fois dans *Nova et Vetera*, 1929, p. 119), tout droit à l'*Allocution prononcée le jour de la bénédiction de la nouvelle église de Lutry*, le 14 décembre 1930 :

« A ceux dont la mémoire ne rappelle que les faits personnels, le rite que nous accomplissons peut paraître nouveau ; car il y a plus de quatre cent ans qu'une cérémonie de ce genre n'a pas été faite en cette région. Mais l'Eglise du Christ, dont le cœur se souvient toujours, sait que nous n'innovons pas : nous ne faisons que continuer. Ce que nos ancêtres croyaient, nous le croyons encore ; la liturgie dont ils vivaient, nous la conservons ; la flamme que leurs mains fidèles entretenaient et que l'orage avait éteinte, nous la rallumons. Le Christ qui réside en ce tabernacle, invisible mais réellement présent, c'est le Sauveur qu'ils ont adoré ; le saint Martin qui resplendit en cette rutilante mosaïque, c'est le patron populaire qu'ils ont fêté.

« Voilà pourquoi, les premiers à qui je songe en ce moment, ce sont les ancêtres, ceux qui, par leur travail, par leur énergie, par leur persé-

vérance, ont fait notre pays si beau, ceux qui, la tâche terminée, se sont couchés près de leur vieille église, dans le cadre familial de leurs vignes, dans la lumière incomparable de leur ciel et de leur lac. Ils dorment leur dernier sommeil ; mais ils ne sont point morts tout entiers : je sens leur cœur battre dans mon cœur, et ma parole est l'écho vibrant de leur voix qui monte du lointain passé. »

Foin de toutes les antinomies que certains voudraient imaginer entre l'Eglise et la patrie romande !

Et voici pour consoler — c'est parfois nécessaire par le temps qui court — tous ceux qui aiment l'art, et les artistes, et l'âme des artistes :

« Mais, parce que nous devons faire valoir, d'une manière personnelle, l'héritage que nos pères nous ont transmis, parce que le christianisme est, du reste, l'éternelle semence du progrès, les artistes qui d'un commun accord, construisirent et décorèrent cette église, voulurent y mettre la marque de leur génie et de leur temps. Cet édifice, inspiré par la foi traditionnelle, est une œuvre d'art moderne, réalisant la formule nécessaire de tout ce qui manifeste une vie féconde : plonger les racines dans le vieux sol que rien ne remplace, mais produire des fleurs et des fruits qui soient bien ceux de la saison. Le Sauveur dans l'Evangile ne loue-t-il pas l'homme sage qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes ? Chers artistes, je vous félicite et vous remercie, non seulement de la splendeur de cette œuvre jeune et vivante que vous élevez à la gloire de Dieu, mais de la part active, efficace, heureuse, que vous prenez à ce renouveau d'art religieux, qui est une manifestation caractéristique de la renaissance spirituelle de notre pays romand... » La devise de cette Revue pouvait-elle s'inscrire dans un contexte plus parfait ?

C. J.

VIGILE, *Premier cahier* 1931, Desclée de Brouwer, Paris.

Vigile, les cahiers littéraires catholiques les plus beaux, les plus significatifs, les plus pénétrants, vient de commencer une nouvelle série. Quelques pages sobres, dignes et solides d'un catéchisme du Père Surin sur le mariage, suivies d'une étude de Henri Brémond sur le mariage dans la littérature religieuse du XVII^{me} siècle — une étude large et suggestive de Etienne Gilson sur la notion de chrétienté médiévale et les deux formes de sa rationalisation, celle de la Renaissance italienne et celle, plus franche, de la Renaissance française — Préface de François Mauriac, à « Bonheur et Souffrance du chrétien ». — Une méditation de Raïssa Maritain sur la cou-

ronne d'épines — Une émouvante et délicate présentation de l'enfance de Mozart par *Henri Ghéon* — Une étude capitale de *Jacques Maritain* sur l'objet de la connaissance métaphysique, la valeur de la preuve de Dieu, la manière dont nos idées peuvent signifier Dieu. C. J.

