

*Leyschen*

**REVUE CATHOLIQUE  
POUR LA SUISSE ROMANDE**



**VIII<sup>me</sup> ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1933**  
**EDITEUR FRAGNIERE FRERES FRIBOURG**

## SOMMAIRE DU N° 2 :

|                                                                         |                                                                                                                  |          |
|-------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| CHARLES JOURNET                                                         | « Les degrés du savoir<br>rationnel » . . . . .                                                                  | 121      |
| EUGÈNE DÉVAUD<br><i>professeur à l'université<br/>de Fribourg</i>       | <i>L'activité dans l'« Ecole<br/>Active »</i> . . . . .                                                          | 162      |
| CARMELLE DOSSE-FAVRE                                                    | <i>L'âme de Rainer-Maria<br/>Rilke</i> . . . . .                                                                 | 179      |
| BENOIT LAVAUD, O.P.<br><i>professeur à l'université<br/>de Fribourg</i> | <i>La notion catholique du<br/>mariage selon<br/>Léon XIII et Pie XI</i>                                         | 193      |
| JEAN-LOUIS FERRERO                                                      | <i>Chronique de Littéra-<br/>ture</i> . . . . .                                                                  | 232      |
| PAUL MONNIER                                                            | Reproduction de la<br>peinture de l'église<br>d'Avusy :<br><i>Saint Charles Borro-<br/>mée et les pestiférés</i> | 121, 184 |
| BIBLIOGRAPHIES                                                          | . . . . .                                                                                                        | 240      |

### Conditions d'abonnement :

Abonnement annuel (Suisse et Etranger) . . . . . Fr. 9.—  
 Prix du numéro . . . . . » 2.50

S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg  
 Compte de chèques: II a 20.      Téléphone : 2.12







# « LES DEGRÉS DU SAVOIR RATIONNEL »

---

Nous avons annoncé ici-même que les études publiées en différents endroits, pendant ces dernières années, par Jacques Maritain prendraient, du fait de leur réunion en un volume, une signification imprévue de plusieurs, et, malgré cela, nous avouons que notre surprise et notre admiration n'ont fait que s'accroître au cours d'une première puis d'une seconde lecture des neuf cents pages de *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Nous nous trouvons non plus en face d'efforts discontinus, de rayons disjoints éclairant les questions les plus débattues et les plus différentes de la vie de l'esprit, mais en présence d'une œuvre ample, forte, cohérente, prodigieuse par la diversité des problèmes qu'elle aborde, mais plus encore par l'unité qui la traverse d'un bout à l'autre : je veux dire d'abord sans doute l'unité du sujet étudié, lequel est, prise à ses différents moments, à ses différents étages, l'activité spirituelle de l'homme, en sorte que ce livre présente comme une philosophie de l'esprit (et, quand il étudie la vie de l'âme traversée par le souffle du Saint-Esprit, comme une théologie ou plutôt, pour nous mettre d'accord avec l'auteur, comme une « philosophie chrétienne » — au sens strict — de l'esprit) ; je veux dire encore l'unité de la flamme spirituelle qui court de la première à la dernière ligne, vive, ailée, ardente, évitant tout ce qui est lourd, commun, inutile et déjà dit, flamme d'une âme brûlée par quelque chose de plus précieux que sa propre substance. Essayons de signaler ici quelques uns des problèmes abordés dans cette enquête sûre et hardie.

## 1. *Introduction.* (pp. I-VII et 1 à 41).

1. Puisque voilà un livre de philosophie, on peut demander à quoi s'applique ce nom de philosophie. En fait il recouvre deux réalités bien distinctes.



D'une part, il signifie le courant mobile d'une pensée préoccupée de se porter sur les aspects nouveaux du vrai que le mouvement du temps fait successivement apparaître. Les découvertes qui en résultent sont notées dans des formulations opposées, inscrites dans des systèmes souvent contraires les uns aux autres. Ainsi conçue la philosophie est une réalité fluente, instable, un devenir. Elle est fondée « non sur le mystère de *ce qui est*, mais sur l'état de la science positive à tel ou tel moment ».

D'autre part, le mot philosophie peut désigner une connaissance assez profonde, assez pénétrante, pour porter sur les racines mêmes du réel. Une telle connaissance offrira de la consistance. Elle sera capable de s'accroître, de s'incorporer, avec des retards plus ou moins grands, les nouvelles découvertes, de leur donner une existence organique. Tel est le thomisme « destiné à actualiser, en progressant lui-même, le progrès de la philosophie ».

2. L'on a dit souvent que le moyen âge n'avait étudié que l'être objectif et que les philosophies postérieures à Descartes et à Kant pouvaient seules fournir une méthode d'investigation de l'être du sujet pensant.

Or, il sera bien difficile de nier que ce qui est étudié dans ce livre, c'est l'activité de l'esprit. Plus difficile encore de nier qu'une telle étude est éclairée par la pure lumière de la métaphysique de saint Thomas.

Qui aurait supposé que *le thomisme aurait tant de choses à dire, et de si nouvelles, dans un tel domaine*? Ce qu'il nous révèle surtout, c'est d'une part que les connaissances de l'esprit, au lieu de s'étaler sur un plan unique, sont hiérarchisées sur des plans différents, en d'autres mots qu'il y a plusieurs « degrés du savoir ». Et c'est, d'autre part, que l'esprit, par un élan profond et naturel, par une « admirable loi d'insatisfaction dans la sécurité même des certitudes acquises » est poussé à s'élever, de l'expérience des sens, à travers des mondes de connaissance hétérogènes et pourtant solidaires jusqu'à la connaissance d'une réalité infinie qu'il demande à posséder en quelque façon.

3. Les *degrés du savoir*, ce seront d'abord les degrés du savoir *rationnel*. Il faut essayer de déterminer le genre de vérité que peuvent capter, chacune à son plan, chacune avec sa méthode, ses moyens d'investigation, son lexique propres, d'abord les connaissances expérimentales, puis la connaissance de l'esprit qui réfléchit sur lui-même, puis la connaissance philosophique de la nature, enfin la connaissance métaphysique. Voilà la première partie, les « régions centrales » du livre qui nous est présenté. Elle relève de la seule raison.

La seconde partie étudie les degrés du savoir *supra-rationnel*. On essaie d'y déterminer à quel plan, ou plutôt dans quelles perspectives différentes se sont placés pour écrire, un saint Thomas d'Aquin, un saint Augustin, un saint Jean de la Croix. De telles études, cela va de soi, ne peuvent être conduites que sous la lumière des données de la foi divine, porte nécessaire pour entrer dans le monde surnaturel. Elles relèvent donc d'abord de la théologie, c'est-à-dire de la science qui s'efforce de tirer au jour le contenu virtuel des principes de foi. Pourtant, ce n'est pas directement avec la préoccupation plutôt déductive du théologien, c'est avec la préoccupation plutôt analytique du philosophe que l'auteur aborde ici ces grands problèmes. Ce qui l'intéresse alors, ce n'est pas principalement d'explicitier le donné révélé (quoiqu'il réussisse à le faire, sur tel point de théologie mystique, aussi magistralement que les meilleurs de nos théologiens); c'est principalement d'explorer la constitution, la structure des réalités qui lui sont données par l'histoire ou l'observation, en les éclairant sans doute, lorsqu'il sait qu'elles enclosent un mystère révélé, par la lumière de la théologie. Cette seconde partie est toute resplendissante des feux de la sagesse du Saint-Esprit: les âmes ferventes y entreront plus facilement et plus avant que les «superbes philosophes».

4. Une première vue de tout l'ouvrage est donnée dans l'étude liminaire qui traite de ce qu'il faut demander à la métaphysique (elle est une science inutile, incomparablement plus nécessaire à l'homme que la science expérimentale, car «à quoi bon gagner le monde et perdre la droiture de la raison»); et de ce qu'il ne faut pas attendre d'elle (c'est une science abstraite qui ne peut nous donner une connaissance de simple regard et qui ne nous livre Dieu que par son reflet dans les choses créées. Il est vain ou dangereux de la forcer: on débouchera dans le panthéisme ou dans la trouble nuit que frôlent les puissances occultes). A ce propos est abordé, entre autres, le problème des *rapports de l'intelligence et de l'amour*: «A vrai dire, en thèse générale, la vie intellectuelle ne se suffit pas chez nous. Il lui faut un complément. Toutes les formes et tous les biens [que la connaissance attire en notre âme...] engendrent en nous des forces de pesanteur, le désir de les rejoindre en leur existence propre et réelle, de les posséder non plus en idée, mais en réalité. L'amour donc surgissant jette l'âme à une union d'ordre réelle que l'intelligence, à elle seule (sauf dans le cas extrême de la vision de Dieu) ne peut pas procurer. Il est fatal, ainsi, — à moins de quelque inhumaine déviation, — que la vie intellectuelle chez nous, finisse par s'avouer indigente, et verse un jour dans



le désir. C'est le problème de Faust. Si la sagesse humaine ne chavire pas en haut, dans l'amour de Dieu, elle déclinera vers Marguerite. Possession mystique du Dieu très saint dans l'éternelle charité, ou possession physique d'une pauvre chair, dans la fugacité du temps, il faut bien finir par là, si sorcier qu'on soit, c'est un choix qu'on n'évite pas. »

## 2. Philosophie et science expérimentale.

(pp. 43 à 136.)

1. Le premier problème que se pose le théoricien des sciences est celui de la *nature de la connaissance scientifique* elle-même. Comment la *loi* scientifique peut-elle être nécessaire alors que la succession des *événements*, singuliers est contingente ?

Faut-il sauver la vérité de la science, conclure à l'universel déterminisme de la nature, et sacrifier la liberté elle-même comme une illusion ? Faut-il au contraire, sauver la réalité de la liberté, nier le déterminisme de la nature, et sacrifier la vérité de la science ? Le problème est tel qu'il a suffi à diviser les philosophes en deux camps. « Il est curieux de remarquer qu'un Fichte, par exemple, a été conduit à sa théorie de la science et aux immenses constructions fragiles de sa métaphysique de la liberté, en grande partie par le désir d'échapper à cet universel déterminisme dont une critique plus rigoureuse aurait suffi à lui montrer qu'il n'est qu'une idée trouble et ne pose qu'un pseudo-problème. On peut faire les mêmes remarques mélancoliques au sujet de la philosophie ne Renouvier, et, plus généralement, de la plupart des systèmes modernes issus du kantisme. »

Pourtant le problème n'est pas insoluble, et le dilemme ne s'impose pas.

Il faut maintenir d'une part que la science est une connaissance incassable énonçant des lois nécessaires — par exemple : la chaleur dilate les solides —, la constance de ces lois venant de ce qu'elles atteignent, avec plus ou moins de rigueur, l'enveloppe observable, le succédané expérimental d'un  $x$  plus secret, non observable, non mesurable, que le philosophe appellera la nature ou l'essence. C'est ainsi qu'est expliquée la constance non seulement des lois primaires portant sur un succédané expérimental du premier degré, mais encore des lois statistiques portant sur un succédané expérimental de second degré : « Pour savoir qu'à tel âge on meurt suivant un tel pourcentage, l'actuaire ne s'appuie que sur la statistique, et sur la loi des grands nombres. Mais derrière cette loi elle-même et derrière la statistique il y a la nature du corps humain, et les natures de toutes les choses



physiques, morales et sociales au milieu desquelles ce corps est placé et dont il subit accidentellement l'action ». La nécessité de la science vient donc de ce qu'elle atteint, dans leurs substituts mesurables et observables, des natures universelles qui lui restent en elles-mêmes cachées.

Et il faut maintenir d'autre part, non seulement la réalité de la liberté humaine, mais encore la contingence de l'univers des choses existantes. Car les nécessités *de droit* décelées par la science sont réalisées en des êtres dont les activités pourraient *de fait* (la nature de ces êtres demeurant sauve) s'entre-croiser de mille manières différentes: que tel solide subisse actuellement l'action du feu, cela n'était exigé ni par la nature du solide, ni par celle du feu. « Toute chose existante a sa nature ou essence, mais la position existentielle des choses n'est pas impliquée dans leur nature, et il y a entre elles des rencontres qui elles-mêmes ne sont pas des natures et dont aucune nature ne portait d'avance, inscrite en soi, l'exigence. La réalité existante est ainsi composée de *nature* et d'*aventure*; c'est pourquoi elle a un sens dans le temps, et en durant constitue une *histoire* irréversible. » Les natures, atteintes sous le voile d'un succédané observable, sont donc objet de science par soi; les événements où elles s'incarnent ne sont objets de science que par accident, dans la mesure où l'intelligence peut atteindre, par le ministère des sens, les existences corruptibles.

2. En scrutant le sens de la division des sciences selon les trois degrés de l'abstraction formelle, science de la nature sensible, science mathématique, science métaphysique (division classique depuis Aristote) et en la rapprochant d'une autre division (qui n'est qu'indiquée dans les principes d'Aristote) entre les sciences de la *constatation* ou sciences inductives, qui atteignent directement des constantes observables sous lesquelles les essences demeurent cachées: « nous savons que la chaleur dilate les métaux, que les ruminants ont le sabot fendu, nous saisissons là, d'une manière aveugle, une nécessité dont nous ne voyons pas la raison », et les sciences de l'*explication* qui atteignent, bien que confusément et imparfaitement, les essences elles-mêmes: nous connaissons l'essence et les propriétés du triangle, de l'être substantiel ou accidentel, etc., l'on peut arriver à dresser un *tableau des sciences* qui est, croyons-nous, l'une des plus suggestives acquisitions qu'ait faites de nos jours la philosophie des sciences. On y voit d'abord comment l'étude de la nature, de l'être sensible, que les anciens ramassaient dans une seule discipline doit se répartir en deux genres de disciplines, d'une part la philosophie de la nature insistant sur l'aspect *être* de l'être

sensible (science de l'explication), d'autre part la science empirique, insistant sur l'aspect *sensible* de l'être sensible (science de la constatation). On y voit surtout comment, du fait que toute science de la constatation tend, par une poussée incoercible, à devenir explicative, les sciences empiriques seront fatalement attirées par l'une des deux grandes sciences de l'explication existantes, la philosophie ou la mathématique. C'est même ce qui explique le drame épistémologique des temps modernes. Pour les anciens, la connaissance empirique était tout entière drainée par la philosophie: il en est résulté, en ce qui concerne la science des phénomènes de la nature une faillite retentissante. Pour les modernes, la connaissance empirique est tout entière attirée vers la science mathématique: il en est résulté en physique de brillantes réussites préluant certainement à d'autres réussites plus brillantes encore. Mais comme la biologie et la psychologie expérimentale ne se laissent pas aussi aisément mathématiser que la physique il se pourrait que la tentative des modernes vint buter contre ces deux sciences. Sans même parler des sciences morales.

3. Parce que les grandes métaphysiques modernes, celles de Descartes, Spinoza, Kant, ou Bergson sont fondées sur l'état de la science positive à tel moment du temps, les philosophes modernes sont bien souvent portés à conclure que la ruine de la science aristotélicienne devait entraîner la ruine de la philosophie aristotélicienne. Voilà donc une occasion d'approfondir la nature des *rapports de la science et de la philosophie*.

L'explication philosophique et l'explication scientifique sont foncièrement distinctes, elles ne se recouvrent pas. Quand le philosophe remonte la série causale: mouvement de la plume sur le papier, main, imagination, volonté, intelligence, Premier Agent, une telle série ne s'oppose en rien, ni n'aide en rien à la détermination des modifications vasomotrices ou des associations d'images en jeu pendant qu'on écrit. « Jamais une explication d'ordre scientifique ne pourra déplacer ou remplacer une explication d'ordre philosophique, et réciproquement ».

Cependant, nous n'allons pas dire que ces deux sortes d'explication soient sans rapports. D'une part, en effet, on pourrait relever la part importante de philosophie admise par tout savant non seulement du fait qu'il est un homme, mais dans l'exercice même de sa science, par exemple sa croyance à la réalité du monde sensible, à l'intelligibilité du réel, son opinion sur la nature de sa science, etc. D'autre part, pour ce qui est de la philosophie, il faut affirmer sa dépendance *matérielle* à l'égard des sciences qui lui fournissent des faits nouveaux (par exemple les décou-



vertes modernes sur la structure de la cellule-œuf), et qu'elle devra connaître quand elle entreprendra, comme c'est sa tâche, de les hiérarchiser.

Mais il faut affirmer l'indépendance *formelle* de la philosophie à l'égard des sciences. « Jamais la science, avec ses moyens propres ne pourra suffire à trancher adéquatement une question philosophique, car ces questions dépendent de principes et d'une lumière qui ne sont pas à la portée de la science. »

Pourtant, malgré la clarté de ces explications, toutes les difficultés ne sont pas levées. La philosophie ou bien est construite en l'air, ou bien part des faits. Sera-ce des faits non critiqués de sens commun ? sera-ce des faits admis par la science ancienne ? ou par la science moderne ? sera-ce une autre sorte de faits ? Il importe donc de définir d'une part *ce qu'on entend par fait*, et d'autre part à quels titres différents les faits paraissent en science et en philosophie. Analyse toute nouvelle ou qui, du moins, n'a nulle part été poussée aussi avant qu'elle l'est dans ce livre.

Il serait bien inexact d'opposer le *fait* et la *théorie* comme on oppose le *sens* et l'*intelligence*. L'intelligence avec toutes ses ressources intervient dans la connaissance des faits comme dans l'élaboration des théories : là, pour s'employer à formuler ce qui est fourni par l'intuition du sens, ici pour s'employer à découvrir des lois, des raisons explicatives. En conséquence, tout fait est saisi sous une certaine lumière intellectuelle. Les faits n'apparaissent pas au même niveau, ils sont hiérarchisés : il y a des faits de sens commun (le feu brûle) ; des faits scientifiques immédiatement livrés par l'observation savante (et qui supposent un certain nombre de propositions théoriques déjà admises concernant la chose à mesurer, les moyens de la mesurer, les appareils qu'il a fallu construire à cet effet) ; des faits scientifiques établis médiatement (ils résultent soit de la rencontre d'une donnée de constatation avec un réseau théorique préalablement construit : la terre tourne autour du soleil ; soit de l'explication elle-même quand elle s'avère comme la seule possible : l'existence des atomes) ; des faits mathématiques (l'existence de fonctions continues sans dérivées) ; des faits logiques (en toute proposition négative le prédicat est pris universellement), des faits philosophiques.

Les faits propres, sur lesquels s'appuie la philosophie ne sont pas des faits scientifiques, c'est-à-dire des faits plus ou moins difficiles à constater et qui, à mesure que la science progresse deviennent de plus en plus des points d'incidence du réel avec les constructions préalablement établies par la raison. Ce ne sont pas non plus des faits de l'expérience vulgaire. Ce sont



des faits absolument généraux et absolument premiers, jugés et critiqués à la lumière même de la philosophie qui reste capable de défendre, dans ce domaine, la valeur de la perception sensible elle-même. Tels sont des faits comme l'existence de la substance, du devenir, de la multiplicité, de la connaissance, du désir, etc. C'est de ces faits que part la philosophie de la nature : elle en abstrait les essences qu'elle s'applique à scruter, et elle revient sur eux pour vérifier ses conclusions. C'est aussi de ces faits que part la métaphysique : elle y trouve une réalisation inférieure, analogique, des essences supra-sensibles qu'elle s'applique à scruter, et elle n'a pas à revenir sur eux pour y vérifier ses conclusions. Ainsi donc, les faits sensibles où la philosophie trouve son point de départ (mais non pas son objet propre à savoir les essences sensibles ou suprasensibles) échappent aux incertitudes et aux fluctuations tant des faits vulgaires que des faits scientifiques. L'astronomie et la physique aristotéliennes pourront crouler la philosophie aristotélicienne, réduite à la pureté de son essence, subsistera.

Pour tout dire à la fois, « *du côté du sujet humain* on doit reconnaître qu'une trop grande confiance dans l'intelligibilité des choses et dans les procédés de la raison, en un domaine qui n'est justement pas celui de la philosophie, mais de l'expérience, et où les essences ne nous sont pas découvertes, a eu sa part (et peut-être une part prépondérante) dans les erreurs de la science antique. A ce point de vue, nous irions volontiers très loin, nous sommes persuadé que d'un côté la science moderne a rendu à la philosophie le service immense de la délivrer du souci étranger, qui l'a opprimée si longtemps, d'expliquer les phénomènes, et que, d'un autre côté, si la perte ou la *baisse* de l'esprit métaphysique est un dommage incalculable pour l'ordre général de l'intelligence et des choses humaines, il arrive que la *prédominance* de l'esprit métaphysique, quand elle n'est pas accompagnée de rectifications critiques exceptionnellement vigoureuses, nuit par accident aux intérêts particuliers de la recherche expérimentale. Et cet accident coûte cher, car la recherche expérimentale, et le moindre avancement dans la moindre vérité de fait, est aussi chose de l'esprit, et l'esprit ne tolère pas d'empêchement. Mais *du côté de l'objet*, il n'y a aucun lien nécessaire entre la mécanique, la physique, l'astronomie anciennes et la métaphysique ou la philosophie naturelle de la tradition scolastique. Tout l'édifice de la *science expérimentale* des anciens a pu s'écrouler, cette immense ruine a pu apparaître aux esprits pressés comme la ruine de tout ce que les anciens avaient pensé, en réalité leur *métaphysique* et leur *philosophie*

de la nature, dans leurs principes essentiels, tels qu'on peut les dégager de la synthèse thomiste, n'ont pas été plus touchées que l'âme spirituelle n'est altérée lorsque le corps se dissout. »

4. Mais « la position d'une âme sans corps est assez inconfortable ici-bas, la prison du corps a du bon ». Il faut travailler maintenant à rétablir les relations organiques, rompues pendant trois siècles entre la philosophie et la vie des sciences. Comment concevoir ces relations ? Question délicate, tranchée ici d'une manière nette et hardie, à laquelle pourtant nous ne voyons rien à objecter.