Etudes carmélitaines, seizième année, premier volume, avril 1931, Desclée, de Brouwer, Paris.

Une belle revue, qui ressuscite grâce à l'initiative des religieux Carmes de la province de France, et dont la rédaction est confiée au P. Bruno de Jésus Marie, l'auteur de la vie émouvante de saint Jean de la Croix. L'introduction du P. Bruno de Jésus Marie, rappelle à propos les grands traits de la doctrine de saint Jean de la Croix dont les œuvres, suivant le Souverain Pontife, révèlent « une spiritualité si substantielle et une si excellente méthode d'adaptation, à l'intelligence du lecteur qu'elles méritent d'être regardées comme le code et l'école de l'âme fidèle (*codex et schola animae fidelis*) », l'incitant à avancer vers une vie plus parfaite. Saint Jean de la Croix n'est donc pas seulement le docteur des parfaits, comme le peuvent penser ceux qui ne connaissent que les titres de ses ouvrages — Une admirable conférence de *Jacques Maritain* qui cherche à déterminer, si l'on ose dire, les coordonnées de saint Jean de la Croix, c'est-à-dire qui a pour fin de préciser le point de vue auquel saint Jean de la Croix se place pour parler de la vie spirituelle. — Le P. *Elisée de la Nativité* dégage, telle qu'elle ressort des documents, l'idée missionnaire des déchaux, qui est d'envoyer dans les pays de mission des contemplatifs qui ne s'adonneront à l'action que dans la mesure où elle dérive de la vie contemplative. — Le P. *Jean Marie de l'Enfant Jésus* raconte comment saint Louis ramena du mont Carmel les premiers carmes de Paris. — Trois autres études moins spécialement carmélitaines, l'une d'*Olivier Lacombe* qui essaie de retrouver dans les grands thèmes religieux de l'Inde un pressentiment des dogmes chrétiens. La seconde de *Stanislas Fumet* qui nous montre un fil conducteur à travers le beau « Soulier de Satin » de Paul Claudel. La troisième présentant des documents destinés à instruire le procès de la « mystique » découverte par M. Pierre Janet. Enfin des textes et des notes bibliographiques. C. J.

LE ROSEAU D'OR, *Essais et Poëme*, 1931.

De simples notes de *Paul Claudel* sur le mal,

le péché originel et sa transmission, la liberté : dommage qu'elles manquent du mystère prestigieux que son admirable et robuste poésie pouvait leur conférer et qui eût permis au théologien d'y déceler des profondeurs indéfinies. — Une note ferme et précise de *Jacques Maritain* sur la personnalité telle qu'elle est réalisée tout en bas dans l'homme et tout en haut en Dieu. C'est la notion d'un Dieu personnel qui donne un sens aux notions de création, de péché, de révélation, de grâce. — Une importante étude que *Charles Du Bos* consacre à son ami Gabriel Marcel, ce penseur original dont « Nova et Vetera » espère bien parler quelque jour. — Des réflexions du Gilbert de *Marcel Arland*, qui déchirent sans pitié le réseau d'inconscience de nos vies quotidiennes. — Des essais et des poèmes de *André Deléage*, *André Beauvais*, *Christian Dédéyan*. — De *Max Jacob* un colloque et une méditation dont cette dernière phrase : « Moi je compte beaucoup sur les autres : est-ce qu'ON va me laisser damner ? » C. J.

J. DE LA VAISSIÈRE, S. J., *La théorie psychanalytique de Freud*, cahier I du volume VIII des « Archives de Philosophie », Beauchesne, Paris, 30 fr. argent français.