On admet une *discontinuité foncière*, malgré des rapports incontestables et nécessaires, entre d'une part le savoir *physico-mathématique*, élaboré tout entier en fonction du *mesurable* (une théorie étant vraie quand « le système cohérent et le plus ample possible de symboles mathématiques et d'entités explicatives qu'elle aura organisé coïncidera par toutes ses conclusions numériques avec les mesures réellement effectuées par nous, sans qu'il soit nullement nécessaire qu'une réalité physique, une certaine nature ou loi ontologique dans le monde des corps, corresponde *déterminément* à chacun des symboles et des êtres mathématiques en question »), et d'autre part le savoir *philosophique*, élaboré tout entier en fonction des *natures* et des *essences*. D'où il s'ensuit, par exemple, que nous pouvons « admirer les conceptions introduites par Einstein en tant qu'elles constituent une puissante synthèse physico-mathématique, et les réprouver si on prétendait leur donner une signification proprement philosophique ». Sans doute « il y a peut être quelque mélancolie à constater ainsi que l'image de l'univers, ou plus exactement les images ou ombres d'images plus ou moins discordantes entre elles auxquelles parvient en dernière analyse l'effort explicatif des théories physiques ne sauraient être, comme on l'a cru trop longtemps, le prolongement naturel des explications ontologiques fournies par la philosophie. Mais c'est là pour cette dernière une excellente purification ».

Mais on admet une *certaine continuité* entre, d'une part, le savoir *philosophique* et, d'autre part, le savoir de type *biologique* et *psychologique*. Car quels que puissent être ici les progrès de l'explication par recours à la physico-chimie et à la mathématisation, il reste que ces sciences sont dominées par la présence d'« irrationnels » spécifiques qu'elles décrivent comme du dehors, et dont la nature intime est pénétrée par la philosophie. Disons ici, pour prolonger ces dernières vues, qu'il y aurait à notre avis un urgent besoin de refondre le vocabulaire

freudien, tout entier conçu en fonction du plus grossier des monismes psychologiques, pour le mettre dans une certaine continuité avec les données d'une exacte psychologie.

5. On peut conclure de toutes ces réflexions que si les métaphysiques modernes ont oppressé les sciences par des préjugés systématiques (mécanisme, monisme, parallélisme psychophysique, évolutionnisme universel, etc.), la philosophie thomiste n'a pour conséquence nécessaire aucune déformation systématique, despotiquement imposée à l'expérience. Elle nous révèle en outre que l'être loin d'être épuisé par la réalité sensible, objet de science expérimentale la déborde pour devenir l'objet d'une science supra-expérimentale: « Le savoir ordonné à un tel univers d'intelligibilité est de soi le plus certain, encore que nous y accédions difficilement; car nous sommes une race ingrate et médiocre qui ne demande qu'à manquer le plus haut de ce qu'elle pourrait, et qui d'elle-même, même quand des dons supérieurs ont fortifié ses yeux, aura toujours une préférence pour la nuit ».

### *3. Le réalisme critique, ou la réponse au problème de la relation entre la pensée et le réel*

(pp. 137 à 264).

Nous voici au nœud de l'ouvrage. Il faut traiter directement de la noétique, en d'autres termes de la philosophie de la pensée. La pensée peut-elle atteindre le réel ? ou n'atteint-elle que ses propres constructions, ou propres idées ? S'il fallait répondre oui à la seconde question, l'idéalisme aurait gain de cause; c'en serait fait de la philosophie de la nature et de la métaphysique, c'est-à-dire des deux degrés du savoir philosophique que nous essaierons ultérieurement de caractériser. Trois questions principales sont ici abordées: Peut-on justifier la valeur objective de la connaissance ? Qu'atteignons-nous par la connaissance ? Quel est le mystère de la connaissance ?

1. *Peut-on justifier la valeur objective de la connaissance ?* — Le mouvement naturel de la pensée étant de se porter vers le réel, il s'ensuit que plus une pensée sera vigoureuse, plus elle s'y portera spontanément. C'est le fait d'une philosophie comme celle d'Aristote et de saint Thomas, qu'on peut donc appeler un « réalisme »: non pas, remarque M. Gilson un réalisme naïf, mais un réalisme méthodique.



Lorsque, abandonnant cette pente qui le portait vers le réel, l'esprit a voulu revenir sur lui-même et réfléchir critique-ment sur la valeur de sa connaissance, il a commencé par estimer que ce qu'il y avait de plus immédiatement certain pour lui, c'était qu'il pensait. C'est donc à partir de cette première donnée, à savoir la pensée, ou l'idée (d'où le nom d'« idéalisme ») qu'il a essayé de rejoindre l'univers, de jeter, au moyen du principe de causalité, un pont de la pensée aux choses. Or, cette démarche, entreprise pourtant par le philosophe de génie que fut Descartes, a abouti à un échec retentissant. On n'a jamais pu, par cette voie, rejoindre le réel.

En sorte que, suivant M. Gilson, il y aurait à choisir entre deux attitudes philosophiques : celle de l'esprit se portant, suivant la pente de sa nature, vers le réel : voilà le réalisme, qui réussit ; ou celle de la réflexion critique de l'esprit sur lui-même : voilà l'idéalisme, qui échoue.

Nous refusons pourtant de choisir. Et notre raison principale, c'est que, s'il est vrai que, de son premier mouvement, l'esprit se porte au réel, il peut, par un second mouvement revenir réflexivement sur sa connaissance. A la différence de l'œil qui voit mais sans se voir, l'esprit peut connaître et ensuite se connaître : il est ainsi en quelque sorte transparent à lui-même. En conséquence, une philosophie complète sera à la fois réaliste et réflexive (ou critique), d'où le nom de « réalisme critique » qu'il faut, du point de vue noétique, réserver au thomisme.

Ce pouvoir de réflexion de l'esprit sur lui-même, les anciens l'ont souvent affirmé, et ils en ont eux-mêmes usé, sans prétendre jamais, néanmoins, en épuiser les ressources. L'idéalisme en a nettement abusé. Il reste que l'idéalisme a forcé l'intelligence philosophique de notre époque « à entrer décidément dans une phase de réflexivité, qui comme telle, et quelle qu'en ait été la rançon, contribue à manifester davantage la spiritualité de la raison ». Serons-nous sûrs cependant, en voulant recueillir la leçon de l'idéalisme, et en entrant dans la voie de la réflexivité, de ne point finir, après tant d'autres philosophes aussi bien doués que bien intentionnés, par nous laisser prendre aux pièges de l'idéalisme ? Oui, si nous n'oublions pas que la nature de notre tâche est, par une activité réflexive et donc seconde, de contrôler l'activité directe et première portant l'esprit vers le réel.

La différence entre le « réalisme critique » et l'idéalisme portera sur trois points essentiels.

a) *Doute réel et doute hypothétique.* — La critique doit commencer par une mise en question de la valeur objective de la connaissance. Mais cette mise en question peut se faire de deux manières. Supposons, en effet, que je commence par nier la valeur objective de la connaissance, par prétendre que l'« impossible » est « possible ».

Je peux dire: Accordons *définitivement* cette supposition sans la discuter (voilà le doute « réel », le doute « vécu »). Il reste du moins que je connais ma connaissance. A partir d'elle je pourrai essayer de deviner s'il y a un réel, et essayer de le reconstituer. Telle est la façon dont le problème se pose pour l'idéalisme.

Mais je peux dire: Accordons *provisoirement* cette supposition (voilà le doute « hypothétique », le doute « représenté »). Qu'en résultera-t-il ? J'affirmerais alors la valeur objective certaine de la pensée lorsqu'elle se prononce contre sa valeur objective certaine. Me voilà dans un cercle. Donc la supposition initiale était absurde. Telle est la façon dont le problème se pose pour le réalisme critique.

b) *Critique et philosophie.* — La critique est un retour de l'esprit sur son activité pour la juger, la critiquer.

Pour l'idéalisme, la philosophie ne peut commencer que *par* la critique, c'est-à-dire par la démarche, par laquelle nous connaissons notre connaissance. Tout ce qui précède était réalisme naïf. Pour le réalisme critique, la philosophie *précède* nécessairement la critique. Tout savoir critique suppose un savoir direct. Et M. Gilson a raison d'écrire: « Ce qu'il faut, c'est qu'au lieu d'être une condition de l'ontologie, l'épistémologie croisse en elle et avec elle, étant à la fois explicative et expliquée, la soutenant et soutenue par elle, comme se soutiennent mutuellement les parties d'une philosophie vraie ».

c) *Le point de départ de la critique.* — Il sera différent pour l'idéalisme et pour le réalisme critique.

Pour l'idéalisme, le point de départ de la critique (qui est aussi le point de départ de la philosophie), c'est l'acte par lequel je connais ma pensée considérée comme *séparée* de ses attaches problématiques au réel.

Pour le réalisme critique, le point de départ de la critique, c'est l'acte par lequel je connais une pensée *vivante, concrète*, allant de moi qui connais au réel connu, et chargée par conséquent de richesses implicites, où l'analyse discernera plusieurs éléments, dont en particulier les deux suivants:

1° D'abord, une première « appréhension » intellectuelle de l'être (« ceci est »): l'être, en tant qu'incarné dans le sensible,

est en effet l'objet propre et immédiat de l'intelligence, comme le son et la couleur sont les objets propres immédiats de l'ouïe et de la vue. Cette première appréhension est suivie immédiatement d'un « jugement » implicite: « L'être ne peut pas, à la fois, être ce qu'il est, et ne pas l'être ». Voilà la première évidence qui apparaît à l'intelligence dans l'acte *premier et direct* qui d'un coup la fait déboucher sur le réel. Nier cette évidence, ou simplement nier qu'elle soit la première des évidences intellectuelles, ce serait concéder d'avance que tout ce qui, ultérieurement, apparaîtra évident, peut aussi bien être « ce qu'il est » que ne pas l'être. Il faut remarquer ici que « bien que ce soit comme incarné dans l'exemple de quelque existence sensible que l'intelligence saisit d'abord le principe d'identité, de soi ce principe porte sur toute l'étendue de l'être, et avant tout sur l'ordre des essences, sur le *réel possible* ». Le premier objet de l'intelligence est donc le réel extramental *possible*, l'« être intelligible », lequel fait abstraction de l'existence actuelle ou de la non-existence actuelle: qu'on pense, par exemple, aux nécessités géométriques incluses dans la définition du cercle ou du triangle, qui mesurent du dehors les démarches de notre intelligence, abstraction faite de leur existence actuelle. Le premier objet de l'intelligence n'est donc pas le réel extramental *actuel*.

2<sup>o</sup> L'acte tout premier et direct de l'intelligence débouche donc sur le réel possible. Or, cet acte qui débouche sur un *objet réel possible*, part d'un *sujet réel existant*. Il porte donc en lui une charge existentielle à laquelle il ne prend pas garde. Mais, par un acte second et réflexe, l'intelligence pourra revenir sur son acte direct. C'est alors qu'elle prendra conscience explicitement de la charge existentielle dont il était gros. Elle percevra expressément, mais dans un acte réflexe, *la réalité existentielle du moi*.

En quelques mots d'une lucidité parfaite, Jacques Maritain a su débrouiller ces matières difficiles qui, depuis quelques années ont fait, du côté des penseurs catholiques, ballottés entre l'*objet* et le *sujet*, entre le « *primum objectum intellectus est ens* » de saint Thomas, et le « *cogito, ergo sum* » de Descartes, l'objet d'études plus ou moins heureuses. « L'intelligence embrasse là (dans son acte direct) tout à la fois, dans sa sphère propre, du réel *possible* et du réel *actuel* [...]. L'*être intelligible* et le *moi* lui sont donnés ensemble et du premier coup, mais l'*être* au premier plan et sur le devant de la scène, le *moi* à l'arrière-plan et comme dans la coulisse. C'est seulement avec le mouvement second de l'esprit, dans l'intuition réflexe qui



sert de point de départ à la critique, qu'il passe lui-même au premier plan. »

2. *Qu'atteignons-nous par la connaissance?* — Selon le réalisme critique, qui s'oppose essentiellement à l'idéalisme, la vérité est une correspondance de l'esprit aux choses. Ce très simple énoncé soulève trois grandes questions: Comment entendre cette *correspondance* de l'esprit aux choses par quoi se définit la vérité? Quels rapports la chose, considérée comme *objet* connu, soutient-elle avec la chose considérée comme *chose* ou réalité de la nature? Enfin quels sont les motifs qui portent secrètement l'idéalisme à méconnaître le vrai rapport de l'objet à la chose?

a) Comment entendre la *correspondance* de l'esprit aux choses par quoi se définit la vérité?

Commençons par scandaliser le sens commun. S'il dit: l'esprit vrai est conforme aux choses, opposons-lui que l'esprit n'est donc pas vrai quand il pense par exemple à la chaleur ou au fer, ou quand il juge que la chaleur dilate le fer, car dans l'esprit, *la chaleur et le fer* sont des abstractions, et dans les choses, ce qui existe ce n'est pas *la chaleur ou le fer*, c'est *telle* chaleur concrète, *tel* morceau de fer. Aurons-nous réussi à humilier le sens commun? Alors nous viendrons aussitôt à son secours, car il a raison, bien qu'il ne sache comment. Nous lui expliquerons que *la conformité de l'esprit aux choses par quoi se définit la vérité, est une conformité vivante, spirituelle qui n'a rien à voir avec la conformité que nous rencontrons autour de nous*, par exemple avec une copie ou un tableau. Elle est faite de *disparité* puisque les choses existent dans la nature sous un mode concret, et existent dans l'esprit sous un mode abstrait; et elle est faite ne disons pas de similitude, ce n'est pas assez, disons d'*identité*, car la même nature, quant à ses traits spécifiques ou du moins génériques, se retrouve identiquement dans la nature pour y exister et dans l'esprit pour y être perçue: le cercle est identiquement ce qu'il est comme cercle, avec toutes ses propriétés géométriques dans la roue et dans mon esprit. Quand l'intelligence transporte les choses en elles, par la simple appréhension, pour les percevoir, elles perdent sans doute leurs premières conditions d'existence mais leur nature intelligible demeure non seulement semblable, elle reste identique. En sorte que, de soi, l'esprit ne se trompe jamais dans la simple appréhension. L'erreur ne commence que lorsque l'esprit construit ensemble plusieurs concepts qui sont incompatibles dans le réel, par exemple lorsqu'il juge que « le soleil » est « obscur ». Et l'esprit est vrai quand il identifie en

lui ce qui est identifié dans le réel, lorsqu'il juge, par exemple, que « le soleil » est « brillant ».

Mais comment saurons-nous si nous sommes dans le vrai ou dans l'erreur ? Nous n'avons en chaque cas, d'autre moyen de le savoir que d'étayer de proche en proche notre affirmation jusqu'à la fonder en fin de compte d'une part sur une donnée immédiate des sens, d'autre part sur les premiers principes intelligibles dont il est impossible de nier la valeur. C'est ce qui s'appelle « la résolution de la pensée dans les assertions immédiates de l'expérience sensible et dans les premiers principes de l'intelligence ».

b) En essayant d'expliquer la manière absolument originale dont l'esprit se *conforme* aux choses, nous avons dû reconnaître qu'une même essence peut se trouver d'une part dans la nature, pour y exister: voilà la chose en tant que *chose*; d'autre part dans l'esprit, pour y être objet de connaissance: voilà la chose en tant qu'*objet*. Quels sont plus précisément, quand il s'agit de la connaissance intellectuelle, les rapports de l'*objet* à la *chose* ? C'est le grand débat entre l'idéalisme et nous.

1<sup>o</sup> Positions idéalistes. — « La tragédie de la noétique moderne a commencé lorsque les socialistes de la décadence, et Descartes à leur suite, ont séparé l'*objet* de la *chose* ». L'idéalisme affirme que les objets connus par l'esprit sont présents à l'intérieur même de l'esprit. Il a raison. Mais il affirme que ces objets s'offrent d'abord comme n'entretenant aucun rapport avec les choses, comme *séparés* des choses, comme de *purs* objets, c'est-à-dire comme des objets exempts de tout lien avec les choses. Voilà l'erreur essentielle de l'idéalisme. Cette erreur est inhérente en effet à toutes les formes de l'idéalisme, et même à certaines philosophies qui, voulant réagir contre l'idéalisme, ne se sont pas suffisamment affranchies de son présupposé fondamental. Que l'on estime avec Descartes que les purs objets couvrent des choses qui leur ressemblent, avec Berkeley qu'ils ne couvrent rien, avec Kant qu'ils couvrent des choses qui nous restent inconnaissables, avec les phénoménologues qu'ils autorisent à mettre le réel extramental « entre parenthèses », c'est partout le pré-supposé idéaliste.

Or, ce présupposé est insoutenable. La notion d'objet *séparé*, de *pur* objet, peut bien être, comme la notion de cercle-carré, une notion *imaginaire*, un être de raison (et encore, ce dont les idéalistes ne semblent pas se douter, nous ne pouvons la construire comme « être de raison » que parce que nous connaissons de l'être qui n'est pas de raison et à l'image duquel nous construisons l'être de raison — l'être de raison suppose l'être réel, un peu

comme les hallucinations supposent des perceptions), mais c'est une notion proprement *impensable et absurbe*, un « pur objet » étant à la fois « objet » c'est-à-dire chose pensée, et « pur » c'est-à-dire pas une chose. Il est si vrai qu'on n'échappe pas à l'objet-chose, que si l'objet n'est pas un aspect d'une *chose* connue, « alors, il faudra qu'il devienne un aspect de la *chose* connaissante : les grandes doctrines idéalistes ont tout fait pour échapper à cette alternative, et elles ont échoué ».

2<sup>o</sup> Positions thomistes. — Il est exact que l'objet est une nature en tant que portée à l'intérieur de l'esprit. Les conditions d'existence de cette nature ne sont pas les mêmes dans l'esprit et au dehors, mais la nature reste, ici et là, identique à elle-même. Il s'ensuit que l'objet n'est pas réellement distinct de la chose. Il est la chose, précisément en tant qu'elle est connue. Et comme il y a moins de richesse dans le connu que dans le connaissable, disons que l'objet c'est la chose qui, transportée en nous, est déjà connue et perçue ; par opposition à la chose qui, existant au dehors, est encore ultérieurement connaissable et percevable. L'objet est ainsi débordé par la chose, mais tout ce qu'il est se trouve dans la chose : « L'objet ne fait qu'un avec la chose et n'en diffère que d'une distinction virtuelle ou de raison ; mais loin d'épuiser toute l'intelligibilité de la chose, il n'est que telle ou telle des déterminations intelligibles distinguables en elle » (p. 780). L'intelligence, dès son premier acte, débouche donc sur le réel extramental porté, mais seulement quant à ses conditions d'existence, à l'intérieur d'elle-même.

Quel est le réel extramental qui est l'objet direct<sup>1</sup> de l'esprit ? C'est le *réel possible*.

L'être se divise en effet en « être réel » et « être de raison », l'être réel étant du réel « actuel » ou du réel « possible ».

Il est inexact de diviser l'être, comme font cependant les modernes, en être actuel et être de raison. On méconnaît alors un domaine immense, celui de l'être qui *peut exister*, et qui n'est réductible ni à l'être *actuellement* existant, ni à l'être de raison lequel ne *peut pas* exister.

En conséquence, le premier problème critique est celui de l'*être extramental simplement possible*, problème qui relève de la critique de la connaissance intellectuelle. (Le second problème critique sera celui de l'*existence du monde extérieur*, qui relèvera de la critique de la sensation).

<sup>1</sup> Nous disons *direct*, car par un concept *réflexe* l'intelligence connaît le singulier existant actuellement.



Oui ou non, l'intelligence atteint-elle, dès sa première démarche, l'être extramental possible ?

Pour répondre, il « suffit à chacun de se consulter soi-même et d'expérimenter en soi l'impossibilité absolue où se trouve l'intelligence de penser le principe d'identité sans poser de l'être extramental (au moins possible) dont ce premier de tous les axiomes exprime le comportement. Un objet premier qui est l'être extramental intelligible sans lequel rien n'est intelligible, voilà l'irrécusable donnée de fait qui s'impose à l'intelligence au sein de la réflexion où elle prend conscience de son mouvement vers son objet ».

La même évidence résulte de l'analyse du jugement. « Qu'est-ce que le jugement, sinon un acte par lequel l'esprit déclare identiques *dans la chose* ou hors de l'esprit un prédicat et un sujet qui diffèrent *quant à la notion*, ou dans leur existence intramentale ? » Cette chose dans laquelle s'identifient le prédicat et le sujet sera, remarquons-le, ou bien l'existence *actuelle*, si je dis Bernard Shaw est un auteur dramatique, ou bien l'existence simplement *possible*, si je dis le tout est plus grand que sa partie.

Et même l'analyse de la connaissance sensible manifeste cette vérité. Il est exact en un sens, sans doute, de dire avec Pascal qu'« on n'aime jamais personne, mais seulement des qualités » ; mais il est encore beaucoup plus exact de dire en un autre sens « qu'un chien ne connaît pas seulement des variables visuelles, auditives, etc., associées d'une certaine façon, il connaît son maître » et de dire avec saint Thomas que si la brebis fuit le loup « ce n'est pas que l'*objet* coloré, alors perçu par elle, a blessé sa rétine, c'est qu'elle a perçu en lui son ennemi de nature ». Cela suppose que les sens externes eux-mêmes, livrent à l'animal, outre leur objet propre, et sans doute à l'état tout implicite, une *chose* dont l'*objet* propre du sens n'est qu'un aspect. Et cette chose, dont la perception sensible est riche sans pouvoir cependant la reconnaître, l'intelligence la découvre et l'avoue lorsqu'elle porte ce qu'on appelle un jugement d'existence : Pierre est malade.

C'est donc bien l'être extramental soit possible ou actuel, qui est atteint par l'esprit.

c) Les raisons profondes et secrètes pour lesquelles l'idéalisme méconnaît le vrai rapport de l'objet à la chose.

1° L'esprit débute-t-il par un acte de connaissance de l'être des choses, ou par un acte de connaissance de la connaissance ?

Le réalisme, conformément à l'impulsion incœrcible de la nature, choisit la première position. L'idéalisme, essayant de faire violence à cette impulsion, choisit la seconde position.

A qui la réflexion critique viendra-t-elle donner raison ?

Elle constate que l'intuition directe précède l'intuition réflexive ; que la première pensée que je surprends en moi porte sur l'être dont elle voit qu'il ne peut pas, à la fois, être ce qu'il est et ne pas l'être ; qu'il est impossible et contradictoire non pas sans doute d'imaginer mais de concevoir une première pensée qui serait pensée pure, pensée à vide, une vraie pensée qui ne penserait rien ; qu'on ne peut soutenir une telle position que par une inconsciente mais constante tricherie.

L'intelligence humaine est donc mise en demeure de choisir soit de se conformer, critiquement cette fois-ci et en pleine connaissance de cause, au mouvement qui la porte au réel ; soit de se révolter contre ce mouvement en se refusant au réel.

2<sup>o</sup> C'est ici que se pose une question nouvelle. Comment l'idéalisme est-il possible ? D'où vient qu'une tendance contre nature porte l'intelligence humaine à se refuser au réel ?