Le P. de la Vaissière est un spécialiste de la psychologie positive dont la compétence est reconnue et louée par des savants dont les sympathies sont loin d'être acquises au catholicisme et spécialement aux Jésuites. Voici, de lui, une longue et minutieuse étude de l'œuvre complète du fondateur de la psychanalyse, le docteur viennois Sigmund Freud ; elle traite de l'origine de ses théories, de leur développement, des conclusions médicales et pédagogiques qu'il en tire. L'auteur concède à Freud le mérite d'avoir attiré l'attention des psychologues sur les phénomènes de la sous-conscience et d'avoir montré la continuité de la vie psychique de l'inconscient à la conscience la plus claire, animée par un même dynamisme interne.

Mais il souligne aussitôt les monstrueux partis pris qui ont vicié l'observation des faits et leur interprétation, en particulier la négligence presque complète du psychisme rationnel, l'explication de tout ce qui est de l'homme par ses inclinations instinctives, par une seule plutôt, la sexualité, d'où une outrancière et presque sacrilège systématisation. Le P. de la Vaissière insiste particulièrement sur le péril de l'application des théories psychanalytiques en éducation. Les pédagogues de notre Suisse romande ne s'y sont-ils

pas exposés ? Tout récemment, la traduction française du livre d'un instituteur bernois a donné chez nous un regain d'actualité à la pédagogie selon Freud. Aussi, souhaitons-nous que l'étude du P. de la Vaissière soit connue et lue. Elle est si concise, il est vrai, que son intelligence exige un sérieux effort. Et puis, la doctrine de Freud n'est pas non plus facile à pénétrer. Critique strictement positive, objective, serrée: un bon livre. E. D.

CLAUDE QUINARD, *Vie de la Vierge Marie*. Flammarion, Paris, 12 fr.

Vie « romancée » de la Sainte Vierge, allais-je dire, si ce genre de littérature n'avait pas fâcheux renom, si l'autorité de l'abbé Bremond ne m'en avait pas imposé: « C'est bien là une *vie* au sens le plus vigoureux du mot, une vie de la Sainte Vierge la plus vraie et la plus *vie* que je connaisse ». Je le veux bien. Disons alors avec M^{lle} Claude Quinard elle-même que c'est une « vie de la Vierge Marie en marge de l'Évangile ». La marge laisse du champ à la méditation, — à l'imagination aussi, — moyennant quoi le R. P. Lebreton, S. J., a concédé au livre un *nihil obstat* rassurant, ce qu'il n'aurait peut-être point fait sans demander quelques précisions à un livre d'exégèse ou de théologie.

Quoi qu'il en soit, M. Bremond ne se tient pas de joie: « Qu'on ouvre à n'importe quelle page cette *Vie de la Vierge Marie*, je ne dis pas qu'on sera d'abord conquis, ni comblé, mais frappé, saisi, obligé presque, malgré soi, au recueillement. Ce n'est pas à proprement parler l'admiration mais quelque chose de plus profond: le sentiment d'une âme présente, une intimité qui s'ébauche entre elle et nous, et grâce à elle entre la Mère du Christ et nous. Impression d'ordre poétique et mystique, plus que littéraire, et que nombre d'écrivains, même supérieurs à Claude Quinard, ne nous font pas éprouver. Ce qui nous attire d'abord, ce n'est pas la beauté de ce qu'elle dit, mais le mystère entrevu, *entresenti*, de ce qu'elle est et des sublimes réalités qui la possèdent. » Et plus loin: « Du point de vue de l'intérieur, le livre est d'une extrême richesse. Presque trop dense. En le relisant, j'ai peine à croire qu'il soit l'œuvre d'une toute jeune fille et je suis hanté par la légende du petit enfant sur les épaules de saint Christophe, de l'enfant plus lourd que le monde... »

Je le veux bien encore. Cependant, l'enchantement du style et la sincérité de l'émotion ne peut couvrir une impression désagréable: la Vierge Marie est si peu Mère, dans ce livre; jeune fille à qui l'on a confié un enfant et qui reste étonnée

de son rôle; puis mère de ce Jésus qui fit quelque bruit en Galilée sous le gouvernement de Pilate si l'on veut; mais insuffisamment Mère de Dieu et pas assez *notre* Mère. L'auteur a bien rendu l'intensité du drame humain de la destinée de Marie; elle n'en a pas embrassé l'immensité divine. E. D.