Et voici la réponse. L'idéalisme a compris que l'intelligence est plus noble que l'univers. Et c'est pourquoi il répugne invinciblement à soumettre l'intelligence aux choses.

Or, sans doute, l'idéalisme voit juste quand il affirme la noblesse de l'intelligence. Mais il y a deux points qu'il ne remarque pas. Le premier, c'est que l'univers est plein de l'intelligibilité déposée en lui par le Créateur, et qu'en se faisant mesurer par l'univers, c'est par quelque chose de plus noble que lui, c'est par la vérité divine qu'il renferme, que notre intelligence se fait mesurer. Le second point, c'est qu'une intelligence qui n'est qu'*humaine* a beaucoup à apprendre d'une intelligence qui est *divine*, et qu'on n'apprend qu'en se soumettant. « C'est le mystère de la création qui peut seul apaiser les scrupules de l'idéalisme. Et c'est l'ascèse propre à une intelligence créée que l'idéalisme refuse. »

D'où cette accusation terrible, qui peut passer peut-être par dessus la tête de « philosophes idéalistes » n'ayant pas pleinement perçu la signification du système qu'ils ont adopté, mais qui atteint l'idéalisme lui-même en plein cœur :

Si, dès le départ, on récuse avec tant de soin les choses et leur consistance extramentale, régulatrice de notre pensée, c'est qu'avant tout on veut, par un instinct secret d'autant plus impérieux qu'il demeure inavoué, n'avoir pas à se trouver finalement en face d'une suprême réalité transcendante, d'un abîme de personnalité devant lequel tout cœur est à découvert et que notre pensée doit adorer. Les bastions et les forteresses de la philosophie idéaliste apparaissent ainsi comme de grands ouvrages de protection contre la personnalité divine. Rien de plus significatif que ces vastes travaux. Il suffit qu'il y ait des choses pour que Dieu soit inévitable. Accordons à un brin de mousse, à la moindre fourmi leur valeur de réalité ontologique, nous ne pouvons plus échapper à l'effrayante main qui nous a faits.



Puis une page, qui est peut-être la plus diaphane et la plus aérienne de tout ce livre, dans laquelle le témoignage du langage commun est invoqué pour défendre contre l'idéalisme le mystère des choses et de leur Auteur, le mystère d'abord du « moi », du « je » humain, puis le mystère des plus humbles d'entre les êtres de la nature, enfin le mystère de Dieu, connu par le philosophe réaliste comme une troisième personne, celle dont parlent, à leur manière, les êtres de la nature, et connu plus ineffablement par le mystique comme une seconde personne avec qui s'engage le dialogue :

Les définitions des plus humbles grammaires revêtent ici une signification singulièrement forte. « La première personne est celle qui parle. » C'est ce que nous appelons le sujet cis-objectif [le sujet connaissant] qui est ainsi désigné. Il dit *je*, — non pas certes au sens du *je pur*, dépouillé de toute subjectivité entitative [de toute réalité substantielle], de Husserl, — mais parce qu'une profondeur ontologique ou métalogue, mystérieuse, univers à soi-même, et centre de liberté, se connaît dans ce *je*.

A l'entour c'est une immense multitude de sujets trans-objectifs [de choses], qui sont désignés par la seconde personne, celle « à qui l'on parle » et qui nous parle, centres mystérieux chacun, riches aussi d'une certaine profondeur ontologique ou métalogue, et qui, dans cette relation de *je à toi* veulent être traités avec respect, et avec amour. Toi source, toi poisson, toi passereau ; que la charité vienne surnaturellement parfaire notre faible aperception philosophique des rapports entre les êtres, et saint François parlera à sa sœur l'eau, à ses frères l'oiseau et le poisson : il n'est pas d'attitude d'une plus profonde vérité métaphysique, est elle et essentiellement réaliste. Il n'y aurait évidemment pour M. Brunschvicg aucun sens à interpellier un oiseau.

Et toutes ces choses que « je » tutoie, que me disent-elles ? « La troisième personne est celle de qui l'on parle. » Il est sur toutes les lèvres, c'est de lui que toutes choses parlent. Et tant que je ne l'ai pas connu par moi-même, je n'entends que la voix des créatures s'entretenant de lui ; mais quand je le connais par moi-même, — sans autre intermédiaire que la lumière et les énoncés de la foi, — alors c'est *toi*, plus caché encore et plus mystérieux et plus libre que toute chose créable et toute personne créable, c'est toi que j'entends.

Le mystère de Dieu ou l'absurdité de l'idéalisme. Tout philosophe doit choisir. Déjà même il est embarqué.

3. *Le mystère de la connaissance.* — A la différence des autres êtres, l'être qui connaît n'est pas limité à son être propre ; il peut posséder en plus, en le transportant à l'intérieur de lui-même, l'être des choses qui l'entourent. Il est lui-même, et il est, en même temps, les autres choses. La connaissance est ainsi comme un scandale pour le principe d'identité. Scandale qui ne peut être qu'apparent et qu'il faudra dissiper. Or, la seule manière de le lever, c'est de distinguer l'être *entitatif* et l'être *intentionnel* : le connaissant est lui-même *entitivement*, il est les autres choses *intentionnellement*, *spirituellement*.

1° Le mystère de la connaissance *intellectuelle*. — S'agit-il de la connaissance intellectuelle, il faut confesser qu'une chose,



tout en restant identique quant à son essence, abandonne le mode d'être « entitatif » qu'elle a dans la nature, pour être portée, sous un mode « intentionnel » à l'intérieur de l'esprit.

Mais de quelle manière se trouvera-t-elle dans l'esprit ? Car l'esprit n'est pas un appareil enregistreur. Il vit. Sa vie c'est connaître. Comme la plante, fécondée du dehors, donne vitalement son fruit, l'esprit est d'abord fécondé (1<sup>re</sup> présence intentionnelle de la chose) puis il conçoit spirituellement, il enfante en lui un « concept », un « verbe » (2<sup>me</sup> présence intentionnelle de la chose), dans lequel il atteint la chose elle-même (3<sup>me</sup> présence intentionnelle de la chose). La chose se trouve donc dans l'esprit de trois manières : deux fois à titre de *forme présentative*, d'abord comme forme présentative reçue (*species impressa* « *quo* » *intelligimus*), puis comme forme présentative conçue ou vitalement proférée (*verbum* « *in quo* » *intelligimus*) ; et une fois à titre de *chose présentée* ou d'objet perçu (*objectum* « *quod* » *intelligimus*). Ou, en d'autres mots : deux fois à titre de *faisant connaître*, d'abord en acte initial, puis en acte terminal ; et une fois à titre de *connu*.

Le principe vivant et spirituel d'où part toute l'activité connaissante, c'est ce que les anciens appelaient l'intellect activant (*intellectus agens*), c'est-à-dire le foyer d'immatérialité toujours en acte, toujours en état de tension spirituelle, qui est, au dedans de nous, une empreinte de la Vérité première, une participation à son rayonnement indiscontinu, et qui soulève et illumine de l'intérieur tout le processus de la connaissance.

2<sup>o</sup> Le mystère de la connaissance des *sens externes*. — C'est parce que l'univers est plein de Dieu, avons-nous dit contre l'idéalisme, que l'intelligence, bien plus noble que l'univers, peut se mettre à l'école de l'univers. Il faut dire ici pareillement que c'est parce que l'univers matériel est plein de Dieu que l'action, de soi simplement « accidentelle » des corps, peut émouvoir nos sens par une influence objective assez riche pour leur livrer, d'une manière toute brute sans doute et tout implicite qui ne sera tirée au clair que dans l'intelligence, le mystère intégral de la substance corporelle. Cette vue qui a été exposée récemment par le P. Garrigou-Lagrange dans son livre sur *Le réalisme du principe de finalité*, est d'abord rappelée ici dans une note importante où la nature de la connaissance des sens externes est analysée. Dans la connaissance intellectuelle, ce qui est perçu, c'est la chose, *en tant que transportée à l'intérieur de l'esprit*. Dans la connaissance sensible, ce qui est perçu, c'est la chose, *en tant que son existence au dehors lui permet d'agir sur le sens*. Cette action de la chose venant féconder le sens le prépare à

produire vitalement la sensation, laquelle s'achève sans doute à l'intérieur du sujet qu'elle perfectionne, mais en débouchant sur la chose telle qu'elle existe au dehors et qu'elle agit sur le sens, par l'intermédiaire du milieu (externe ou interne).

Une telle interprétation, ou plutôt une telle précision de la pensée de saint Thomas (suivant lequel *sensus sunt singularium quae sunt extra animam*) permet de sauver sans difficulté à la fois la fidélité et la relativité de la connaissance du sens: sa fidélité, car c'est bien la qualité sensible extérieure au connaissant qu'elle perçoit; sa relativité, car la qualité sensible est perçue à l'instant où modifiée par le milieu elle atteint le sens. (La sensation est modifiée tantôt par le milieu externe: c'est lui qui dévie par exemple les rayons lumineux du bâton plongé dans l'eau; tantôt par le milieu interne: c'est ainsi que l'eau tiède paraît froide quand la main est chaude, que s'expliquent les phénomènes du daltonisme, etc.).

Dans une longue annexe de cinquante pages, est expliquée avec toute la transparence qu'il est permis d'atteindre en cette difficile matière la nature du concept mental qui est non pas *ce qui est* connu, mais *ce dans quoi* la chose elle-même est immédiatement connue. La doctrine thomiste du concept apparaît ainsi nettement opposée à la théorie cartésienne des idées-tableaux. Cette étude est conduite ici en fonction des textes de saint Thomas dont le vocabulaire et les passages les plus difficiles et les plus significatifs se rapportant à la connaissance, sont analysés avec pénétration.

Tout ce chapitre sur le réalisme critique, qui est le plus difficile de ce livre, apparaît comme un pur effort spirituel pour exprimer, en face de l'idéalisme aujourd'hui régnant, la vision supérieure, profonde, organique que les grands thomistes avaient de la vie de l'intelligence; effort servi par une langue nerveuse, originale, comme créée sur mesure, dont les images et les métaphores sont constamment dynamiques et empruntées à la vie. La pensée de saint Thomas est en quelque sorte vécue à nouveau. Elle est comme immanente au discours: tellement que les textes cités çà et là semblent servir à illustrer celui-ci plus encore qu'à le fonder. La portée de ces textes n'échappe jamais. Aussi n'est-il pas étonnant que certains aspects de la pensée de saint Thomas, parfois trop négligés, soient remis en lumière: par exemple pour ce qui concerne le rôle de l'intellect agent.

#### 4. *La connaissance de la nature sensible*

(pp. 265 à 297).

Si la pensée n'atteint que ses propres constructions, si l'idéalisme a gain de cause, toutes les sciences se réduisent à la logique, saint Thomas déjà le remarquait, il n'y aura plus ni philosophie de la nature, ni métaphysique. (La phénoménologie « ne peut plus que d'une manière équivoque se dire encore philosophie de la nature ou métaphysique ».) Mais l'idéalisme est une grande hallucination. Nous pouvons donc maintenant poser la questions de la philosophie de la nature. Il faut essayer de la caractériser 1<sup>o</sup> par rapport à la science physico-mathématique, 2<sup>o</sup> en elle-même, 3<sup>o</sup> enfin par rapport au mécanicisme, c'est-à-dire par rapport à l'erreur qui consiste à donner une valeur philosophique aux constructions de la science physico-mathématique.

1. *Le savoir physico-mathématique.* — La connaissance de la nature se partage entre la connaissance empiriologique relevant des sciences expérimentales, et la connaissance ontologique relevant de la philosophie de la nature. C'est entre ces deux connaissances que se produit le conflit de la science et de la philosophie. Le chapitre 2, intitulé « Philosophie et science expérimentale », considèrerait d'un point de vue plutôt méthodologique le rapport des sciences de la constatation ou sciences inductives, aux sciences de l'explication ou sciences déductives (mathématique et philosophie). Le chapitre 4 commence par approfondir, du point de vue philosophique, la nature de la reine et déesse des sciences expérimentales, à savoir la science de type physico-mathématique. Cela permettra de rendre compte des voies dans lesquelles on verra s'engager la « nouvelle physique. »

1. La science de type physico-mathématique, parce qu'elle lie intelligiblement entre elles, par des rapports *mathématiques*, des mesures prises dans la *nature*, est une *scientia media*, à la fois mathématique et physique, les anciens auraient dit: une science formellement mathématique (car les mathématiques lui donnent sa forme, son intelligibilité) et matériellement physique (car c'est la réalité physique existante qui d'une part lui fournit ses données et d'autre part est le terme dans lequel elle débouche).

Si elle débouche sur l'existant, la physico-mathématique sera, en un sens, plus engagée dans le réel que la science mathématique, laquelle débouche, en fin de compte, sur le réel imaginativement constructible.



Mais d'autre part la science physico-mathématique tient des mathématiques sa lumière explicative, sa forme propre de science. Or, et c'est une des vérités mises en puissant relief dans cet ouvrage, l'objet des mathématiques, aux yeux du philosophe, est l'être idéal, comprenant à la fois l'être réel possible (à savoir l'être qui peut exister en dehors de l'esprit) et l'être de raison fondé en réalité (à savoir l'être qui, à cause d'une note objective dont il est affecté, ne peut pas exister hors de l'esprit, sans être néanmoins intrinsèquement contradictoire comme est la notion d'un cercle-carré). On remarque même que les mathématiques modernes n'ont fait tant de progrès qu'« en entrant de la façon la plus décidée dans le champ de l'être de raison », en recourant par exemple aux entités géométriques non euclidiennes, non archimédiennes.

A la suite et à l'instar des mathématiques qui sont sa règle formelle, la science physico-mathématique s'engagera elle aussi résolument dans le champ de l'être de raison. Elle introduira dans son discours explicatif des entités de plus en plus irreprésentables, comme l'espace-temps einsteinien.

D'où une espèce de distension entre la terre du physique et le ciel de la mathématique, qui est comme naturelle à la science physico-mathématique.

2. C'est ainsi que s'explique l'évolution apparemment paradoxale de la nouvelle physique. Elle est entraînée par deux tendances qui pourraient sembler inconciliables, mais dont la consistance est expliquée par ce que nous venons de dire. C'est d'abord une sorte de tendance pascalienne vers le réel, un goût du concret, une volonté et un désir « qui vont à déceler les mesures et les secrets de la nature, le mystère propre du monde des corps », « et c'est à bon droit qu'on tient la faculté d'intuition du réel physique à travers les symboles mathématiques les plus abstraits pour caractéristique du génie d'Einstein ». D'autre part, en même temps que ce réalisme physique, qui brise les cadres mathématiques imposés à la physique par la mécanique rationnelle, se manifeste une tendance, cartésienne celle-là, à la mathématisation universelle, une résolution de multiplier « plus hardiment que jamais, et avec tous les avantages d'une pleine advertance, les êtres de raison physico-mathématiques », un recours plus décidé à l'explication par la voie de « symboles » ou de « mythes » physico-mathématiques.

La connaissance scientifique par voie de symboles ou de mythes, ayant pour fin non pas de représenter ce qu'est en lui-même le monde, mais de sauver, en les reliant entre elles, les apparences qui nous sont progressivement manifestées, Aris-

tote l'avait connue, et c'est à lui que nous devons le mythe astronomique des sphères homocentriques. Cependant, ce n'est pas lui qui a pénétré le plus profondément la nature des mythes scientifiques: il restait trop porté, par son inclination de philosophe, à leur attribuer une valeur ontologique. C'est Platon à qui revient cet honneur, et il a vu que la création de ces mythes était requise pour la connaissance mathématique de la nature. « Les mythes du *Timée* ont pu vieillir, ce n'est pas par un aveu d'impuissance ou par une fuite dans la poésie que le *Timée* use de mythes, c'est en vertu d'une admirable intuition des conditions propres de la connaissance physico-mathématique et de ce qu'on appelle les sciences exactes, quand cessant d'être mathématiques pures, elles entreprennent d'expliquer le monde de l'expérience. » Pour Aristote, « à cause de la prévalence, chez lui du point de vue du philosophe de la nature, il n'a pas vu aussi bien que Platon, la part d'idéalité nécessairement détenue par la connaissance mathématique des phénomènes de la nature en tant même que science exacte. »

3. Si poussée qu'elle soit, l'explication physico-mathématique de la nature reste empiriologique (la physique est empirio-métrique, les « sciences naturelles » sont empirio-schématiques). Elles laissent en dehors de ses prises tout ce qui concerne la nature elle-même des choses. Eddington abonde ici en témoignages énergiques: « Le savant actuel ne peut indiquer l'essence du réel. C'est même ce qui distingue son attitude de celle de son prédécesseur matérialiste, et, plus encore, de celle du physicien médiéval ». « S'il n'y a que des lectures de graduations dans le moulin des calculs scientifiques, comment pourrions-nous en tirer une autre mouture ». Pour montrer d'une part combien s'unissent indissolublement, dans la science physique, le réalisme et le symbolisme, et d'autre part comment, sans être inexacte, la connaissance physique laisse en dehors de son investigation une part capitale du réel, celle dont la philosophie de la nature fera son objet, Jacques Maritain use d'une hypothèse amusante:

Supposons qu'un savant, enfermé dans une chambre de verre dépoli, et qui recevrait par messages radio-diffusés les informations expérimentales sur lesquelles il travaille, apprenne un jour l'existence d'une certaine machine capable de projeter son propre poids à une hauteur trois cents fois plus grande que a sienne. Il aura peu de peine à se représenter en première approximation cette machine, inconnue en elle-même, comme une sorte de catapulte construite suivant les données fournies, et dont il précisera et corrigera l'image à mesure que de nouveaux renseignements lui parviendront. S'il apprend que cette machine présente les propriétés de ce que les hommes appellent mémoire, c'est-à-dire modifie à mesure qu'elle fonctionne sa manière de fonctionner et de répondre aux excitations, ce qui n'est pas le cas de l'appareil reconstruit par lui, il résoudra peut-être la difficulté en douant l'espace occupé par cet appareil de quelque nouvelle dimension, selon laquelle le passé de la



machine se conserverait et modifierait d'une manière invisible la structure de celle-ci. Nous autres, qui nous promenons dans la rue et logeons à l'auberge, nous pouvons savoir que la machine en question s'appelle une puce. Le savant ne le saura pas, mais l'édifice qu'il remanie sans cesse (de fond en comble au besoin en temps de crise) présentera à chaque instant la somme de toutes les propriétés mesurables relevées dans la puce et actuellement connues de lui; et il est clair qu'en créant un tel édifice fictif, mais fondé dans le réel et toujours exactement et rigoureusement déterminé, il en saura toujours davantage et plus profondément, mais par la voie du mythe et du symbole, sur la nature de la puce. Il serait inexact de dire qu'il ne connaît pas cette nature. Il ne la connaît pas ontologiquement ou *en elle-même*.

4. La science physico-mathématique est composée, en réalité, de matériaux intellectuels hétérogènes. Un grand nombre de notions préphilosophiques, de notions de sens commun, restent non seulement supposées par elle, mais encore engagées en elle, et continuent d'y demeurer actives. C'est par abstraction que nous avons pu considérer la science physico-mathématique comme composée uniquement de mesures observables liées entre elles et expliquées à l'aide de mythes et de symboles. Néanmoins, c'est bien là un idéal, une limite dont elle cherche à s'approcher par un effort constant de spiritualisation. Cet effort entraîne la création d'un lexique empiriologique fort différent du lexique ontologique de la philosophie: les définitions se font non plus comme en philosophie par le genre et la différence, mais par des propriétés observables et mesurables; à la notion philosophique de causalité, c'est-à-dire d'action transitive, se substitue la notion scientifique de conditionalité spatio-temporelle; il arrive même aujourd'hui que, réduit à exprimer un simple conditionnement phénoménal, le « principe de causalité » et la notion du déterminisme de la nature sont, en mécanique quantique et en micro-physique, abandonnés, provisoirement peut-être, en faveur du « principe d'indétermination »: fait qui est propre à éclairer le philosophe sur la nature du savoir empiriologique.

On comprend, dès lors, en quel sens il est vrai de dire que les sciences expérimentales ont progressé en luttant contre l'intelligence, laquelle garde une tendance naturelle à passer du registre empiriologique au registre ontologique. La physique tend constamment à se délivrer de la philosophie. Du même coup, elle tend à se délivrer du sens commun, c'est-à-dire non seulement des préjugés erronés du sens commun, mais encore de la philosophie implicite et vraie du sens commun. Affranchissement légitime, nécessaire. L'important sera « de ne pas prendre cette libération de la philosophie pour une nouvelle philosophie ».

5. Ce que nous venons de dire sur le savoir physico-mathématique ne prétend pas épuiser le contenu des pages que nous résumons. Elles renferment bien d'autres richesses. L'auteur



« possède » les sciences expérimentales dont il fait ici la philosophie. Il les aime. Il les connaît par l'intérieur. Il comprend leurs mœurs, leur secret, leur âme, la force ascensionnelle qui les porte à une spiritualisation progressive. Il a la vision très nette de ce qui, dans la connaissance scientifique et dans la connaissance philosophique, est pur et authentique, ou de ce qui ne l'est pas, et des sommets sur lesquels, très purifiées, très « formellement » entendues, la science et la philosophie s'accorderont. Car c'est un semblable appétit du réel qui les tend l'une et l'autre, en des manières diverses, vers le réel qui est leur objet. Ajouter à cela des vues profondes sur la nature et le rôle de l'être de raison, sur l'objet des mathématiques, sur leur distinction d'avec la logique d'une part et la physique d'autre part, sur la signification et le rapport mutuel des géométries euclidienne et non-euclidiennes, sur ce qu'est l'espace réel pour le physicien, le mathématicien, le philosophe, sur la signification physique de l'atome, etc.

2. *La philosophie de la nature.* — Il ne s'agit pas d'un exposé de la philosophie de la nature, mais d'une étude sur le caractère et la place de cette discipline intellectuelle.

1. Commençons par prendre acte que l'on n'est plus, comme dit plaisamment Eddington, « au temps de la reine Victoria » où « il fallait presque demander la permission au physicien pour dire que l'âme de quelqu'un lui appartient en propre ». Le savant moderne pressent l'inépuisable richesse ontologique dont la nature est chargée, alors même qu'il renonce à y pénétrer autrement que par des moyens inadéquats « et comme en s'enfermant dans un scaphandre mathématique ». Il a, dit M. Meyerson « le sentiment de se trouver devant une énigme à la fois admirable et troublante. Il la contemple avec un respect presque craintif et qui, peut-être n'est point sans présenter quelque analogie avec celui que le croyant éprouve en face des mystères de sa foi ».

Le monde a donc aujourd'hui moins de peine qu'autrefois à admettre l'existence, à un niveau plus profond que la science expérimentale, d'une philosophie de la nature. Nous lui concédons d'ailleurs aussitôt qu'une telle philosophie de la nature devra renoncer à prétendre, en même temps, au titre de science expérimentale, au « candide impérialisme philosophique » des anciens qui absorbait en elle toutes les sciences de la nature. Elle est non pas une connaissance expérimentalement « utile », mais une connaissance expérimentalement « inutile », une « sagesse ». En ce sens, il lui faut « apprendre l'esprit de pauvreté », car « toute sagesse doit, d'une certaine façon, passer par le trou de l'aiguille ».

2. Quel est donc l'objet de la philosophie de la nature ? C'est, au fond des choses sensibles l'*être changeant* et les invariants intelligibles impliqués dans sa structure. La philosophie de la nature pénètre parfois jusqu'à la différence spécifique, jusqu'à la raison intelligible des êtres : c'est ainsi qu'elle connaît ce qui distingue entre eux le règne minéral, le règne vivant, le règne sensible, enfin l'homme. Cependant, elle en reste à des certitudes d'une universalité très haute. Toutes les particularités du monde des corps passent entre les mailles de son filet ; elles ne seront captées que par les sciences expérimentales.

Il s'ensuit que l'être sensible fait l'objet de deux genres de disciplines : la philosophie de la nature et les sciences expérimentales. Et s'il est vrai qu'un savoir est complet quand il atteint son objet non seulement dans ses raisons universelles mais encore dans ses déterminations particulières, il faut dire que ni la philosophie de la nature ni les sciences expérimentales ne sont des savoirs complets. Ils étudient tous deux l'être sensible, l'un insistant sur l'aspect *être*, l'autre sur l'aspect *sensible*. Ces deux savoirs incomplets situés tous deux, si l'on regarde au *terminus a quo*, au même degré d'abstraction (c'est-à-dire au premier degré d'abstraction qui retient le réel sensible en *laissant tomber* les particularités strictement contingentes et individuelles), sont pourtant, si l'on regarde au *terminus ad quem* à des degrés d'immatérialisation spécifiquement distinctes (car le réel sensible est *jugé et défini* ici en tant qu'être et par résolution dans l'être intelligible, là en tant que sensible et par résolution dans l'observable). On peut dire qu'ils arrivent tant bien que mal à se compléter.

3. Nous retrouvons ici la question déjà touchée du rapport de la philosophie de la nature et des sciences expérimentales. Nous avons dit que la philosophie de la nature est *formellement* indépendante, et *matériellement* dépendante des sciences expérimentales. Les « faits philosophiques » sur lesquels elle s'appuie peuvent être sans doute établis à partir de l'observation *commune* philosophiquement critiquée ; « il convient cependant qu'à mesure que se développent les sciences positives, ils soient mis en lumière aussi à partir des faits scientifiques eux-mêmes, pour autant qu'on peut dégager ceux-ci des théories ». « Perdurable en ses *déterminations essentielles*, la philosophie de la nature doit aussi accepter la loi de vieillissement et de renouvellement, de mue et de transformation imposée au *vêtement de chair* qu'elle reçoit des sciences expérimentales... » La doctrine hylémorphiste par exemple, est vraie aujourd'hui comme au temps d'Aristote, mais il convient de l'illustrer non plus par les quatre éléments



des anciens, mais par les quatre-vingt-douze éléments de la table de Mendelejeff, etc.

4. C'est ici encore le lieu d'approfondir une notion déjà exposée au chapitre 2, celle de la continuité de la philosophie de la nature et des sciences.

On distinguera deux types de sciences expérimentales: la physico-mathématique ou science empirio-métrique qui reçoit sa règle d'explication des mathématiques; et les sciences biologiques et psychologiques ou sciences empirio-schématiques qui comportent une règle d'explication purement expérimentale.

Il y a continuité entre la philosophie de la nature et les *faits* établis par la science empirio-métrique. Mais quel rapport y aura-t-il entre la philosophie de la nature et les *êtres de raison*, les mythes physico-mathématiques par lesquels la science empirio-métrique explique les phénomènes mesurables? Le philosophe pourra, à la lumière d'une doctrine philosophique bien établie par ailleurs, éclairer les grands mythes scientifiques, les explications provisoires que la science se fait de l'univers. D'un mythe scientifique provisoire, le philosophe aura fait un mythe philosophique provisoire; et cela lui convient puisque, suivant le mot de saint Thomas, « le philosophe est en quelque façon ami des mythes ».

La continuité est plus forte entre la philosophie et les sciences empirio-schématiques comme la biologie et la psychologie, car au lieu de reconstruire à l'aide des données mesurables un univers clos, elles restent collées à l'observable. Elles fourniront elles aussi à la philosophie des *faits* nouveaux. Mais de plus, sans lui être subalternées ni lui emprunter ses principes, elles constitueront, à un étage inférieur, une science autonome ayant ses *nolions* et son lexique propres, lesquels subiront pourtant l'attraction de la philosophie et se tiendront comme en continuité dynamique avec le lexique spécifiquement différent, de la philosophie.

3. *Réflexions sur le mécanicisme et le progrès des sciences.* — Le chapitre sur la connaissance de la nature sensible se termine sur des réflexions suggérées par le progrès des sciences.

1. L'erreur du mécanicisme, c'est-à-dire du système philosophique qui attribue une valeur *ontologique* aux constructions physico-mathématiques de la science, apparaît plus nettement encore par les progrès de la physique moderne. Celle-ci, en effet, en s'efforçant de réintroduire le mouvement dans son champ d'observation doit recourir à des êtres de raison, à des mythes physico-mathématiques qui bouleversent le vieil univers du mécanicisme et manifestent clairement leur valeur purement *méthodologique*. La même conclusion résulte encore de ce que



nous avons dit du « principe de causalité » : s'il est vrai à l'échelle des grandes dimensions et faux à l'échelle atomique, c'est qu'en entrant dans la physique moderne il a changé son contenu *ontologique* pour un contenu *purement empiriologique*.

2. La nouvelle physique va-t-elle offrir encore d'autres ressources à la philosophie de la nature ? Il convient en tout cas d'y recourir avec une extrême prudence, car ce sont « liaisons dangereuses ». On parle ici, du principe de Carnot dans son rapport avec l'origine du monde et l'organisme vivant, de certaines zones d'affinité qui existent entre la philosophie de la nature et l'univers de la physique nouvelle. Mais on se garde bien de renouveler l'erreur qui cherche à fonder la philosophie sur les conclusions théoriques de la science d'une époque donnée.

3. L'ancien mécanisme qui avait attribué une valeur ontologique aux constructions de l'ancienne physique et fondé sur elle une philosophie déterministe niant le libre arbitre et la possibilité du miracle, est ruiné par l'avènement de la physique nouvelle. Mais ne prenons pas les crises et les transformations de l'idéal mécaniciste pour la mort de celui-ci. La nouvelle physique, bien que ses constructions et ses mythes scientifiques apparaissent comme dépourvus de signification ontologique immédiate, pourra néanmoins donner naissance à un nouveau mécanisme qui niera le déterminisme philosophique et, du même coup, la valeur philosophique du principe de causalité et du principe de substance...

La sagesse serait de distinguer vigoureusement le plan de la philosophie et le plan de la science expérimentale. Dès lors, le philosophe ne chercherait plus à fonder la philosophie sur les conclusions théoriques de la science moderne, ni à réfuter par elle l'ancien mécanisme : le mécanisme étant une philosophie doit se réfuter philosophiquement. Et le savant ne prolongerait plus ses constructions scientifiques dans la sphère de la philosophie. Mais la sagesse est difficile. Il est bien probable que l'humanité, avec ses philosophes et ses savants, que l'expérience mécaniciste du premier genre n'a point suffi à instruire, donnera dans le mécanisme du second genre. L'auteur est sans illusions à ce propos :

N'espérons d'ailleurs pas que le comportement social de l'intelligence scientifique et philosophique se montre plus sensible dans l'avenir que dans le passé aux distinctions pourtant très certaines dont nous faisons état ici. La nouvelle physique agira sur l'intelligence commune de la même façon irrationnelle que la physique classique, par voie d'influence associative ou d'induction sub-intellectuelle, elle suscitera à son tour, vraisemblablement, une philosophie larvée, un nouveau « tableau scientifique du cosmos », qui ne nous épargnera les erreurs du premier qu'au prix de prestiges d'un autre style et qui sans doute ne provoquera dans l'opi-

nion publique un préjugé en faveur de la contingence et de la liberté qu'en y frappant de discrédit la substantialité de la matière et le principe de causalité.

Les voies que trace l'auteur tant à la philosophie qu'à la science sont si hautes et si pures qu'il est, en effet, peu probable qu'elles soient suivies par la masse des philosophes et des savants. Elle nous préparera de nouvelles confusions intellectuelles, de signes contraires à celles dont nous sortons et nous jettera à des déceptions non moins amères. Seule la forte doctrine du thomisme, formellement entendue comme elle l'est ici, saurait ordonner la marche de la pensée humaine et notamment assurer la restauration de la philosophie de la nature, qui est un vœu profond de l'esprit contemporain, sans dommage pour les sciences expérimentales, mais au contraire avec beaucoup de fruit pour elles. Et c'est pourquoi il est souhaitable que philosophes et savants, tant physiciens que biologistes et psychologues reviennent souvent à la méditation de ces pages si fortes, si neuves, si hardies sur la connaissance sensible de la nature.

### 5. *La connaissance métaphysique*

(pp. 399 à 484).

C'est le plus beau des chapitres traitant de la connaissance rationnelle. Bien que cette étude ait avant tout pour fin de marquer la place de la métaphysique parmi les disciplines intellectuelles et d'assigner ses caractères épistémologiques, elle offre par surcroît, dans un raccourci puissant l'exposé le plus libre et le plus fidèle, le plus technique et le plus frémissant que nous connaissions de la métaphysique thomiste. Au lecteur moderne qui désire entrer comme d'un coup, dans l'intuition centrale de la philosophie thomiste, nous ne saurions indiquer avec *Le sens commun* et *Dieu* du P. Garrigou-Lagrange, rien de plus sûr et de plus décisif que ces pages d'un métaphysicien de magnifique envergure.

On peut distinguer dans ce chapitre trois moments : le premier où l'on fixe le vocabulaire, le second où l'on expose le champ que parcourt la métaphysique, le troisième où l'on approfondit des problèmes capitaux relatifs à la manière dont Dieu est connu par la raison.

*1. Définition des notions.* — On commence par établir un vocabulaire qui permettra de distinguer la connaissance métaphysique des autres connaissances.

1. Il y a une connaissance *surhumaine*, celle de Dieu et des anges (celle aussi que Descartes attribuait à l'homme grâce aux



« idées claires ») qui procède du premier coup par le dedans, une connaissance centrale, exhaustive, qui ne laisse plus de place au progrès, ni au discours.

Pour la connaissance *humaine* de l'être sensible, elle est de deux sortes.

La connaissance empiriologique (empirio-métrique ou empirio-schématique) essaie de circonscrire les choses par leurs caractères empiriologiques (*accidentia per accidens vel communia*) ; elle ne tient leur essence, leur quiddité que « de la façon la plus imparfaite et la moins quidditative, comme une aiguille dans une botte de paille » : si nous connaissions le lion par son essence, nous saurions à priori que par exemple ses griffes sont rétractiles, mais c'est de là qu'au contraire nous partons pour circonscrire de plus en plus son essence. C'est donc une connaissance qu'on pourrait appeler superficielle si le mot n'avait pas pris en français un autre sens, ou périphérique, disons une connaissance intellectuelle (une *noétique*) par ce qui est autour (*péri*) des essences, une connaissance *périnoétique*.

Pour la connaissance philosophique, elle est fort loin de connaître en elle-même toutes les essences, l'essence du lion lui échappera toujours ; mais elle atteint, au travers sans doute de leurs propriétés essentielles (*accidentia propria*) certaines essences comme telles, et *en* elles-mêmes. La reconnaissance de la raison d'une part, de la vie et de la sensibilité d'autre part, nous permettent d'atteindre, à travers (*dia*) ses propriétés, l'essence de l'homme en elle-même et de la définir un animal raisonnable. La connaissance philosophique est donc *dianoétique*.

2. Laissons ici de côté le paragraphe où l'on explique d'une manière pénétrante et absolument originale comment la connaissance mathématique est elle-même dianoétique (elle n'est pas exhaustive et le cercle, par exemple, ne me livre pas d'un coup toutes ses propriétés) bien qu'elle fasse connaître les essences par elles-mêmes (c'est par le cercle et à partir du cercle que je connais ses propriétés) et notons tout de suite ici que, dans l'être sensible, la connaissance philosophique a déjà saisi sans doute sous les espèces de sa réalisation la plus dégradée, et infime, l'être lui-même. La connaissance intellectuelle qui, de cette réalisation infime remontera (*ana*) aux réalisations supérieures de l'être s'appellera connaissance *ananoétique*.

3. De même que la lumière proportionnée à la chauve-souris est la lumière solaire atténuée par les ombres du crépuscule, ainsi l'être proportionné à notre intelligence est l'être amoindri et atténué des choses sensibles. Et pourtant, chose paradoxale, l'essence des divers êtres sensibles existants nous échappe pres-



que toujours. Ou plutôt, c'est bien *elle-même* que nous atteignons toujours, et « le comportement des primitifs à l'égard du fleuve, de la forêt, des animaux à chasser ou à fuir... implique un discernement intellectuel tout pratique... mais très précis et très exact de « ce que sont » les êtres de la nature auxquels ils ont affaire », bien que nous ne l'atteignons presque jamais *en* elle-même. Parmi les rares essences de l'univers sensible que nous atteignons en elles-mêmes, la plus haute, la plus manifeste à notre regard, est celle de l'homme. En sorte que notre connaissance qui d'abord se porte vers le dehors, ne devient parfaite qu'en revenant ensuite à l'homme pour prendre conscience des choses de l'âme et connaître les œuvres de l'homme ; puis en s'élevant au-dessus de l'homme pour apercevoir les choses de Dieu et passer à la métaphysique. « Tel est son trajet naturel, en raison duquel la figure de Socrate reste toujours dressée à la croisée de nos chemins. »

2. *Le champ de la métaphysique.* — 1. La sagesse métaphysique comporte une connaissance réflexe par laquelle elle contrôle et défend elle-même la légitimité de ses fondements : voilà la partie de la métaphysique appelée *critique* dont il a été question spécialement au chapitre 2. Elle comporte surtout une connaissance directe par laquelle elle scrute son objet. Son objet immédiat, proportionné, atteint comme de plain pied, disons par connaissance dianoétique, c'est dans les choses sensibles — en laissant tomber ce qui les classe comme sensibles et en ne retenant que ce qui les classe comme êtres — l'être avec ses lois et ses propriétés. Voilà la partie de la métaphysique appelée *ontologie*. Son objet disproportionné, atteint comme de loin et dans le mystère, disons par connaissance ananoétique, ce sont des réalisations de l'être supérieures à l'ordre sensible, c'est-à-dire les réalisations les plus hautes et les plus pures de l'être, qui sont pour nous comme un transintelligible. Voilà la partie de la métaphysique atteignant les purs esprits et Dieu, appelée *pneumatologie* et *théologie naturelle*.

2. *Ontologie.* — Dans tel homme l'intelligence atteint quelque chose qui déborde tel homme, à savoir la nature humaine qui, restant une, peut se réaliser dans beaucoup d'autres individus. La nature humaine représente ainsi un objet intelligible universel *unum in nullis*. L'universel est un invariant qui se trouve essentiellement un et le même dans tous les sujets où il se réalise et pose entre eux une communauté d'essence. Mais dans l'être sensible, l'intelligence atteint quelque chose qui déborde l'être sensible lui-même, à savoir l'être transsensible qui, aux derniers étages où il se réalise, se trouve toujours sans

doute en propre et formellement, mais non plus cette fois suivant un mode essentiellement un, au contraire, suivant un mode essentiellement divers. L'être ne pose donc aucune communauté d'essence dans les divers sujets où l'esprit le retrouvera. Il est réalisé en eux non pas comme un invariant, d'une manière univoque, mais comme une variable, comportant des réalisations proportionnelles ou analogiques essentiellement diverses. Il est *unum in multis* à la manière non pas d'un universel, mais d'un analogue, d'un suruniversel.

On faisait remarquer plus haut le paradoxe suivant lequel notre intelligence, bien qu'elle ait pour objet tout premier l'être en tant qu'incarné dans les choses sensibles ne connaît que très rarement en elle-même l'essence des choses sensibles qui nous environnent, en sorte que l'homme est comme poussé mystérieusement à diriger sa connaissance sur lui-même qui est plus grand que le monde. On fait remarquer ici que l'être transsensible qui offre à l'ontologie un objet complet en lui même, se présente comme a priori capable de réalisations immatérielles, il « porte en lui le signe que des êtres d'un autre ordre que l'ordre sensible sont pensables et possibles ».

3. Ces êtres d'ordre suprasensibles dont il faut établir l'existence et scruter la nature, ce sont les anges et Dieu: d'où la pneumatologie ou angéologie et la théologie naturelle. La préoccupation dominante des pages où sont caractérisées ces deux dernières divisions de la métaphysique est de nous rendre attentifs à la fois à la rigueur absolue et à l'humilité de notre connaissance qui n'atteint les formes supérieures de l'être qu'en étant constamment inférieure à elles, constamment vaincue par une lumière trop forte pour ne pas aveugler. Ces réalisations supérieures de l'être sont, en effet, connues indirectement, en remontant à partir des réalisations sensibles directement connues de nous, où elles sont réfléchies. A proprement parler elles ne sont donc pas *soumises* à nos prises intelligibles, elles ne se *livrent* pas à nous comme objets; elles sont connues comme à distance, non en elles-mêmes; le rayon d'intelligence qui les atteint a été réfracté ou réfléchi, et elles restent toujours au-dessus de la connaissance que nous avons d'elles. Notre intelligence débouche ainsi sur le mystère:

Elle sait d'instinct qu'elle ne trouvera que là son repos. Et selon le mot d'Aristote, c'est pour elle une joie plus précieuse d'entrevoir obscurément et de la façon la plus pauvre quelque chose de ce monde-là, que de posséder clairement et de la façon la plus parfaite ce qui est à notre mesure. Elle se traîne vers les choses divines. Ce qu'on ne pourra jamais pardonner à Descartes, c'est d'avoir préféré à cet effort et à ce dépouillement une installation confortable et riche dans le monde des idées claires; il préférerait ainsi les aises de l'entendement à la dignité de l'objet.



L'antinomie établie entre la raison et le mystère, voilà qui caractérise le rationalisme d'une part et, d'autre part, le modernisme et toutes les formes du fidéisme.

4. Angélogologie. — Même si l'on tenait pour simplement possible l'existence de purs esprits créés, d'anges, la métaphysique devrait considérer les lois de tels êtres.

Qu'en fait il existe des esprits purs, nous en avons (abstraction faite des certitudes fournies par la révélation) des indices d'ordre naturel bien fondés : nous sommes des esprits substantiellement unis à la matière, expérimentant en nous la vie de l'esprit, et expérimentant qu'elle est en nous à un degré de spiritualité inférieure et misérable : quoi de plus raisonnable que de penser qu'une telle vie, qui ne peut pas surgir des énergies du monde visible, connaît dans un monde invisible des degrés supérieurs, plus conformes à la consistance et à la rigueur connotées par l'idée d'esprit ?

Si le cours des événements terrestres est soumis à un gouvernement providentiel qui peut à chaque instant le modifier (je dis dans l'ordre naturel lui-même, abstraction faite des cas de miracle), en telle sorte qu'à la prière d'une créature libre les constellations de causes qui préparaient la mort de tel malade soient peu à peu disloquées, ne convient-il pas de penser que le monde des causalités sensibles n'est pas clos en lui-même, mais ouvert à l'action d'assistants invisibles auxquels sont perceptibles, à mesure que le temps s'écoule, les libres décrets de l'immobile éternité ? Ces convenances d'ordre philosophique donnent au regard de la seule raison naturelle, une haute probabilité théorique à l'existence des « formes séparées ».

D'autre part, certains faits sensibles, qu'il est loisible de rechercher, malgré leur rareté relative, dans les biographies des saints, dans les traités de démonologie, dans les annales du spiritisme, de la clairvoyance, etc., apparaissent dans le monde empirique comme le vestige, aussi irrécusable que déconcertant, de cette existence.

La connaissance que la raison peut avoir de ce que sont les purs esprits est une connaissance indirecte, remontante, ananoétique. Cependant les notions transcendantales que nous empruntons aux réalisations inférieures de l'être pour les appliquer proportionnellement ou analogiquement aux purs esprits, gardent au terme de cette transposition leurs limites précises : appliquée à l'ange la notion d'essence reste réellement distincte de celle d'existence, la notion de pensée reste réellement distincte de celle d'amour, etc. L'analogie dont nous usons ici peut donc s'appeler *contenante* ou *circonscriptive*. A son premier degré, la connaissance ananoétique est donc circonscriptive.

5. Théologie naturelle. — Il n'en va pas de même dans la connaissance rationnelle de Dieu.

On expose ici, à titre de paradigme, la manière dont la raison, constatant la contingence de la pensée humaine, s'élève jusqu'à l'existence d'une Pensée divine absolue. Puis, analysant ce mouvement de la raison, on fait remarquer que la notion de pensée, en passant au plan de l'Absolu, si elle garde son contenu propre et formel, perd pourtant ses limites précises, en sorte que la Pensée absolue, en réalité n'est pas distincte de



l'Amour absolu, ou de l'Être absolu. La Réalité divine atteinte grâce au concept de pensée déborde donc ce concept, comme d'ailleurs le concept d'amour, ou le concept d'être. Voilà la connaissance ananoétique à son second degré, elle est *inconcevable, incirconscriptive*. On voit dès lors ce que veulent dire la scolastique (et l'Eglise) quand elle dit que la raison peut « démontrer » l'existence de Dieu. Il s'agit d'une « démonstration » d'un genre absolument unique, où Dieu n'est pas *soumis* à nos prises, mais où tout le mystère de la divinité est réservé :

Démontrer l'existence de Dieu n'est pas le soumettre à nos prises ni, le définir ni s'emparer de lui, ni manier autre chose que des idées infirmes à l'égard d'un tel objet, ni juger autre chose que notre propre et radicale dépendance. Le procédé par lequel la raison démontre que Dieu est, place la raison elle-même dans une attitude d'adoration naturelle et d'admiration intelligente.