ALEXANDRE MASSERON, *Les Franciscains*. Collection « Les Grands ordres Monastiques ». Grasset, Paris, 15 fr. (arg. franç.).

Un livre délicieux. Difficile à écrire ? Oui et non. Oui, s'il avait fallu satisfaire à la fois Mineurs, Conventuels et Capucins; non, si, comme l'a décidé l'éditeur Grasset, les volumes de cette collection, écrits par des auteurs laïques, sont destinés aux lecteurs laïques, indifférents à leur particularisme. Après avoir retracé les débuts de l'Ordre, esquissé l'histoire de son fractionnement en trois branches, M. Masseron nous présente le Franciscain, — formation, vie monacale au couvent, apostolat hors du couvent, spiritualité, — que nous croyons connaître et que souvent nous connaissons fort peu. Saint François n'a pas d'ennemis. Ses fils n'en ont guère. Ce livre est propre à les faire aimer davantage en nous disant avec simplicité, mais une habile et souriante simplicité, ce qu'ils sont et ce qu'ils font. Idéal de pauvreté, d'humilité, de séraphique charité, combien opportun à faire admirer, apprécier, sous la bure brune ou noire, à notre temps avide de richesses, impatient de toute autorité, plein de discords et de haines entre classes, entre nations. E. D.

LOUIS VAN DEN BOSSCHE, *Les Carmes*. Librairie Grasset, Paris, 1930.

Il faudrait être un saint pour parler dignement de l'ordre auquel nous devons tant de saints, dont les plus connus, même de ceux qui sont ignorants de tout ce qui est religieux, s'appellent Jean de la Croix et les deux Thérèse, celle d'Avila, celle de Lisieux. Mais les chrétiens médiocres que nous sommes le comprendraient-ils ? Aussi nous contentons-nous de ce que M. van den Bossche nous en dit, après M^{me} Vaussard qu'il ne répète point, dans la collection des « grands ordres et instituts religieux ». L'auteur s'est fait Carme par le cœur pour introduire de son mieux dans les « déserts » carmélitains les lecteurs ordinaires de la librairie Grasset, qui, s'ils fréquentent l'église, ne quittent guère le monde. Tout au moins leur inspirera-t-il du respect pour une vie dont bien peu sont aptes à saisir la souffrance aimante d'immolation, la

valeur de salut pour les âmes et pour la société elle-même.

Pourquoi toutes les croix sont-elles vides au *Carne* ? demandait au Père Maître un novice impressionné par l'emblème de la croix noire, sans Christ.

— Afin de vous y étendre tout entier, lui fut-il répondu.

E. D.

JEAN BALDE, *Les Rogations*, collection « Les belles fêtes ». Flammarion, Paris 10 fr. arg. franc.

L'origine des processions de S. Marc et des Rogations, connues dans la liturgie sous le nom de *Litanies majeures* et *mineures*. Le déroulement rustique de ces cortèges au travers des champs d'une paroisse gasconne. La protection de Dieu implorée pour les récoltes de fourrage, de blé, de fruits par ces paysans pour lesquels la paternité de Dieu se manifeste en dons bien mesurés de soleil et de pluie. Cette description sincèrement pieuse écrite en maître style, aurait gagné en profondeur, si M^{me} Jean Balde s'était inspirée outre les litanies des Saints, des nombreuses prières pour le bon usage des biens de la terre que contient le rituel romain. La conclusion, sur les relations qu'on peut établir entre la désertion des campagnes et le déclin de la foi chez les travailleurs des champs, ouvre des perspectives trop négligées sur un côté du problème que l'on n'a pas coutume de considérer d'ordinaire.