Tout a changé depuis les idées claires cartésiennes, qui faisaient évanouir toute intellection ananoétique et toute connaissance par analogie. Entrer par l'intelligence dans un mystère devenait dès lors une contradiction dans les termes... De là ce grand mouvement de fuite comme sacrée qui précipite [Descartes] aux choses d'en bas.

**3. Précisions sur la connaissance rationnelle de Dieu.** — Connaissions-nous l'essence de Dieu, « ce qu'est Dieu » ? Devons-nous attribuer à Dieu la *personnalité* ? En quel sens notre connaissance de Dieu est-elle négative ?

1. « Ce que Dieu est ». — « Le mot être, quand je le dis de Dieu, continue de signifier être, et ne signifie pas... bonté, ni connaissance ; et cependant l'être de Dieu est sa connaissance et sa bonté, sa miséricorde et sa justice. Ainsi la Dêité est au-dessus de ce que circonscrit l'idée d'être ; l'idée de l'être, si elle se tenait toute seule comme un archétype platonicien, resterait infiniment inférieure à Dieu. Et cependant Dieu est l'Être même subsistant par soi ». Le *signifié*, le *contenu* du concept d'être passe en Dieu intégralement, formellement, éminemment ; mais le *mode*, les *limites* sous lesquels l'être est fatalement conçu par nous, qui distinguons l'être de la bonté et de la connaissance, (l'être est distinct virtuellement de la bonté, non pas qu'il l'exclue, mais il ne la désigne pas *expressément*, il ne la contient qu'*implicitement*) doivent être niés de Dieu, en qui l'être, la bonté, la connaissance s'identifient actuellement et explicitement. Le signifié de notre concept d'être passe donc en Dieu, mais il s'évade de notre mode de concevoir, il le déborde. En sorte que *l'essence divine est bien atteinte par notre connaissance, mais sans se livrer elle-même* ; elle est connue, mais son mystère reste intact, inentamé ; en tant même que nous la connaissons, elle échappe à nos prises.

En conséquence, quand saint Thomas dit *nos non scimus de Deo quid sit* cela veut dire non pas que nous ne savons pas si Dieu est vraiment bon, omniscient, tout-puissant, etc.: nous sommes plus sûrs des perfections divines que de notre propre cœur. Cela signifie que la notion formelle de Dêité, dans laquelle s'identifient explicitement tous ces attributs, débordé notre connaissance. Cette formule de saint Thomas doit donc se traduire non pas: « Nous ne savons pas *ce que Dieu est* », mais: « Nous ne savons pas *ce que Dieu est en lui-même* ». Il ne serait pas exact non plus de dire purement et simplement: « Nous savons *ce que Dieu est* »; il faut dire: « Nous savons *imparfaitement* ce que Dieu est, *sans pouvoir saisir son essence en elle-même* ».

C'est ainsi que la doctrine thomiste des noms divins s'élève, comme un sommet, bien au-dessus des deux erreurs contraires de notre temps et de tous les temps, l'anthropomorphisme d'une part, et l'agnosticisme d'autre part.

2. La personnalité de Dieu. — Devons-nous dire que Dieu est personnel ? Le nom de personne quand il est dit des hommes signifie une réalité complexe qui est avant tout d'ordre ontologique et qui s'épanouit dans l'ordre opératif en valeurs psychologiques et morales.

La racine ontologique de la personne est la *subsistence*. Qu'est-elle ? Le problème est examiné avec acuité ici et dans une annexe sur « la notion de subsistence », où la doctrine thomiste est mise dans une grande lumière. Si en Dieu l'essence est identique à l'existence en sorte que Dieu *est* l'être, dans toutes les choses créées l'essence est réellement distincte de l'existence: elles *ont* l'être, elles ne *sont* pas l'être. En elles l'essence est à l'existence comme la puissance à l'acte. Mais nous sommes ici en présence d'une application absolument singulière de la puissance et de l'acte. En effet, quand on dit par exemple que l'intelligence est puissance par rapport à l'intellection, le rapport de puissance à l'acte s'établit entre deux choses existentielles, à savoir l'intelligence existante et l'intellection existante; et quand on dit par exemple que le corps est puissance par rapport à l'âme, le rapport de puissance à acte s'établit entre deux choses essentielles, le corps et l'âme qui sont parties essentielles du composé humain. De part et d'autre le rapport de puissance à acte s'établit au sein d'un même ordre: ordre existentiel d'une part, ordre essentiel d'autre part. De part et d'autre l'acte achève la puissance dans la ligne propre de celle-ci, il active les réserves de potentialité offertes par la puissance. Mais quand on dit que l'essence est puissance par rapport à l'existence, le rapport de puissance à acte s'établit entre deux ordres distincts. L'existence n'achève pas l'essence dans la ligne propre de celle-ci, elle



survient non pas pour activer les réserves de potentialité de l'essence, mais simplement pour faire passer l'essence telle quelle du possible à l'existant. Mais dire que l'existence n'achève pas l'essence dans sa ligne propre, c'est dire qu'il n'y a pas dans l'essence de pierre d'attente par rapport à l'existence, qu'il n'y a pas dans l'essence de quoi faire sienne l'existence qui lui sera conférée. Si complète, si achevée soit-elle dans sa ligne d'essence, elle reste donc inachevée, interminée, *pour ce qui est de faire face à l'existence*. Il faudra donc qu'elle soit achevée et terminée, non pas certes pour être une essence complète mais pour être une essence qui ait de quoi faire sienne l'existence qui lui sera conférée. (Les théologiens diront que la nature humaine du Christ est une nature merveilleusement complète, mais que, n'étant pas en état de faire sienne l'existence, de s'approprier une existence déterminée, n'étant pas terminée face à telle existence, elle peut communiquer avec l'essence divine dans l'acte d'exister de cette dernière.) La subsistance est le mode essentiel qui termine l'essence face à l'existence, *qui la rend incommunicable* (ne disons pas : à un autre suppôt, à une autre subsistance, car ce serait définir la notion de subsistance en recourant à cette même notion) disons : *avec une autre essence, dans l'acte d'exister* (si la nature humaine du Christ était ainsi déterminée elle aurait une existence créée, elle ne pourrait communiquer avec la nature divine dans l'existence infinie du Verbe). Ou pour donner une définition de la subsistance qui convienne à la philosophie et à la théologie, disons : la subsistance est ce qui, par rapport à l'acte d'exister, rend l'essence incommunicable *avec rien qui ne soit d'elle* (ceci parce que les philosophes diront que les accidents, étant de la substance, peuvent communiquer avec elle dans l'acte d'exister) *ou qu'elle ne soit déjà* (ceci parce que les théologiens diront d'une part que les trois personnes divines, *étant réellement identiques à l'essence divine*, peuvent communiquer avec elle dans l'existence, et d'autre part que la nature humaine du Christ, étant contenue *éminemment* dans l'essence divine réellement identique à la personne du Verbe, peut communiquer avec la nature divine dans l'existence du Verbe). L'incommunicabilité d'une nature avec une autre nature substantielle dans l'acte même d'exister, voilà la subsistance, c'est-à-dire le premier élément ontologique de la personne. Les autres éléments ontologiques seront, avec l'individualité, l'unité et l'intégrité, les attributs propres aux substances spirituelles comme l'intelligence et la liberté.

La racine ontologique de la personne s'épanouit dans l'homme en valeurs opératives d'ordre psychologique et moral :

Cette racine métaphysique, enfouie au fond de l'être, ne se manifeste que par une conquête progressive de soi par soi, accomplie dans le temps. L'homme doit gagner sa personnalité comme sa liberté, il la paye cher. Il n'est une personne dans l'ordre de l'agir, il n'est *causa sui* que si les énergies rationnelles et les vertus, et l'amour — et l'Esprit de Dieu — rassemblent son âme en ses mains — *anima mea in manibus meis semper* — et dans les mains de Dieu ; donnent un visage à la torrentielle multiplicité qui l'habite, impriment sur lui librement le sceau de sa radicale unité ontologique. En ce sens-là, l'un connaît la vraie personnalité et la vraie liberté, l'autre ne la connaît pas. La personnalité, métaphysiquement inamissible, subit bien des échecs dans le registre psychologique et moral. Elle risque d'y être contaminée par les misères de l'individualité matérielle, par ses mesquineries, ses vanités, ses tics, ses étroitures, ses diathèses héréditaires, par son régime naturel de rivalité et d'opposition. Car le même qui est personne, et subsiste tout entier de la subsistence de son âme, est aussi individu dans l'espèce et poussière dans le vent.

La subsistence doit-elle être attribuée à Dieu par la philosophie ? Oui, car du fait que la divinité est Acte pur, du fait que la divinité est l'existence même, elle est souverainement « apte à faire face à l'existence même ». Elle représente donc une subsistence absolue. La nature divine est détachée et séparée de toutes les natures créées pour faire face à l'existence absolue.

La personnalité doit-elle être attribuée à Dieu par la philosophie ? Oui encore. Sans doute, pour rappeler que la subsistence absolue de la nature divine est communicable au Père, au Fils et au Saint-Esprit, les théologiens ne l'appelleront pas une personne : ils réservent le nom de personne à une subsistence absolument incommunicable. Mais le philosophe appellera personne la divinité telle qu'elle est atteinte par la raison. Que veut-il dire ? Que la divinité possède d'une manière éminente toutes les perfections contenues dans la notion de personne. D'abord la subsistence, puis l'unité, l'individualité, l'intelligence, le vouloir, la liberté.

La personnalité divine a été niée par deux erreurs opposées : d'une part celle qui dissout la divinité dans les créatures : « il est clair que le dieu de l'immanence, soit de la naïve immanence des vieux panthéistes, soit de l'immanence recuite et sénile de l'idéalisme moderne, ne saurait être un Dieu personnel, il est perdu soit dans les choses, soit dans la pensée des philosophes et des savants » ; d'autre part celle qui comprend la transcendance divine, mais qui ignore que la notion de personnalité peut être délivrée de ce qu'elle comporte d'infirmité chez les hommes pour être transportée dans l'absolu.

C'est pourtant par cette notion de la personnalité divine que s'éclairent les plus hauts problèmes de la philosophie : la création résulte d'une intervention intelligente et absolument libre ; le péché blesse Dieu lui-même dans l'ordre créé qu'il aime librement et la justice qu'il aime nécessairement, etc.



3. La connaissance négative. — Que Dieu soit connu d'une manière négative, cela est bien certain. Mais on fait remarquer ici avec force qu'il y a chez saint Thomas deux familles de textes concernant la manière négative de connaître Dieu.

La première manière est celle qui est utilisée en théologie naturelle et surnaturelle, c'est-à-dire dans les sciences discursives, s'exprimant par des énoncés communicables et procédant par conséquent par voie d'affirmation et de négation. La théologie naturelle ou surnaturelle attribue à Dieu quant à leur *signifié* ou contenu les perfections créées (voie de causalité) en les portant à l'absolu (voie d'éminence) et en niant le *mode* imparfait dont elles sont fatalement affectées dans notre esprit (voie de négation). Elle use donc des trois voies de causalité, d'éminence, de négation. Et c'est la voie de négation qui représente son moment le plus élevé. On dira par exemple que Dieu est bon comme personne n'est bon, miséricordieux comme personne n'est miséricordieux, que Dieu existe comme rien n'existe. Saint Thomas écrit que le point culminant de la connaissance que nous avons de Dieu, c'est de comprendre que nous ne savons pas ce que Dieu est en lui-même, qu'il dépasse tout ce que nous pouvons comprendre de lui. Ainsi caractérisée, la voie de négation ne constitue pas une connaissance nouvelle: elle relève essentiellement de la théologie naturelle ou surnaturelle, c'est-à-dire d'une théologie discursive, procédant par mode d'énoncés affirmatifs (ou négatifs, cela ne change pas la nature de la science), appelée théologie affirmative ou *cataphatique*, ou encore théologie par mode de science. La voie de négation est un moment de la théologie cataphatique.

La seconde manière négative de s'exprimer sur Dieu ne concerne plus la théologie par mode de science. Elle concerne la théologie par mode de connaturalité. Il s'agit ici non plus d'une connaissance discursive et communicable, mais d'une connaissance expérimentale et incommunicable, d'une expérience du Saint-Esprit qui fait goûter qu'il y a plus en Dieu que ce que les énoncés communicables si rigoureusement exacts qu'ils soient, nous font connaître de lui. C'est ce que les saints ont appelé la « contemplation », ou encore la « théologie mystique ». Elle ne formule pas d'énoncés positifs ni négatifs. Elle renonce au discours. C'est en ce sens qu'elle est négative ou *apophatique*.

Elle est négative, non parce qu'elle nie simplement ce que l'autre affirme, mais parce qu'elle atteint mieux que par l'affirmation et la négation, c'est-à-dire mieux que par des énoncés communicables, parce qu'elle expérimente par mode de non-savoir la réalité que l'autre affirme et ne pourra jamais affirmer assez. Si une ignorante bergère peut être élevée à une telle sagesse, elle ignore la métaphy-

sique et la théologie, cela est vrai, mais il n'est pas vrai qu'elle soit une ignorante... Aucun objet surnaturellement accessible ne peut être atteint par la contemplation que les formules dogmatiques ne diraient pas, et infailliblement, et avec une rigueur parfaite, une absolue vérité. Mais dans la façon d'atteindre cela même que les formules dogmatiques enseignent, dans la manière de savoir, la théologie mystique est plus haute que la théologie spéculative.

C'est à la lumière de cette distinction entre la *voie* négative et la *théologie* négative ou mystique qu'est apprécié l'effort spirituel des Alexandrins, d'un Philon ou d'un Plotin, par exemple. Ils voulaient fondre la métaphysique, qui est une théologie cataphatique où la voie négative n'est qu'un instrument, avec la mystique qui est une théologie apophasique dépassant tout énoncé affirmatif ou négatif grâce à la contemplation surnaturelle qui est un effet de la charité.

La même erreur se reproduira souvent au cours de l'histoire. Elle aboutira à chercher philosophiquement une connaissance supraphilosophique; une connaissance intellectuelle qui transcenderait le oui et le non, où s'identifieraient les contraires.

Une note pénétrante essaie de dégager la signification des écrits du pseudo-Denys qu'il convient sans doute de considérer comme un écrivain qui « pense selon un mode de conceptualisation néoplatonicien une substance doctrinale en réalité beaucoup plus paulinienne que néoplatonicienne ». Même chez les Pères en qui prévalait incontestablement la théologie négative au sens chrétien de sagesse du Saint-Esprit, l'expression a pu parfois demeurer platonicienne. C'est avec saint Thomas d'Aquin, puis avec saint Jean de la Croix que la pensée chrétienne, devenue pleinement maîtresse d'elle-même, constituera expressément et explicitement, de cette même théologie négative (ou apophasique), une science spéculative et pratique (cataphatique) dégagée de toute contamination néo-platonicienne et où le rôle de la charité sera pleinement manifesté.

S'il y a dans l'homme un désir naturel inefficace de connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, ce désir, plus vivant dans le philosophe qu'ailleurs, animera, à la manière d'un élan mystique naturel, toute grande philosophie: on n'est pas philosophe si l'on n'aime pas l'absolu et ne veut pas le joindre. Mais tantôt il anime la philosophie sans l'altérer, en lui laissant entendre que par ses propres voies elle ne pourra jamais connaître l'Absolu tel qu'il est en lui-même: voilà le cas de la philosophie thomiste qui maintient la philosophie dans la pureté de sa logique rationnelle et lui rappelle continuellement son impuissance. Tantôt il anime la philosophie en lui laissant croire qu'elle pourra par elle-même joindre l'Absolu tel qu'il est en lui-même: alors cet élan s'emploie à forcer la philosophie pour la changer en mystique.



Effort admirable dans son origine mais décevant dans ses résultats, et qu'on constate chez les philosophes alexandrins et de l'Inde ancienne.

La connaissance négative nous a obligés de rappeler la distinction des deux théologies : la théologie discursive par mode de science et la théologie expérimentale par mode de connaturalité. Cette seconde théologie représente l'un des degrés de la connaissance surnaturelle dont il sera question dans la seconde partie des « Degrés du savoir ».

En achevant ce résumé bien imparfait, dont l'ambition serait d'aider, si peu que ce soit, à lire la partie relative aux degrés du savoir rationnel, s'il nous fallait retenir les aspects qui nous ont paru dominants, nous dirions que c'est, avec une manière d'unir indissolublement la fidélité à la tradition et la hardiesse dans l'invention, la puissance d'un esprit tellement désireux de la vérité qu'il saisit simultanément d'une part la valeur inappréciable des moindres disciplines qui réussissent à la capter, d'autre part, l'infirmité essentielle de toutes ces disciplines, même des plus hautes, et leur incapacité radicale à satisfaire le besoin d'absolu qui est en nous. Les plus humbles des disciplines si l'on regarde à l'aspect de la vérité qui est capté, à savoir les disciplines empiriologiques, sont étudiées avec une sympathie clairvoyante qui sait non seulement pénétrer leur nature mais encore découvrir le sens de leur histoire et prévoir la marche de leur évolution. En même temps leur impuissance à pénétrer au-delà de l'empiriologique fait surgir le désir d'une connaissance plus haute. Après l'étude des sciences expérimentales, l'étude de la philosophie de la nature apparaît comme capable de combler notre désir d'aller au fond du réel, de connaître ses mystères ; mais elle-même laisse voir bientôt son incurable indigence, car elle nous retient dans l'univers des choses sensibles. C'est la métaphysique qui se présente alors comme seule capable d'ouvrir à l'esprit les portes de l'Absolu. Mais même par la voie de négation elle demeure impuissante à atteindre Dieu tel qu'il est en lui-même. Elle s'effacera à son tour, comme toute connaissance discursive devant la connaissance non discursive par mode de connaturalité que les saints ont appelée théologie mystique. De cette connaissance il sera question plus tard. Mais on sent bien qu'elle aussi tendra vers une connaissance plus parfaite, qu'elle sera comme un désir inextinguible de la vision, où la gloire divine, se montrant à découvert, assouvrira tous nos désirs.

CHARLES JOURNET.

# L'ACTIVITÉ DANS « L'ÉCOLE ACTIVE »

---

*Pour les soixante ans de M. Edouard Claparède.*

Un collègue me retint par un pan de mon collet.

— Voici bien quelques mois que vous ne nous avez pas entretenus des pédagogues de Genève.

— Je ne les ai point oubliés. Je viens de lire les *Vingt ans de Vie* de M. Pierre Bovet<sup>1</sup>; ces vingt ans sont ceux de l'Institut des Sciences de l'Education. J'y trouve d'utiles initiatives à louer: ce qu'on y a fait en faveur des petits, des anormaux, pour la techno-psychologie, en particulier, et, au point de vue scolaire, plus d'une suggestion dont nous pouvons tirer parti, en les corrigeant, ou même simplement en les animant de notre esprit...

— Je voudrais justement vous demander de m'éclairer, de préciser les points sur lesquels...

— La prétention n'est pas petite. Dois-je vous commenter les soixante volumes de la *Collection des Actualités pédagogiques* éditée par l'Institut chez Delachaux et Niestlé à Neuchâtel, plus ceux que ses directeurs et maîtres ont publiés ailleurs? Si tant est que Dieu me prête encore, à moi aussi, vingt ans de vie, je n'y saurais suffire...

— Je me contenterai d'une soirée et de dix pages de cette *Education fonctionnelle*<sup>2</sup> de M. Claparède<sup>3</sup> que vous venez

---

<sup>1</sup> PIERRE BOVET, *Vingt ans de Vie, L'Institut J.-J. Rousseau* de 1912 à 1932. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 5 fr.

<sup>2</sup> D<sup>r</sup> ED. CLAPARÈDE, *L'Education fonctionnelle*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 4 fr. 50.

<sup>3</sup> M. Edouard Claparède est né le 24 mars 1873.



d'étudier ce semestre-ci avec vos élèves de l'Université de Fribourg. Vous ne les refuserez pas à notre amitié qui compte plus de vingt ans de vie, tandis que nous tâterons d'un vieil Amigne valaisan, qui n'en compte pas beaucoup moins.

## AMOUR OU BESOIN ?

— Alors, ces dix pages ?

— ...sont tirées principalement d'un article intitulé « Psychologie de l'Ecole active » ; elles datent de 1923 ; elles restent d'actualité, car, souhaitant tous que l'enfant soit actif en classe, nous sommes loin d'être au clair sur la notion même de l'activité à l'école ; il est plusieurs façons de la comprendre et de la recommander ; ses apologistes l'entendent différemment ; on a pu le constater au Congrès de Nice, en août 1932. Entendons sur ce sujet M. Claparède, qui est le vrai fondateur et chef de l'Ecole de Genève et dont l'autorité est grande.

Quelques-uns appellent « active » l'école qui exerce l'enfant au travail des mains. Chaque année, pendant les vacances, des cours sont organisés dans quelque ville suisse (à Lucerne, en 1933), à l'usage des maîtres désireux de s'initier à l'enseignement des travaux sur carton, sur bois, sur fer. Les prospectus allemands les annoncent sous le titre : *Arbeitschule*, que les papiers français traduisent : *Ecole active*. L'école active de M. Claparède prône le travail manuel, mais elle se fonde sur une tout autre base.

Quelques autres estiment que l'école est active quand les écoliers y bougent et se remuent ; ceux-là opposent l'école *active* à l'école *assise*. Mais, objecte M. Claparède, peut-être qu'en bougeant, ils sont plus agités et turbulents qu'actifs. Tel élève, au contraire, assis, immobile, écoutant le maître, est intensément actif, parce qu'il réagit avec vivacité, avec spontanéité, aux paroles qu'il entend, pour les méditer et les assimiler. L'activité scolaire n'est proportionnelle ni aux mouvements provoqués par l'enseignement ni aux actes visibles exécutés par les écoliers.

— Quelle est donc l'école active, selon M. Claparède ?

— « Celle qui est fondée sur le besoin : besoin de savoir, besoin de chercher, besoin de regarder, besoin de travailler.

Le besoin, l'intérêt résultant du besoin, voilà le facteur qui fera d'une réaction un *acte véritable* ». L'activité qu'il faut provoquer à l'école est celle que le besoin commande et dirige, un besoin venu du sujet, ressenti par lui, le poussant à agir du dedans. L'enseignement qui correspond à quelque besoin ne contraint pas, car il est voulu ; seul, il est digne de l'homme, de ce bout d'homme même déjà qu'est le petit de six ans, parce qu'il n'est pas imposé du dehors, quoiqu'il puisse venir du dehors.

La traduction du besoin dans la conscience, c'est l'intérêt. Aussi bien, le besoin, ou, si vous le préférez, l'intérêt issu du besoin, est « le pivot *unique* » (M. Claparède souligne ce qualificatif) de tout le système de l'école active.

Le principe de l'école active dérive tout naturellement de la loi fondamentale de l'activité des organismes, qui est *la loi du besoin* ou de *l'intérêt* : **L'activité est toujours suscitée par un besoin.** Un acte qui n'est pas relié directement ou indirectement à un besoin est une chose contre nature...

Un acte doit toujours être fonctionnel, c'est-à-dire qu'il doit toujours avoir pour caractère de réaliser les fins capables d'apaiser le besoin qui l'a fait naître. Si l'on supprime le besoin préalable, on supprime la cause de l'acte.

L'école traditionnelle réclame cette monstruosité psychologique : des actes ne répondant à aucun besoin, donc des actes sans cause [?]. L'école active au contraire est fondée sur le principe du besoin. Pour faire agir votre élève, mettez-le dans des circonstances telles qu'il éprouve le besoin d'accomplir l'action que vous attendez de lui.

Il n'y a pas d'autre fondement psychologique à l'école active que celui-là. Le principe fonctionnel, remarquons-le bien, n'est pas une vue de l'esprit, une hypothèse métaphysique. Non pas, c'est l'expression d'un fait d'observation de tous les jours et de tous les instants. C'est le besoin qui mobilise les individus, les animaux, les hommes, qui tend les ressorts de leur activité. C'est ce que l'on constate partout et toujours, — sauf dans les écoles, il est vrai, parce qu'elles sont en dehors de la vie.

— « Or ça, beuvons ». Cette citation de Rabelais ne vient-elle pas à point ? J'allais vous rappeler les couplets fameux sur le besoin promu à la dignité de maître ès-arts et sciences qui se terminent par : « Et tout pour la tripe ! » Le philosophe de Meudon manie une langue plus truculente que le professeur des bords de l'Arve, mais l'assimilation serait facile...

— Trop facile et peu loyale, car l'auteur nous avertit que les besoins dont il parle peuvent être aussi d'ordre intellectuel.



Et puis, ne disons-nous pas « appétit » où il dit besoin ? Rien n'est agi, sinon sous l'empire d'un appétit qui nous pousse...

— Ou d'un amour qui nous attire...

— D'un amour, en effet, mais il n'est pas d'amour sans « appétit ». Voyons, passez-moi votre *Somme*, q. 28 de la *Prima Secundae*, art. 6. Je lis la question que voici : Si l'amour est cause de tout ce que fait celui qui aime ? Saint Thomas répond : « Tout être qui agit agit pour une fin. Or, la fin, pour tout être, est le bien qu'il désire et qu'il aime. Il s'ensuit manifestement que tout être qui agit, quel que soit cet être, accomplit toutes ses actions, quelles qu'elles soient, en vertu de quelque amour ». Remarquez l'insistance du philosophe angélique à ramener à l'amour toute l'activité ; tous les êtres qui agissent, déclare-t-il, font tout ce qu'ils font, attirés qu'ils sont par un amour. Et cet amour, qu'est-il d'autre sinon l'appétit d'un être pour ce qui lui convient. Les êtres créés sont imparfaits. Ils naissent imparfaits, c'est-à-dire que leur nature n'a de loin pas réalisé tout ce qui lui appartient, tout ce qui la constitue en plénitude. A quoi tend la génération, sinon à la constitution d'une nature spécifique ? Cette nature réalisée en plénitude est la fin du devenir de cet être, d'un devenir fort lent, fort long, quand elle est celle d'un homme. Mais les êtres, quels qu'ils soient, quand ils sont doués de connaissance et de sensibilité, ne se perfectionnent dans leur nature propre qu'en s'appropriant ce qui, tiré du dehors, convient à leur nature, comble en elle un manque, la rend moins insuffisante, moins imparfaite. Cette conscience du manque à combler, qu'est-ce donc, sinon le besoin de M. Claparède ? Mais à ce besoin correspond un appétit pour le bien qui vient le satisfaire ; ce bien est aimé d'abord, puis désiré. L'amour ici n'est autre que la convenance aperçue, sentie, entre notre indigence et l'objet qui peut y remédier. « L'amour, lit-on ailleurs (q. 24, art. 2), n'est autre que la proportion de notre appétit au bien ».

— S. Thomas dit : amour ; M. Claparède dit : besoin.

— La différence est notable et la tactique de notre enseignement sera changée, selon que nous plaçons à la racine de l'activité l'amour ou le besoin.

Le besoin est, au fond, la souffrance ressentie par le sujet privé de quelque bien. L'affamé sent le besoin de manger. Il se porte vers le pain. Sous la poussée du besoin, prétend M. Claparède. Nous disons : sous l'attirance du pain. Car tant que le sujet reste prostré dans la souffrance du besoin, il gémit, s'agite peut-être, mais n'agit pas. Le vrai moteur de l'activité n'est pas le besoin, mais l'objet, au moins vaguement entrevu, qui semble pouvoir y satisfaire. La nourriture attire et meut l'indigent qui a faim. La raison profonde de l'activité du sujet doit être cherchée dans l'objet extérieur ; il est entendu que cet objet doit correspondre au besoin, sinon il ne serait pas un bien. Un pauvre qui manque de vivres éprouve la faim, et cruellement ; mais il ne sort de sa passivité que lorsqu'il soupçonne qu'il y a quelque part quelque chose qui l'apaiserait. L'appétit dit à l'intelligence : montre-moi ce qui pourrait me satisfaire ; l'intelligence répond : mais tel objet ; alors seulement le sujet l'aime, s'y sent attiré, et s'y porte, et s'efforce, et se réjouit d'avoir obtenu.

Transportez ces notions dans la pédagogie de l'enseignement. On se demande à Genève : comment susciter dans le sujet le besoin d'étudier ? « comment arriver à ce que les écoliers désirent apprendre, et de toutes leurs forces, l'arithmétique, l'histoire, l'orthographe » ? Nous, nous chercherons plutôt à provoquer du dehors l'activité, en la stimulant par l'attirance de l'objet. Nous n'avons guère de prise sur l'intime conscience et la sensibilité d'autrui ; *interna non movet magister*, pourrions-nous objecter ; mais nous avons prise sur les objets ; nous pouvons en faire valoir la « plaisance », si nous ne pouvons rien directement sur la « complaisance » du sujet ; il nous est loisible de les présenter de telle manière que l'élève y découvre un bien ; si nos leçons sont convenablement choisies, elles susciteront l'appétit, à supposer qu'il ne soit pas encore éveillé. Nous voulons, autant chez nous qu'à Genève, que l'élève soit actif ; il ne l'est que par irritation du besoin subjectif, affirme M. Claparède ; il l'est sous l'attirance de l'objet, répliquons-nous, mais d'un objet proportionné à l'appétit.

— Le besoin n'est-il pas, lui aussi, « la proportion de notre appétit au bien » ?

— En un certain sens, oui. On peut, comme nous l'avons fait, dénommer besoin la souffrance d'un appétit non satisfait ; on pourrait aussi appeler besoin un certain appétit. C'est peut-être ce que fait M. Claparède. La nature d'un être l'incline vers ce qui la complète et la parfait ; elle l'incline donc à l'action dont elle est le principe. L'action ne se déclanche cependant, chez les créatures douées de connaissance, que si le sujet aperçoit par ses sens et par son intelligence ce qui peut le satisfaire ; nous avons alors l'appétit proprement dit. Le besoin, si j'ai bien compris les pages de l'*Education fonctionnelle* qui en traitent, serait un appétit, mais dont la finalité n'est pas connue par la conscience claire ; il agit à l'instar d'un instinct, le besoin qu'éprouve un oiseau de bâtir son nid. Du fait que sa finalité n'est connue qu'obscurément, cet appétit, *paraît être* une poussée interne sans finalité, une pure énergie efficiente que les circonstances extérieures et les dispositions organiques orientent dans un sens donné. Ce que nous appelons amour, c'est plutôt, au contraire, un appétit dont la finalité est connue du sujet, d'une connaissance sensible et surtout d'une connaissance intellectuelle. Et justement parce que la finalité de l'amour peut être saisie par l'intelligence, il nous est loisible, dans l'enseignement, de présenter l'objet de telle sorte que l'écoulier y perçoive un complément à son manque de savoir, une perfection de sa personne, si bien que, normalement, le désir de posséder cet objet s'éveillera.

Le pur besoin laisserait l'enfant croupir en lui-même, parce qu'il ne saurait avertir son appétit. Nous ne le sortirons de son état d'apathie ou d'inactivité, nous ne l'élèverons, qu'en présentant à son intelligence un savoir de telle façon que l'amour et le désir soient suscités, lesquels à leur tour feront déployer tout le « potentiel » d'énergie dont l'écoulier est capable à tel stade de son évolution psychique.

— Vous présentez donc la grammaire et l'orthographe de façon que l'élève y reconnaisse un bien, l'aime et le désire ?

— Oui, et M. Claparède dit, fidèle à la logique de son vocabulaire, qu'il faut créer le besoin de la grammaire, de l'arithmétique, de l'orthographe.

— Comment M. Claparède s'y prend-il ?



— Permettez-moi d'abord de vous dire comment nous nous y prenons.

— Vous l'avez dit: par l'amour ! Oh ! l'amour de l'orthographe !...

— Un objet peut être désiré comme un bien pour lui-même, immédiatement, tel un livre dont l'intrigue me passionne, ou bien en vue d'un autre objet, auquel il se rapporte comme moyen à fin, un horaire de chemin de fer pour un voyage. Le voyage m'enchanté ; je consulte l'horaire avec allégresse. Je n'ai pas, je l'avoue, trouvé jusqu'ici d'écoliers qui se soient épris d'enthousiasme pour l'orthographe ; j'en rencontre beaucoup, en de nombreuses classes, à qui les leçons de grammaire ne déplaisent pas, qui s'appliquent aux devoirs sans grimaces ni punitions, avec bonne volonté. Les pédagogues d'aujourd'hui sous-estiment par trop la bonne volonté des élèves ; ceux-ci savent qu'ils viennent à l'école pour apprendre les éléments de la langue ; ils ne s'étonnent point d'en entendre parler ; ils aspirent à monter plus haut dans la culture, à grandir, à élargir leur intelligence, à devenir des hommes, et quand on est homme, on sait écrire sans fautes. J'ai souvent été surpris, ému, de la joie des enfants, des plus petits même, quand ils peuvent montrer une dictée sans faute, une page de calculs « tous justes ». Ils se rendent très bien compte qu'à ne pas savoir l'orthographe et l'arithmétique ils resteront des illettrés, qu'on les considérera du moins comme tels, qu'il manquera quelque chose à leur vie, s'ils n'apprennent pas ces branches. Ils les apprennent donc sans passion, mais avec bonne volonté. Or, la volonté est une faculté d'amour et de désir. Combien je voudrais que tous les pédagogues d'aujourd'hui entendissent M. Claparède affirmer : « L'école active ne demande pas que les enfants fassent tout ce qu'ils veulent ; ...elle réclame surtout qu'ils veuillent tout ce qu'ils font ». Et ailleurs : « Ah ! si l'école pouvait apprendre aux enfants à aimer le travail ! » Mais, oui, elle le peut, elle le doit. On n'agit vraiment que quand on veut et l'on ne serait vouloir que ce qu'on aime, car on ne se décide, on ne peine, que quand on a jugé qu'il en vaut la peine. Dans les limites de la psychologie de son âge, il faut « incliner l'enfant à aimer ce qu'il est obligé de faire ». Sans doute, quelques leçons

demeureront toujours ardues. Il est possible, néanmoins, de rendre aimable l'enseignement dans son ensemble. L'attirance de l'ensemble emportera l'élan de la bonne volonté au travers des parties plus arides. Le maître doit se préoccuper moins de faire aimer chacune de ses leçons en particulier que la classe en général. Beaucoup y réussissent et je pourrais citer des écoles où l'étude de la grammaire est accueillie avec bonne humeur.

## TRAVAIL OU JEU ?

— Comment l'auteur de l'*Education fonctionnelle* éveille-t-il, lui, le besoin de l'orthographe ?

— Par un moyen qui ne me paraît pas moins artificiel que ces notes et ces punitions contre lesquelles il s'élève avec vivacité : le jeu. La grammaire est présentée sous une « forme ludique » ; l'écolier, oubliant qu'il ne ressent nul besoin de grammaire, fera de la grammaire en se laissant entraîner par l'intérêt du jeu ; le bonbon fait passer la médecine :

Quelle que soit la tâche que vous voulez faire accomplir à l'enfant, si vous avez trouvé le moyen de la lui présenter de façon qu'il l'aperçoive comme un jeu, elle sera susceptible de libérer à son profit des trésors d'énergie. La même page, suivant qu'elle devra être apprise par cœur pour une « récitation écrite » ou bien qu'elle devra servir de thème à l'organisation d'un tableau vivant, suscitera des réactions diamétralement opposées.

Le jeu remplit dans l'école active selon M. Claparède un « rôle primordial ». Il en attend des merveilles.

— Il aurait pu s'en rapporter au terme latin qui appelle l'instituteur *ludimagister*, un « maître de jeu ».

— Terme qui me désignait, dans le *celebret* délivré par l'Ordinaire, à l'attention étonnée des sacristies : *ludimagistrorum scholae director*... Je ne médierai donc pas des jeux éducatifs ; je les ai recommandés ; j'ai même essayé d'en trouver de nouveaux. Il y a des jeux de lecture, des jeux de grammaire, des jeux d'arithmétique...

— Et des jeux de catéchisme, de liturgie, d'histoire sainte, comme ceux que l'Abbaye de Lophem vient d'éditer.

— La plupart de ces jeux ne sont pas de vrais jeux ; ce sont des exercices, de vrais exercices, mais qui revêtent cette « forme ludique » appropriée en effet aux goûts de l'enfance et de la jeunesse.

— Un travail qui a l'aspect du jeu demeure un travail. Les pédagogues genevois opposent volontiers le travail au jeu. L'activité scolaire, indépendamment de sa « forme », est-elle du travail ? est-elle du jeu ?

— On rencontre en classe une première activité, celle qui consiste à réfléchir, à méditer, à comprendre, à apprendre. Elle a pour but l'élaboration de la pensée. Ce labeur est tout intérieur, tout immanent. Qu'on observe un phénomène, qu'on creuse et analyse une idée, qu'on écoute une leçon, malgré l'immobilité des membres et la passivité du corps, l'action se poursuit et se parfait en revenant sur le sujet dans lequel elle s'achève. C'est le travail intellectuel normal, et cette activité est bien celle de l'école: recréer en soi la suite des idées qu'expose la parole du professeur, étudier dans un livre en concentrant toute l'attention sur ce qu'il prétend démontrer, observer, réfléchir, voilà ce qui a toujours été et sera toujours la principale des tâches scolaires; nous savons gré à M. Claparède d'avoir soutenu que l'école était active quand l'élève y participait en toute conscience, en toute application. Mais ce labeur n'est pas un jeu.

Il est d'autres tâches, moins intérieures, qui tendent cependant encore au perfectionnement intellectuel du sujet: la rédaction, la lecture, les exercices de grammaire et d'arithmétique, le dessin, le chant. Des besognes sont entreprises, qui peuvent être considérées comme des œuvres distinctes du sujet, réalisées hors du sujet: une description, un compte rendu, des phrases, des calculs, un paysage, une chanson. L'écolier les « travaille » en s'efforçant de leur apporter la perfection « d'œuvre » qui leur est propre. Il veut que sa rédaction soit une bonne rédaction, que ses solutions soient justes et ses phrases correctes, que son compte rendu soit fidèle, que son dessin soit propre et son chant conforme aux notes de la mélodie. Voilà bien le travail propre-



ment dit, celui qui se rapproche le plus du travail de l'artisan, visant à la perfection de l'œuvre. Mais les besognes scolaires diffèrent de celles de l'artisan par leur fin : elles ne tendent à rien de socialement utile ou utilisable ; elles restent des exercices, donc des labeurs progressifs dont le but est de perfectionner certaines qualités du sujet, de lui faire acquérir certaines aptitudes intellectuelles ou techniques ; elles sont désintéressées. L'élève, sans doute, ne pense guère qu'à présenter une rédaction acceptable, des accords grammaticaux exacts, des problèmes parfaitement résolus ; il vise à la perfection de son œuvre. Le maître, lui, vise au perfectionnement de ses élèves par l'œuvre, et, à la réussite de l'œuvre, il juge s'il peut escompter que le progrès est acquis et s'il peut passer plus loin.

Il dépend de l'attitude intérieure de l'enfant à l'égard de son travail que son activité atteigne ou non la fin voulue par le maître, qui est le perfectionnement de l'intelligence de l'enfant et, conséquemment, un meilleur équipement pour la vie. Qui « bâcle » sa composition avec l'unique souci de fournir une copie au professeur, qui se préoccupe moins d'assimiler ce qu'il étudie que de mémoriser sa leçon juste assez pour être à même de la réciter le lendemain, s'il a la guigne d'être interrogé, celui-là subit son travail et ne le fait pas. On peut légitimement parler alors de travail-corrée. Que le maître s'efforce donc, comme nous l'avons dit plus haut, de présenter son enseignement de telle manière qu'il suscite en l'élève un amour qui le porte à bien faire tout ce qu'il fait. On ne saurait trop souligner la relation intime et continuelle qui lie l'application scolaire des écoliers à leur éducation morale.

La bonne volonté de l'enfant cependant, l'intérêt qu'il porte à ses leçons, ne suffisent pas pour qu'il réussisse et se perfectionne ; son travail doit se soumettre, nous l'avons dit, comme celui de l'artisan, aux lois de l'œuvre et de la matière, et c'est ce qui le différencie essentiellement du jeu. Le menuisier qui fabrique une commode se plie aux exigences et du meuble et du bois. La terre impose sa loi au laboureur la semence qu'il jette au sillon lui impose la sienne. L'œuvre scolaire aussi : l'élève doit observer les règles des accords, celles du style, celles du crayon,

celles de la portée musicale, celles du langage. M. Claparède ne prétend s'inspirer que de la psychologie de l'enfant ; l'enfant, comme aussi son instituteur, sait que le « devoir » et la « matière » lui imposent, du dehors, objectivement, d'inéluctables exigences. L'œuvre a sa finalité, donc sa logique, à laquelle il faut se soumettre, que l'on ne peut négliger sous peine de la détériorer et de la manquer.

La finalité du jeu est choisie arbitrairement par celui qui s'y livre. Le jeu suit les règles que les jeunes lui ont librement imposées ; car il ne reconnaît, tant qu'il reste pur jeu, d'autre fin que le plaisir de ceux qui s'y livrent ; il ne vise point à leur perfectionnement mais à leur délassement. Même accompagné d'efforts et suivi de fatigue, le jeu n'est que jeu, sans souci ni d'utilité ni de progression intellectuelle ; le jeu pur, disons-nous, car, en classe, l'exercice prend une forme que nous appellerions plutôt sportive que ludique. Le sport est un jeu, assurément, mais dont les règles se soumettent déjà aux lois de la matière dont il use, les lois de l'eau pour le canotage, celles de la neige pour le ski, celles du choc et de l'élasticité pour le ballon et les boules ; de plus, le sport vise à un résultat objectif, sinon à une œuvre distincte du sujet : une performance, un record, un match. Les exercices scolaires, dont c'est le but de vaincre une série de difficultés graduées et de perfectionner méthodiquement des aptitudes, peuvent être conçus à la façon des épreuves sportives. M. Claparède et M. Decroly, quand ils prônent « la forme ludique », ne font que préconiser des exercices qui sont en honneur depuis deux et trois siècles dans les collèges des RR.PP. Jésuites, depuis les « réalisations historiques » jusqu'aux « matches » des équipes de grammaire, de mathématiques et de chant. Car tout exercice ne fait pas progresser, mais celui-là seul qui demande un acte plus intense d'intelligence, affronte une difficulté nouvelle, obtient une meilleure utilisation des connaissances anciennes. Les réitations machinales, les devoirs stéréotypés de l'école réceptive, loin de perfectionner, diminuent plutôt les aptitudes acquises, mécanisent la connaissance et favorisent la routine. L'allure sportive des tâches scolaires provoque le développement des facultés intelligentes, soutient la volonté contre les tentations

d'indolence et de négligence, maintient active et vivante cette disposition de l'esprit qui est à proprement parler la science, faisant en outre épanouir et rayonner la joie dans toute la personne.

— Joie ou plaisir ?

— Joie et plaisir. La joie est une délectation dont la racine est d'ordre intellectuel ; par le mot plaisir on entend plutôt une délectation sensible ; mais, en vertu de l'unité de la personne, la sensibilité s'émeut communément et prend sa part de ce qui délecte la raison ; chez l'enfant surtout ; la moindre découverte le ravit, à la fois vieille comme le monde et jeune comme lui ; une réponse adéquate, une récitation réussie fait briller ses yeux, rosir ses joues. Qu'est-ce que cette allégresse, sinon la satisfaction de constater en son œuvre un perfectionnement de sa nature, un progrès vers ce qui le rend mieux lui-même, mieux apte tout au moins à le devenir ? Son effort en reçoit revigoration ; il se sent comme éclore et fleurir ; *superflorilio naturae*, disaient de la joie les anciens. Et qu'y a-t-il de mieux lui-même en lui que son intelligence ? Aussi la joie de l'enfant n'est pas petite de constater, au résultat de son ouvrage, qu'il sait et peut davantage. Les jeux éducatifs ont leurs qualités que je n'estime pas peu ; ils rendent en particulier plus aimable la conquête du savoir. Mais je crois que cette conquête même porte en elle sa meilleure récompense, sa joie la plus vive et la plus pure ; les exercices scolaires à forme sportive me sont chers justement parce qu'ils mettent mieux en relief la « performance » intellectuelle récemment acquise, conquise plutôt. Si l'élève sort de l'école, à la fin de chaque jour, avec la conscience nette qu'il vient d'apprendre quelque chose qu'il ne savait pas encore, que quelque parcelle de son intelligence s'est ouverte, s'est épanouie, qu'il est devenu capable de produire désormais un acte vital nouveau, fût-ce dans l'accord des noms avec leurs adjectifs et dans la multiplication des fractions, il en aimera davantage l'enseignement, parce qu'il se sent mieux armé qu'hier pour réaliser ses fins, fortifié, perfectionné, grandi. Un sentiment d'aise semble élargir son cœur, et c'est une allégresse qui se manifeste au dehors assez bruyamment parfois. Les écoliers traduisent



volontiers, selon le tempérament qui leur est propre à chacun, la joie d'avoir acquis quelque perfection par un travail appliqué qui n'a du jeu qu'une apparence extérieure, perfection qui consiste, en définitive, pour l'éducation intellectuelle que j'envisage uniquement ici, en une plus large participation au Vrai.