E. D.

LOUIS BERTRAND, *Font-Romeu*, Collection « Les Pèlerinages ». Flammarion, Paris, 10 fr. argent français.

C'est le voyage d'un touriste chrétien qui, au cours de ses excursions dans un coin tourmenté des Pyrénées, entre dans les chapelles et s'y agenouille — pas très longtemps. Il se lève et son regard avisé erre sur les murs, les autels, les crucifix, les madones, les appréciant en archéologue, en historien, en artiste. Qu'apprendront en ce livre les lecteurs habituels de Flammarion ? Que ces vallées d'où l'Islam, pendant des siècles, tenta de descendre à la conquête de l'Europe occidentale, étaient confiées à la garde de moines qui priaient nuit et jour dans d'innombrables sanctuaires dédiés à la Vierge « forte comme une armée rangée en bataille ».

E. D.

GUY CHASTEL, *Saint Antoine-Marie Zaccaria*, Librairie Grasset, Paris.

Luther n'est pas un légitime « réformateur ». Alors qu'il s'élève contre l'Eglise du Christ, celle-ci

forte des divines promesses, suscite en son propre sein de plus authentiques « réformateurs ». L'un d'eux, contemporain de Gaétan de Thienne et d'Ignace de Loyola, est le fondateur des Barnabites, Antoine-Marie Zaccaria. M. Guy Chastel nous le fait connaître en une biographie qui est une élégante « lecture spirituelle ». Nous y apprendrons un épisode fort peu connu de la vraie « réforme » catholique ; nous éprouverons quelque honte salutaire de notre tiédeur au contact d'un saint qui fut un ennemi juré de la mollesse de l'âme. Et l'on cueillera au passage plus d'une remarque profitable, celle-ci, par exemple, utile aux pédagogues : « La victoire sur soi-même, je me sens obligé de l'écrire non pas avec ma plume, mais par des faits ».

E. D.

G. GOYAU, *Ozanam*. Collection « Les grands Cœurs », Flammarion, Paris, 12 fr. (argent français).

L'âme de M. Goyau n'est pas sans affinité avec celle d'Ozanam. On pourrait trouver entre leur œuvre et leur psychologie à tous deux de nombreux points de ressemblance. Aussi ne s'étonne-t-on point de sentir une émotion admirative frémissante et contenue animer les pages de ce livre qui cherchent à faire comprendre et aimer le « grand cœur » de celui qui servit l'Eglise, en un temps presque aussi troublé que le nôtre, par la science et par la charité avec un dévouement si généreux et une divination si perspicace.

E. D.

DOM BÈDE CAMM, *Le bienheureux John Roberts*, mis à mort sous Jacques I (1610), traduit de l'anglais. Collection « Pax ». Desclee, de Brouwer, 1930, Paris, 15 fr., argent français.

En ce quatrième centenaire de la Réformation il ne sera pas mauvais de lire ce livre et de s'informer de quelle sanglante façon la reine Elisabeth d'Angleterre et Jacques I^{er} entendaient la tolérance. John Roberts l'apprit dans les cachots et sur le gibet de Tyburn. C'est une existence aux invraisemblables aventures que nous conte Dom Bède Camm. Devenu moine bénédictin en Espagne, John Roberts n'aspirait qu'à rentrer dans son pays pour soutenir de son mieux les catholiques traqués dans Londres et ses environs. Il fut l'un des 136 martyrs béatifiés par S. S. Pie XI, le 15 décembre 1929. A ce moment, les guerres de religion finissaient en France. Mais en Angleterre ceux qui refusaient le serment schismatique au roi et la communion anglicane étaient soumis aux abominables tortures ré-

servées aux criminels de lèse-majesté. Dom Roberts les affronta avec un courage héroïque fleuri d'un incoercible humour. E. D.