## ÉCOLE « TRADITIONNELLE » ?

### ÉCOLE « FONCTIONNELLE » ?

— M. Claparède accepterait-il cette conception de la culture de l'intelligence ?

— J'en doute. Nous disons que l'intelligence est faite pour la vérité ; elle n'est jamais plus « joyeuse » que lorsqu'elle peut se fixer en elle, y adhérer définitivement ; la vérité la perfectionne et la nourrit. La vérité étant ce qui est, l'intelligence progresse d'autant qu'elle devient plus conforme à ce qui est ; mais il faut qu'elle ne se borne pas au réel de la matière ; il est un réel rationnel, il est un réel divin, qui conviennent l'un et l'autre mieux à sa nature que le réel de l'univers matériel, encore qu'elle doive l'appréhender d'abord dans les objets qui tombent sous nos sens. Nous saisissons la nature des choses, bien imparfaitement, bien incomplètement, bien péniblement, en la cherchant dans les choses elles-mêmes, puis en réfléchissant sur les données de nos observations. Notre raison passe d'une idée à l'autre en un mouvement discursif lent, laborieux, les enchaîne, les ordonne, tantôt divise et tantôt unit, mais aboutit quand même à connaître quelque portion du réel, à posséder quelque vérité.

Il est du devoir essentiel de l'école d'aider l'enfant à saisir la vérité selon le mode humain de connaître. Le mode de connaître naturel à l'homme est celui qui part des choses matérielles pour en pénétrer la nature et l'exprimer en pensée. C'est à quoi l'on s'applique, à l'école primaire en particulier, quand, partant d'expériences concrètes, on amène l'intelligence enfantine à réfléchir, à raisonner, à malaxer les données des sens pour en tirer des concepts clairs et des jugements vrais. Il n'est pas d'actes

plus humains que ceux-là ; il n'est pas d'activité plus immanente, plus personnelle, et cependant l'enfant en devient capable dès la troisième année et s'y entraîne à sa façon, selon ses forces, moyennant bien des bévues, mais constamment, obstinément. Il a besoin de savoir, non pas seulement pour avoir, comme les animaux, dont la connaissance est toute tournée vers l'utilité immédiate et matérielle, mais surtout pour fonder sa vie sur le vrai, afin d'être sûr de réaliser ses fins, ici-bas et dans l'au-delà.

Les parents, puis les instituteurs, ne font que l'aider dans ses recherches avides et maladroites. Deux causes concourent normalement à l'instruction d'un enfant : la première et principale est l'intelligence de l'enfant lui-même, qui s'applique, observe, médite et comprend, la seconde, subsidiaire, adjuvante, est l'intervention de l'adulte qui enseigne. Cette intervention consiste d'abord à mettre la connaissance à la portée de l'intelligence enfantine, soit par la parole, soit au moyen d'un matériel heureusement choisi ; le maître amène ensuite l'élève à réfléchir, à raisonner, à juger ; il contrôle le marche de son esprit, l'aide à voir ses erreurs, à les corriger, à se formuler enfin à lui-même avec netteté le résultat de son travail.

— L'auteur de l'*Education fonctionnelle* accepterait-il cette conception de l'enseignement ?

— J'en doute encore. L'intelligence n'est pour lui qu'une fonction d'adaptation qui n'intervient que pour résoudre concrètement une difficulté dont ni l'instinct ni l'habitude ne peuvent venir à bout, « fonction vicariante », tout ordonnée à l'action pratique. « L'intelligence ayant pour fonction d'ajuster l'action, le savoir apparaît comme un moyen indispensable à l'intelligence pour remplir son programme ». Cette conception de l'intelligence méconnaît son rôle spéculatif, rôle primordial cependant, même pour la solution des problèmes de vie pratique. Un adolescent qui répare sa bicyclette, un agriculteur qui veut débarrasser son champ d'une pierre gênante, n'opèrent l'un et l'autre qu'après avoir réfléchi. Et cette réflexion consiste à tirer de quelques principes généraux, de quelques vérités abstraites, une conclusion concrète moyennant quoi l'effet sera sûrement obtenu, juste-

ment parce qu'elle s'appuie sur du vrai. Le pragmatisme pédagogique a restreint à l'excès la culture de l'intelligence en tant qu'elle raisonne et sous-estimé la valeur du savoir.

Le programme qui m'est cher, comportant l'étude du milieu concret où vit l'enfant, milieu naturel, milieu social, considéré surtout comme lieu où l'homme agit, réalise sa vie, toute sa vie, donc sa vie spirituelle et sa vie surnaturelle aussi, serait, je crois, accepté par mes collègues genevois, encore que ceux-ci pencheraient à donner à l'observation le pas sur la réflexion, tandis que je considérerais l'expérience sensible plutôt comme une étape nécessaire, préparatoire à l'intellection, toujours à la mesure, évidemment, de la capacité concrète des écoliers et moyennant une participation active de leur part. Ce n'est pas nous qui intelligeons, mais eux. A ce propos, je crains que nos instituteurs soient dressés à préparer leurs leçons avec tant d'art que leurs élèves n'ont plus qu'à les entendre pour croire avoir compris; ce qui ne devrait être qu'une aide ursupe la place de l'agent principal de l'instruction, qui est l'élève.

L'observation réfléchie du milieu ne nous conduirait néanmoins pas loin dans la connaissance de la vérité. J'attribue donc à l'enseignement une seconde tâche, plus vaste et pour le moins aussi importante que la première, dans la formation de l'intelligence, celle de transmettre à l'enfant un trésor de vérités qu'il ne saurait acquérir par sa seule étude personnelle, même dirigée par un maître expérimenté.

Il est des questions vitales qui se posent fatalement à l'esprit de l'enfant, même des tout-petits, sur lesquelles il faut qu'il soit au clair, qu'il ne peut laisser en suspens, parce qu'il a besoin d'avoir leur solution sûre et nette pour vivre, et qu'en vivant il prend déjà parti: sur son existence et sa destinée, sur le monde, sur Dieu, et, plus humblement, plus immédiatement, sur ce qui lui convient, sur ce qui ne lui convient pas, dans ce que lui propose l'ambiance locale. Son expérience? Elle est trop lente, s'il est laissé à lui-même; elle est cuisante; elle peut être mortelle. Une vie d'homme ne suffit pas, de loin pas, à l'acquérir. Mais les hommes, avant de disparaître, ont le temps de communiquer à ceux qui viennent après eux le résultat de leurs expé-



riences, afin qu'ils en profitent, s'épargnent des recherches, évitent des mécomptes. Il s'est ainsi constitué au travers des générations un trésor de connaissances, fruit d'observations et de réflexions millénaires. L'homme a besoin pour vivre, d'être instruit non seulement par ceux qui sont ses contemporains mais aussi et plus encore par ceux qui l'ont précédé. Les conditions naturelles de l'humanité ont obligé les couches successives des hommes à constituer un patrimoine intellectuel, la science, au sens objectif du mot, ainsi qu'une tradition qui le conserve et le transmet. L'école est un des organes par lesquels s'opère cette transmission ; on peut même affirmer que c'est là sa raison d'être et qu'elle a été créée pour cela. En ce sens, l'école est traditionnelle ; si elle ne l'était pas, elle faillirait à sa fonction. Elle est préposée à la transmission des connaissances, plus exactement des vérités, dont les unes sont dues aux investigations de l'intelligence humaine au cours des siècles et sont naturelles, dont d'autres sont surnaturelles, révélées qu'elles furent par Dieu et commises à la garde de l'Eglise. La société exige à bon droit, par les injonctions impérieuses des lois, que la jeunesse reçoive cet héritage intellectuel ; ayant à le recevoir, l'élève, forcément, est... réceptif.

Sans doute, l'instituteur ne dépose pas la science comme une chose toute faite dans le cerveau de celui qui apprend ; sans doute, il l'amène à user de la lumière de son intelligence pour acquérir les notions nouvelles, pour développer, « déplier », les vérités élémentaires qu'il connaît « implicitement », il n'en reste pas moins que l'école donne une *instruction*.

— Mais une instruction, n'est-ce pas ? qui est active. *Instruere*, construire, édifier, mais *in*, du dedans, par le dedans, non pas comme *on* construit une maison, mais comme un arbre *se* construit, tirant ses matériaux du dehors, mais sous l'empire d'une action interne, se les faisant siens, se les rendant homogènes, racines, troncs, branches, feuilles, fleurs et fruits, selon la loi propre de son espèce.

— Parfaitement, car l'enfant s'instruit en rendant semblablement homogènes à son intelligence les connaissances que le maître lui présente. En ce qu'elle est une institution créée pour transmettre un trésor spirituel, l'école est traditionnelle ; en

ce qu'elle s'ingénie à les faire accepter, à les faire assimiler par un acte spontané, immanent de l'élève, l'école est active.

Car l'instruction est communiquée à l'écolier pour qu'il en nourrisse sa vie et non pour qu'il la dégoise à l'examen. L'instruction ne se justifie que dans la mesure où les connaissances apprises ne restent pas dans la mémoire comme du ballast mort, mais deviennent « intelligence » ou pour alimenter et hausser la vie intérieure du sujet ou pour rendre plus féconde sa vie extérieure, l'équipent mieux pour réaliser ses fins, en soi, autour de soi. Les leçons d'histoire sainte, de catéchisme, de liturgie qu'il reçoit, l'enfant les « réalise » immédiatement dans la vie religieuse qu'il vit, depuis ses deux ans, dans sa famille et sa paroisse. Je voudrais qu'il puisse de même utiliser immédiatement, dans la vie quotidienne de son milieu naturel et social, ses leçons de lecture, de grammaire, de calcul, de dessin, de chant, voire l'histoire et la géographie. L'instruction, d'abord reçue, deviendrait ainsi quelque chose de la personne, — que ce soit l'instruction des vérités qui servent, que ce soit celle surtout de la Vérité à servir, — donc principe d'activité vitale.

En quoi l'éducation de l'intelligence est, comme dit M. Claparède, « fonctionnelle », en ce sens qu'elle est conduite en fonction de l'enfant et de ses fins. A vrai dire, elle ne « prend l'enfant pour centre des programmes et des méthodes scolaires » qu'afin de le conduire au vrai, et, par le vrai, à lui faire accepter une forme de vie qui ne déçoit pas.

Mars 1933.

EUGÈNE DÉVAUD,  
*Professeur de Pédagogie à l'Université  
de Fribourg.*

---

# L'ÂME DE RAINER-MARIA RILKE

---

*Ich versuche es, so aufrichtig als  
ich kann, den Weg künstlerischer  
Wahrheit zu gehen, der der meine  
ist.*

(Briefe, III. 329.)

R. M. RILKE.

On voudrait connaître la vie réelle de ce poète qui prend au sérieux tant de faits auxquels nous accordons si peu d'attention, si toutefois nous leur en accordons. Mais, sa vie, je dirais même sa vie intime ne nous est-elle pas livrée dans la correspondance des années 1889-1907 que ses amis et sa fille ont publiée en 1931, à l'Insel-Verlag ? C'est cette correspondance et particulièrement les lettres à sa femme, la sculptrice Clara Westhoff-Rilke, qui va nous donner la clé de sa pensée, de sa vie, de son art.

D'abord quelle méthode faudra-t-il suivre pour déceler l'expérience profonde de Rilke à travers l'abondance des images, des figures, des retours, des analyses, tantôt lumineuses, tantôt indécises ?

Que pensait-il lui-même des critiques de son œuvre ? — Dans une lettre au jeune critique Ludwig Schellenberg<sup>1</sup>, nous voyons ce mot décisif : « Il faut que je sois seul avec mon travail, et je n'ai pas plus besoin d'entendre les autres parler de lui, que, par exemple, un homme désirerait voir imprimés et désirerait rassembler les jugements d'autrui sur la femme qu'il aime ». Puis, il lui demande pardon de ne pas lire son petit livre<sup>2</sup> mais le remercie de la chaude amitié qu'il lui prouve en étudiant ses œuvres. Écoutons donc cette leçon de discrétion, voyons ce que fut l'art dans la vie de Rilke et cela à l'aide de la critique

---

<sup>1</sup> *Briefe* III, 318.

<sup>2</sup> *Rainer Maria Rilke* par Ludwig Schellenberg.



interne qui convient seule à un poète si soucieux de ne pas entraver le cours de ses inspirations.

Nous nous permettrons seulement, pour nous initier à un genre d'esprit extérieurement si différent de l'esprit latin, de citer ce mot d'un de ses amis français Ed. Jaloux: « La conscience de Rilke n'est pas logique, dissociatrice mais intuitive, *agglutinante* ».

## I. VIE ET INFLUENCES

Dans un manuel de littérature<sup>1</sup> on classe ordinairement Rilke du côté de Stephan George et très près de Hugo von Hoffmannsthal, sous les étiquettes d'impressionisme, symbolisme, art baroque, mysticisme. Nous dirons brièvement que les dates de Rilke sont 1875—décembre 1926, que ses toutes premières œuvres parurent en 1896, mais que la période qui nous intéresse particulièrement (du témoignage même de l'auteur<sup>2</sup>) est 1899 à 1911 (date d'apparition des Cahiers). Son origine de haute noblesse carinthienne, sa naissance et son enfance à Prague, son adolescence à l'école des cadets de Vienne, ses études littéraires et artistiques aux universités de Munich et de Berlin, ses voyages en Allemagne, en Russie, dans les pays scandinaves, en Italie, en Espagne, ses longs séjours à Paris et sa retraite dans la solitude du château de Muzot (sur Sierre, en Valais) tout cela devait faire de Rilke un poète européen au sens réel du mot: les racines de son inspiration devaient plonger dans ce trésor amassé parmi les apports des différentes cultures des pays et des races qui font notre Europe.

Que Rilke fût très soucieux de ne pas entraver le cours de son art, cela ne l'empêchait pas (comme tous les autres hommes), d'être soumis à la loi des influences. Mais peut-être que, plus conscient qu'un autre, il savait les endiguer, les faire germer, les rendre productrices. Il est à remarquer, dès l'abord, que Rilke n'a pas eu de formation philosophique proprement dite. A-t-il puisé beaucoup de ressources spirituelles dans la religion de son enfance, le catholicisme? Cela est peu probable, car certains critiques regardent comme nettement autobiographique

---

<sup>1</sup> Voir SIGNER, chez Haag, Lucerne 1926 — ou KLUGE, chez Bonde, Altenburg 1929.

<sup>2</sup> *Briefe* III, 285.

cette annotation<sup>1</sup> : « Ma mère ne m'enseignait pas vraiment à prier, mais c'était pour elle un apaisement de savoir que je m'agenouillais volontiers, que je joignais les mains tantôt en entrecroisant les doigts, tantôt en les appuyant les uns contre les autres selon que je le trouvais plus ou moins expressif ». On trouve ça et là, dans ses œuvres, la constatation presque douloureuse que l'on donne à l'enfant une religion toute d'extérieur alors qu'il a tant besoin de vie intérieure et de Dieu.

La Bible a été de tous temps sa compagne. Le « Cantique » l'inspire souvent. Il aime ses accents si poétiques et réalistes. Dans l'affliction, il revit le livre de Job et l'on sent que l'Evangile l'a fait méditer beaucoup. Mais, pour lui, la grande influence religieuse extérieure fut le spectacle de la Russie (voyage en 1899-1901). Le slave et le german se réveillèrent parfaitement en lui pour le rendre si compréhensif de cette religion des longs pèlerinages, des jeûnes, et du mysticisme des simples. Il aime la mystique et l'impressionnisme de Tolstoï qu'il a connu personnellement.

Dans une lettre à Franz Kappus<sup>2</sup>, Rilke déclare avoir trois maîtres : la Bible, Jacobsen et Rodin.

Rilke surfait Jacobsen. Il admire « *Niels Lyhne* » et déclare qu'à la lecture de ce livre on sent croître sa foi en la vie. Appréciation étonnante, puisque Niels Lyhne montre que la vie n'est pas bonne et que le poète ne peut pas y réussir. Faut-il admettre que Rilke (comme André Bellessort) a vu dans Jacobsen un athée qui ne peut pas se passer de Dieu<sup>3</sup>? Peut-être ; mais je crois que J.-P. Jacobsen fut surtout pour Rilke un maître dans la manière de voir les choses et de capter la vie, un maître qui lui redit que c'est bien de respecter jusqu'aux plus petites choses, un maître pour qui tous les événements sont importants ; puis, c'est l'attraction du poète, du vrai poète si amoureux de la vie, exubérant d'images.

En ce qui concerne la méthode de travail, il faut citer l'influence des artistes français.

Chacun sait sa célèbre amitié pour Rodin (1902-1907)<sup>4</sup>. Cette intimité a permis à Rilke d'examiner de près le mode de

<sup>1</sup> *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge*, trad. Betz, p. 159. Le contexte est en fonction de Malte Laurids Brigge, danois luthérien.

<sup>2</sup> *Briefe an einen Jungen Dichter*, p. 15 sqq.

<sup>3</sup> *Madame Marie Grubbe* (chez Leroux), préface de A. Bellessort.

<sup>4</sup> *Auguste Rodin*, par R. M. RILKE G. W. IV. Trad. Betz, Emile Paul.

travail du « maître ». Il admirait la soumission toujours laborieuse au réel, de cet artiste pour qui la nature est le texte primitif de Dieu<sup>1</sup> et dont la règle de vie était : il faut toujours travailler, car il savait que toute la vie de l'artiste consiste à « chercher toujours et à trouver soudain », le premier mouvement étant indispensable à la réception du second. Il va sans dire que, pour que Rilke eût une amitié si profonde et si spontanée pour le grand sculpteur, il devait y avoir entre eux, depuis toujours, communion d'idéal, et choix des méthodes presque similaires pour y parvenir ; puis, comme Rilke était encore jeune il vit en Rodin la réalisation du rêve de son enfance, *quoique dans un domaine différent du sien* : dans une lettre à Lou-Andreas Salomé, il explique à propos de Rodin<sup>2</sup> : l'artiste trouve un modèle dans la nature, mais dans ce modèle la beauté est transitoire (*sie scheint*) tandis que dans l'œuvre d'art la beauté demeure (*sie ist*). Dans la nature, la beauté est attachée aux hommes, aux choses, aux animaux par des rapports et grâce au temps, elle est un moment, une jeunesse des choses. Pour la transposition du réel en œuvre d'art, il s'agit donc de faire passer la chose (entrevue dans le modèle) du domaine fuyant du temps, à celui plus stable de l'espace ; mais pour faire habilement cette transposition, il faut connaître l'être intime des choses. Il faut qu'à l'instar de la nature cette transposition se développe organiquement et que l'œuvre d'art paraisse viable.

Et Rilke sent alors qu'il faut qu'il suive Rodin en ce qui concerne l'organisation interne du procédé artistique : se mettre au travail. Il se plaint de sa culture inadéquate à sa vocation. Il veut connaître par science (*Wissen*) tout ce qu'il connaît quasi intuitivement<sup>3</sup>. Pour mesurer l'influence profonde de Rodin, l'étude la plus avantageuse<sup>4</sup> serait une comparaison entre le genre du mysticisme du *Stunden-Buch* (livres d'heures) et celui des « *Cahiers* ». La quête de Dieu, dans les *Cahiers*, plonge ses racines dans un réalisme éclairé, entièrement vécu et transfiguré par le dedans et l'en-haut.

Il faut aussi parler de l'émotion avec laquelle Rilke fit la connaissance des œuvres de Cézanne au Salon d'Automne 1907 et avec quel soin jaloux il rassembla toutes espèces de documents relatifs à la vie de cet artiste<sup>5</sup> auquel il a érigé un si joli monu-

<sup>1</sup> *Briefe* II, 289.

<sup>2</sup> *Briefe* II, 112—113.

<sup>3</sup> *Briefe* II, 156, 162, 163.

<sup>4</sup> Les *Cahiers* viennent après les *Neue Gedichte* chronologiquement et ils reflètent une influence entièrement assimilée.

<sup>5</sup> *Briefe* III, 361 à 391 et passim.



ment dans les *Cahiers*<sup>1</sup> : « Les gens n'ont jamais vu un solitaire, ils ne l'ont que haï sans le connaître... Les enfants se liguerent contre lui parce qu'il était tendre et enfant... ils le dépistèrent dans sa cachette comme un animal dont la chasse est ouverte..., etc... Et lorsqu'il ne les entendait pas, ils devenaient plus clairs et lui enlevaient sa nourriture devant la bouche, et respiraient son air, et crachaient dans sa pauvreté pour qu'elle lui devînt odieuse. Ils le décriaient comme un être contagieux, et lui jetaient la pierre pour qu'il s'éloignât plus vite. Et leur vieil instinct ne les égarait pas : car il était vraiment leur ennemi. »

Si donc, pour son art, la clarté française a été une école de réalisme sain, ses représentants lui ont aussi offert le spectacle de belles personnalités morales. D'ailleurs, Rilke était si bon et son esprit était tellement tourné vers la beauté, qu'il ne voyait (ou ne voulait voir) dans les hommes que ce qui pouvait l'édifier.

Parlerons-nous aussi de Gide et de Valéry ? Je crois qu'à l'époque qui nous intéresse particulièrement, il faudrait dire : correspondance de formes, et non pas influence, car Rilke ne les connaissait pas encore.

Ajoutons que Rilke en Allemagne (Worpswede près de Brême) vivait alors dans un milieu d'artistes très délicats<sup>2</sup> et les fines analyses qu'il sait donner des états artistiques, il les doit en partie aux longues conversations avec la « blonde Malerin » Paula Becker et la sculptrice : Clara Westhoff<sup>3</sup>.

## II. ASCÈSE MORALE ET ASCÈSE ARTISTIQUE

Ayant ainsi désigné l'ambiance dans laquelle aimait vivre Rilke, voyons quels moyens il mettait en œuvre pour faire mûrir en lui la vie artistique, puis nous tâcherons de déterminer sa conception de l'art et de voir s'il y a lieu de parler d'une répercussion de la vie artistique sur la vie intérieure proprement dite de l'artiste et si nous pouvons nous introduire jusqu'au Centre même de cette vie intérieure.