M. DUPORTAL, *Tradition et Progrès*. P. Lethielleux, Paris, 3 fr., arg. frang.

La prudence exige que nous ne piétinions pas sur place, car nous devons vivre tournés vers l'avenir, et aussi que nous ne nous jetions pas sur la nouveauté sans en avoir éprouvé la valeur. Vérité bienfaisante, sinon nouvelle, que M^{me} Duportal a rappelée dans un style brillant orné de métaphores dont plusieurs sont neuves. L'avance de l'humanité vers le progrès n'est assuré que quand il ressemble à celui de la fameuse procession d'Andernach, où les fidèles font trois pas en avant, puis deux en arrière. Mais qu'est-ce que le progrès ? Est-ce un mouvement ? Est-ce même une « nouveauté » ? Il aurait été bon de le dire. E. D.

Liturgia, Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques, publiée sous la direction de l'abbé R. Aigrain, Librairie Bloud & Gay, 3 rue Garancière, Paris (1930).

« Les choses saintes, aux saints » ! chante le célébrant à l'élévation de la messe, selon le rite oriental. Etendons le sens du terme : choses saintes, à tout ce qui se rapporte à l'Eucharistie, centre de la liturgie ; rappelons-nous que tous les fidèles peuvent être appelés saints, et cette exclamation liturgique résumera parfaitement l'esprit qui a inspiré ce livre, son objet et le genre de lecteurs qu'il vise.

Des spécialistes en sciences liturgiques ont assumé la tâche d'écrire la plupart des articles de cette encyclopédie, ce qui lui assure une information de bon aloi. Elle s'adjoint pourtant l'épithète d'encyclopédie populaire : ce n'est pas qu'elle soit alimentée de renseignements de seconde main, mais c'est que les auteurs ont voulu s'adresser à l'ensemble du peuple chrétien.

« En partant des principes qu'établit la théologie, on y étudie dans l'ordre les ministres de

la liturgie et les choses dont il se servent, depuis l'église et l'autel jusqu'aux vêtements ou aux vases sacrés, de la chaire ou des fonds baptismaux jusqu'aux missels ou aux antiphonaires : puis les diverses familles liturgiques, en mettant à la place d'honneur qui lui revient la liturgie romaine, et les « fonctions » de la liturgie, messe, office, sacrements, sacramentaux, dans le cadre de l'année liturgique ; enfin les moyens pratiques pour pénétrer notre vie de l'esprit de la liturgie, pour faire notre « éducation liturgique » et celle des autres, non seulement des enfants mais aussi des grandes personnes, qui trop souvent, dans ce domaine, ont beaucoup à apprendre. »

On a consacré deux cents pages aux liturgies non romaines : c'est une heureuse idée, qui nous vaut, à portée de la main, des renseignements jusqu'à ce jour épars çà et là et qui peut coopérer à un rapprochement par une meilleure connaissance mutuelle.

A propos du mode d'efficacité des sacramentaux qui, dans la liturgie, occupent une place volumineuse, on aurait peut-être été bien inspiré de préciser un peu. Les sacramentaux ne deviennent pas efficaces seulement « de par notre constitution psychologique, où le sensible a tant de place » comme le fait entendre une citation espérons-le, incomplète (p. 755), mais aussi (p. 759) « en vertu de leur institution par l'Eglise » qui les a chargés de l'efficacité de sa prière ; il est cependant inexact de dire qu'ils agissent, « dans certains cas, indépendamment des dispositions du sujet » (ib.). Même l'*opus operatum* des sacrements requiert du sujet une disposition minimale, qu'il dépasse du reste largement, tout en lui demeurant proportionné. A fortiori, les sacramentaux.

Cet ouvrage plaira à tous les fidèles qui éprouvent le besoin de mieux connaître cette liturgie dont ils pressentent qu'elle est la vie profonde de l'Eglise. Malgré ses 1100 pages, il n'effraiera personne, puisqu'il est tout indiqué de le lire peu à peu, au fur et à mesure que se déroule l'année liturgique.

L. B.