---

<sup>1</sup> Les *Cahiers*. Trad. Betz : 271-272.

<sup>2</sup> *Monographie der Worpsweder Malergruppe* par R. M. RILKE. Velhagen und Klasing, Bielefeld und Leipzig 1903.

<sup>3</sup> *Briefe aus der Frühzeit*, passim.

Examinons d'abord le travail opéré du point de vue moral: la vertu fondamentale que Rilke fut amené à pratiquer fut la solitude, la vertu des grands solitaires, la solitude *Einsamkeit* qu'il ne faut pas confondre avec la solitude *Einzigkeit* (qui est l'isolement, la chose séparée), puisqu'il allait à Paris pour la pratiquer. La solitude *Einsamkeit* doit être considérée comme une vertu dynamique, ascétique, alors que la solitude *Einzigkeit* est en quelque sorte statique: la première la prépare, mais elle est indépendante et donnée <sup>1</sup>.

La solitude, pour Rilke c'est le recueillement préalable en vue d'une meilleure participation au réel, c'est une loi de Dieu <sup>2</sup>, c'est le : rentre en toi, premier précepte de la philosophie de Fichte, mais Rilke, à ce précepte, ajoute <sup>3</sup>: « Mais il faut que l'on ressorte du désert et que l'on aille plus loin, toujours dans la même direction. Seul le privilégié saura ce qu'il y a au delà de la solitude et pourquoi l'on recherche le désert. » C'est que l'homme qui, par habitude du recueillement, s'est débarrassé des mille distractions qui le sollicitent, peut pénétrer au sein de la chose observée, il peut être « tout yeux et tout oreilles » (*Nur-Aug-sein*, dit-il) et cela, avec le *désintéressement* qui est le propre de l'art <sup>4</sup>.

Ainsi, le second pas dans la direction de la solitude nous conduit au renoncement à nous-mêmes (*die Selbstlosigkeit*) qui se définit comme « cette pureté de la vie, cette gaité toujours sereine parce que toujours quelque chose se passe, non pas, parce que, ce quelque chose a une relation avec notre propre personne, mais parce qu'il est mouvement et marche. »

Cette ascèse permettra à l'artiste de ne pas demeurer stationnaire dans sa manière primitive <sup>5</sup>, mais de suivre fidèlement les indications du réel. Voyons un exemple pratique de ce renoncement: une des lettres les plus émouvantes dans la correspondance de Rilke est la lettre à Clara Rilke du 20 octobre 1907 <sup>6</sup> ! Souvent, en allant au Salon d'automne, le dimanche matin Rilke passe par le Boulevard St-Germain, la rue de Bourgogne ou la rue St-Dominique: la vue des vieux hôtels de famille fait rêver l'étranger solitaire et retiré qu'il est à Paris. Il imagine (p. 352), le retour d'un petit-fils que sa grand'mère affectionne, il se décrit l'enfilade des salons somptueux aux mille bibelots

<sup>1</sup> *Tagebücher*, p. 239.

<sup>2</sup> *Tagebücher*, p. 254.

<sup>3</sup> *Briefe* III, p. 280.

<sup>4</sup> *Tagebücher*, p. 295.

<sup>5</sup> *Tagebücher*, p. 301.

<sup>6</sup> *Briefe* III, 396 sqq.









précieux : « On a quelque chose dans le sang qui appartient à ces intérieurs-là », écrit-il ; mais alors il se ressaisit, il pense qu'il est sur le chemin du Salon d'automne où les grandeurs de ce monde n'ont rien à voir, « il faut qu'il renonce à tout cela, qu'il s'en dépouille. Il faut canaliser tout ce que les traditions ont accumulé en vous de force, d'admiration et de volonté, et l'utiliser pour des devoirs nouveaux. Il faut être pauvre jusqu'au bout, et pouvoir à chaque instant toucher la terre de la main comme le premier homme. » Si l'on rapproche ce texte vécu de certains textes des *Cahiers* dont les ébauches se trouvent dans la correspondance de cette époque <sup>1</sup> et si l'on pense à tous les poèmes qu'il écrivit, et avec quel amour, sur les deshérités de la vie <sup>2</sup> les pauvres <sup>3</sup> les malades, les morts, si l'on pense au respect avec lequel il fait la description d'un mendiant, on comprend à quel point ce grand poète fut « un pauvre en esprit ». Ce qu'il demande à tous ces malheureux humains, c'est de prendre part à leur grande expérience d'abnégation et de renoncement. Avec Ed. Jaloux <sup>4</sup> je ne comprends pas qu'on puisse donner à Rilke l'épithète de morbide : s'il a tant parlé de la mort c'est qu'il voyait bien qu'il fallait se familiariser avec elle et aimer même cet acte ultime de pauvreté, cet acte d'abandon total que la vie fait mûrir en chacun de ses enfants. En résumé, c'est au renoncement jusqu'à la mort qu'aboutit la belle ascèse morale de Rilke.

Mais ce renoncement lui-même est une lutte de tous les instants, une lutte contre le conventionnel, « le tout fait » stationnaire, qui nous empêche de nous grandir et de voir la réalité qui, elle, se renouvelle sans cesse. Le conventionnel est la résultante de la paresse des individus et d'une fausse conception de la société. Mais Rilke comprenait que « l'homme passe infiniment l'homme », et que c'est en mortifiant l'homme moyen de la « Société » qu'on arrive à épurer sa personnalité. Pour lui la société devait servir à produire des rencontres où l'on se grandit. Dans l'ambiance des vrais artistes, il sent en lui toutes ses forces croître <sup>5</sup> (car ce ne sont que des solitaires qui s'unissent pour soutenir *leurs solitudes*), et quand un homme a pu déployer toutes ses puissances, il se trouve nécessairement devant la porte der-

<sup>1</sup> Les *Cahiers*, p. 61, 54, 93 sqq. 261 sqq. 302.

<sup>2</sup> *Buch der Bilder*, G. W. : p. 113 sqq. : chants du mendiant, de l'aveugle, du buveur, du suicidé, de la veuve, de l'idiot, de l'orpheline, du nain et du lépreux, et p. 151, le poème tout parfait de la femme aveugle.

<sup>3</sup> La troisième partie du *Livre d'heures*, et *Cahiers*, passim.

<sup>4</sup> R. M. Rilke, p. 92.

<sup>5</sup> *Tagebücher*, p. 342 et 305.

rière laquelle déjà Dieu se tient *ἐν .... τοῖς τοῦ Ἀγαθοῦ .... προοδῦγοις*. Ses forces déployées veulent appréhender la Réalité pure. Voilà un exemple très vivant pour exprimer que le conventionnel, père de la routine, nous empêche d'être nous-mêmes en puissance et en action. Il faut en effet que l'artiste reprenne entièrement tous ses sens à l'origine de leurs fonctions et refassent leur éducation ; et nous voyons dans le *Journal* des années 1900 les merveilleux « brouillons » de son travail « d'apprendre à voir »<sup>1</sup> : Ce qui est important c'est de déterminer bien clairement l'image vue ou de tirer hardiment de l'estompe, l'image qui va devenir traductrice d'un sentiment, et Malte dira plus tard<sup>2</sup> : « Il est bon de ne rien laisser dans le vague », et il reprendra par le menu tous les détails d'un spectacle banal et quotidien, ou d'une scène d'autrefois. De même, il faudra qu'il capte un son, une mélodie avec toute sa conscience claire afin de, peu à peu, le perdre en lui et de savoir un jour le retrouver en image visuelle pour qu'ainsi il devienne poème ! (Rilke était à l'origine un type visuel.)

C'est de même un travail en profondeur, un travail de vérification des origines et de la nature des choses qui tient Rilke lorsque nous le voyons passer des heures, des jours à la Bibliothèque nationale à Paris, pour rechercher l'étymologie des mots qui lui sont usuels, pour rechercher le détail scientifique de faits ou de techniques, dont il se sert couramment dans ses écrits, etc.<sup>3</sup>

### III. CONCEPTION DE L'ART CHEZ RILKE

Il va sans dire que ces ascèses dépendent essentiellement de la conception même que l'artiste a de son art, ou de l'art en général. (Rilke parlera plus de l'art que de la poésie, car il y a chez tous les artistes un certain empêchement à parler de leur propre expérience.) L'idée obscure qu'un artiste a de l'art, fait qu'il élabore toute une méthode qui, par la suite, facilitera, en lui, la vie de l'art (et grâce à laquelle, dans notre cas, il pourra dire clairement ce qu'est cet art pour lui)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Tagebücher*, p. 233 et 239.

<sup>2</sup> *Cahiers*, p. 70.

<sup>3</sup> *Briefe* II, p. 162 et II passim.

<sup>4</sup> Cf. *Briefe an einen jungen Dichter*, p. 44 : L'action et le mode d'action de l'avenir en nous, avant son extériorisation qui nous le rend conscient.



« Tout ce que *j'ai éprouvé devient expression* de ce qui se trouve bien au-delà de l'expérience », dit-il dans son journal <sup>1</sup> à propos des conversations sur l'art, qu'il avait avec les artistes de Worpswede. D'ailleurs, « *il ne veut pas séparer la vie de l'art*, car il sait qu'il y a un temps et un lieu où ils n'ont qu'un seul sens » <sup>2</sup>. On ne taxera pas ce mot de parole vaine, si l'on sait que, dès sa plus tendre enfance, Rilke se développait en vue de la vie qui lui serait propre. Il passa avec réserve et renoncement à travers des incompréhensions même brutales. Nous le voyons donc, l'art est pour lui une expérience attractive de tout l'être : « Les artistes sont des hommes dont la vie ne serait rien sans leur travail créateur » et, au jeune poète, il demande <sup>3</sup> : « Cherchez la raison qui vous dit d'écrire. Analysez si elle enfonce ses racines jusqu'au plus profond de votre cœur et voyez si vous pouvez confesser que vous devriez mourir, s'il vous était interdit d'écrire... Même dans la moindre et la plus banale de ses heures, votre vie doit être un symbole et un témoignage de cette impulsion (poétique) ». D'ailleurs, il y a intime interaction entre la vie et l'art : le travail (tout aussi bien moral qu'intellectuel et psychologique) prépare autant à l'inspiration qu'à la croissance morale <sup>4</sup>. « Il s'agit, dit-il encore à Kappus, de vivre toute chose », car aux « heures créatrices », le poète saisit la vie, le réel, mais cela avec les moyens propres que sa culture et son expérience antérieure lui fournissent : l'ironie, les images amples et encerclantes, la peur, l'émotion tendre, etc....

En résumé, il y a, dans la conception de l'art chez Rilke, deux sortes d'expériences :

1<sup>o</sup> D'abord l'expérience au sens courant du mot, qui ici prend le sens de : vivre profondément et de tout son être chaque manifestation de la vie, puis, 2<sup>o</sup> l'expérience poétique elle-même <sup>5</sup> qui en émane en des « heures très rares », elle consiste à éprouver *en soi* le contact direct avec une *réalité supérieure à soi*. Cette expérience-ci est indépendante de notre volonté : « Il y avait des semaines <sup>6</sup>, écrivait-il à Rodin, où je ne faisais rien qu'attendre avec des tristesses infinies l'heure créatrice » ; le critérium de la réalité de l'inspiration c'est la *patience* : si le réel ne nous résistait pas, il n'y aurait pas besoin d'user de patience ; et d'après Rilke nous pouvons définir la patience comme le ménagement

<sup>1</sup> *Tagebücher*, p. 313.

<sup>2</sup> *Briefe* II, 121.

<sup>3</sup> *Tagebücher*, 344. B. a. j. D. p. 10, 15 et 23.

<sup>4</sup> *Briefe* II, 44 et II, 83.

<sup>5</sup> *Les Cahiers*, p. 25 et 26.

<sup>6</sup> *Briefe* II, 41.

de soi-même, en vue d'expériences pour lesquelles nous ne sommes pas encore mûrs<sup>1</sup>.

Cette vertu de patience repose sur la confiance: « Quand il est bon que quelque chose arrive, il ne se peut pas qu'elle n'arrive pas »<sup>2</sup>. Rilke est sûr de la pérennité de la beauté. Pour lui, la laideur n'est et ne peut être que transitoire<sup>3</sup>, c'est une situation intenable (*unhaltbare Situation*) qui nous incite à patienter pour pouvoir la juger avec le recul du temps; et à la même époque il écrit dans le *Stunden-Buch*:

*Je suis le repos entre deux sons qui ne s'assimilent que très mal  
Car le son de mort veut prendre le dessus.  
Mais tremblants, ils se réconcilient tous deux  
Dans l'intervalle obscur  
Et le chant demeure beau:  
Und das Lied bleibt schön.*

La relation de ces deux genres d'expériences est merveilleusement indiquée dans les belles pages des *Cahiers* sur la poésie: « Et il ne suffit même pas d'avoir des souvenirs. Il faut savoir les oublier quand ils sont nombreux, et il faut avoir la grande patience d'attendre qu'ils reviennent. Car les souvenirs eux-mêmes ne sont pas encore cela. Ce n'est que lorsqu'ils deviennent en nous sang, regard, geste, lorsqu'ils n'ont plus de nom et ne se distinguent plus de nous, ce n'est qu'alors qu'il *peut* arriver qu'en une heure très rare, du milieu d'eux se lève le premier mot d'un vers » « Et ce n'est pas moi, mais c'est Dieu qui *fait* (*tut*) le mot magique<sup>4</sup>. » Voilà la plus magnifique profession de foi en la *réalité de l'inspiration*. Tout le travail que nous avons étudié jusqu'ici n'a fait que préparer la réception de ce « mot magique » qui est une action de Dieu.

La croissance d'une œuvre d'art est quasi organique<sup>5</sup>, écrivait-il encore, il ne faut pas l'entraver, soit en la pressant, soit en la bousculant! C'est pour cela que, conscient de son œuvre et de son message, il ne lisait pas les critiques<sup>6</sup> sur son travail.

Le poète ne peut, par contre, pas résister à l'inspiration:

*Weil alles in mir zillert zu gestalten*<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Briefe an einen jungen Dichter*, p. 23 et 19.

<sup>2</sup> *Briefe* II, 310.

<sup>3</sup> *Briefe* I, 109, anno 1901.

<sup>4</sup> *Briefe* II, 61.

<sup>5</sup> *Briefe* III, 186.

<sup>6</sup> *Briefe* III, p. 238 et 285.

<sup>7</sup> *Tagebücher*, p. 231.

« Je suis comme un homme qui pourrait mourir l'instant d'après sans avoir fait son devoir. »

Cette grande réalité poétique, comment le poète l'éprouve-t-il ? Le premier poème du *Livre des heures* nous le montre se mettant au travail sous la dictée de l'inspiration<sup>1</sup> ; mais le rapport le plus plein qu'il ait fait de l'expérience poétique semble être celui-ci<sup>2</sup> « Les œuvres d'art, ou objets d'art (*Kunst Dinge*), sont la résultante du fait d'avoir été en danger<sup>3</sup>, du fait d'avoir été jusqu'à l'extrémité d'une expérience (*Erfahrung*) au delà de laquelle aucun homme ne peut aller. Plus on avance, plus une expérience (*Erlebnis*<sup>4</sup>) devient propre, personnelle unique et enfin l'œuvre d'art devient l'expression nécessaire, irrésistible et absolument finale de cet isolement... (*Einzigkeit*). Le soutien immense de l'œuvre d'art pour la vie de celui qui *doit* la faire, réside en ce qu'elle est sa propre synthèse, le grain dans le chapelet par lequel sa vie devient une prière, grain qui, revenant toujours, est pour l'artiste la marque assurée de l'unité et de la véracité de sa personne et qui, parce qu'il retourne toujours sur lui-même, agit en même temps vers l'extérieur d'une manière tout anonyme, comme une nécessité seulement, comme une réalité, comme une chose existante. »

Sous ce style un peu obscur à force de concision vitale, nous lisons que l'expérience artistique comporte deux faits, extrêmement unis, mais très différents :

C'est d'une part le fruit très rare de l'ultime solitude : la prière intime et unique en Dieu,

et d'autre part la nécessité de communiquer aux hommes cette richesse, mais cela d'une manière impersonnelle : par l'œu-

<sup>1</sup> *Da neigt sich die Stunde und rührt mich an  
mit klarem, metallenen Schlag:  
mir zittern die Sinne. Ich fühle: ich kann —  
und ich fasse den plastischen Tag.*

*Nichts war noch vollendet, eh ich es erschaut,  
ein jedes Werden stand still.  
Meine Blicke sind reif, und wie eine Braut  
kommt jedem das Ding, das er will.*

*Nichts ist mir zu klein, und ich lieb' es trotzdem  
und mal' es auf Goldgrund und gross  
und halte es hoch, und ich weiss nicht wem  
löst es die Seele los...*

<sup>2</sup> *Briefe* III, p. 280.

<sup>3</sup> L'« individu » ou l'homme moyen de la « Société » est évidemment mis en danger lors d'une expérience si proprement « personnelle ».

<sup>4</sup> *Briefe* III, p. 402.



vre d'art et toute la technique qu'elle entraîne. Mais, les hommes ne connaîtront jamais les raisons profondes qui ont déterminé l'artiste ; or, c'est l'essence même de ces raisons qui a rendu si intense la vie intérieure de l'artiste.

Plus tard Rilke, lisant la correspondance de Cézanne <sup>1</sup> nous amène à cette conclusion que, si l'élaboration de l'œuvre d'art se passe dans le *hic et nunc*, l'enrichissement de la personne de l'artiste se fait et s'exprime dans un domaine très largement et supérieurement humain.

Une lettre du 10 août 1907 <sup>2</sup>, nous montre à quel point Rilke vivait dans le rayonnement produit par l'inspiration : « Je vis toujours plus (et à mon grand bonheur) l'existence du noyau dans le fruit, qui organise autour de lui tout ce qu'il a et organise sa propre évolution dans l'obscurité de son travail. Et je vois de mieux en mieux que vivre ainsi est le seul parti possible pour moi... D'une autre manière, je ne pourrais pas transformer l'amertume que je trouve autour de moi, en cette suavité dont je suis redevable à Dieu de toute éternité... bref, je suis à mon lutrin <sup>3</sup>... » — L'organisation concomitante et de l'œuvre d'art et de la vie du poète est donc régie par une grande loi donnée par Dieu.

#### IV. L'OMBRE DE DIEU

Etant donné les méthodes de travail de Rilke et sa conception toute réaliste et spiritualiste de l'art, nous comprenons qu'il « y ait dans sa vie des jours, où il ne peut pas parler de lui-même sans nommer Dieu, le Dieu solitaire, à l'ombre duquel ses paroles mûrissent et rayonnent (*dunkeln und glänzen*) oh ! que cela ne soit pas dit par orgueil, mais que cela donne le ton d'un acte d'humilité et de reconnaissance <sup>4</sup> ». Voyons donc maintenant comment ce poète a accédé à Dieu.

Dans un beau passage de son journal <sup>5</sup> il explique « que pendant longtemps il lui avait manqué la force intellectuelle de réunir dans une volonté centrale toutes les merveilles qui se produi-

<sup>1</sup> L'expérience *Erfahrung* a un sens rétrospectif et plus large. L'expérience *Erlebnis* a un sens présent et plus précis.

<sup>2</sup> *Briefe* III, p. 305 et 306.

<sup>3</sup> Rilke avait l'habitude de composer debout, penché sur son lutrin.

<sup>4</sup> *Tagebücher*, p. 342.

<sup>5</sup> 4 octobre 1900, p. 368, sqq.

sent, si différentes dans leur action (*Wirken*) et si largement séparées les unes des autres »; et d'ailleurs, ajoute-t-il, « je n'aurais su quel nom donner à cette unité, puisque le nom *Gott* ne signifiait rien pour moi ».

Mais voilà que plus tard, lors d'un voyage en Italie, un jeune philosophe me posa cette question : — Mais, l'art moderne croit-il en Dieu ? J'eus un moment de frayeur : je ne savais que répondre ; je regardai la mer : je sentis sa grandeur. Mon séjour à Florence m'avait été très favorable ; j'étais entouré de bonté (*ungeben von Güte*). Et je dis, profondément saisi : — Oui, nous le savons, personne ne peut rien faire sans Lui. Je dis cela avant de L'avoir trouvé ; ma voix porta, d'une manière extraordinairement solennelle, cette confession étrangère que je ne comprenais pas encore (*begreifen*). Ce n'est que bien plus tard que je sus que cette heure vespérale au bord de la mer contenait déjà tout ce que, depuis lors, je vis (*lebe*) et ce que chaque jour m'apprend de mieux en mieux à vivre. »

Dieu a donc devancé l'heure qu'une recherche lente et normale aurait pu déterminer : c'est Lui qui donne la leçon d'*humilité* vis-à-vis de Lui-même (mais nous avons vu déjà combien Rilke marchait humblement parmi les choses d'ici-bas)<sup>1</sup>. Dieu ne vient que quand Il le veut. Dans le *Livre d'Heures*<sup>2</sup>, le jeune moine qui toute la nuit tend l'oreille à la porte de son Voisin (*Nachbar Gott*) désire ardemment le servir ; mais il attend un « petit signe de son divin voisin : *Gib ein kleines Zeichen.* »

L'humilité chez l'artiste, c'est la lutte contre la vaine gloire qui est à la fois un obstacle à la croissance de l'art et à la présence de Dieu<sup>3</sup> : « Ne demande à personne de parler de toi, pas même avec dédain. Et si le temps passe et que tu t'aperçoives que ton nom circule parmi les hommes, n'en fais pas plus de cas que de tout ce que tu trouves dans leur bouche. Pense qu'il est devenu mauvais, et rejette-le. Prends-en un autre, n'importe lequel, pour que Dieu puisse t'appeler en pleine nuit. Et tiens-le secret à tous. »

Cette humilité, voulue par Dieu, est en quelque sorte préparée par la soumission aux lois générales : « Ne vous laissez pas

<sup>1</sup> *Tagebücher* I. p. 355. Et c'est ainsi, remarque finement M<sup>lle</sup> Bianquis, qu'il s'approche des choses et veut vivre de leur vie sans les déranger. Il se pliera à leur vie et ne leur imposera pas les lois de son esprit et de son art. (*Dienend durch die Dinge gehen*). « Cette fidélité à chaque détail est une école d'humilité ».

<sup>2</sup> *Stunden-Buch*, p. 9. G. W. II, p. 177.

<sup>3</sup> Les *Cahiers*, p. 116.

tromper par les surfaces, dit Rilke au jeune poète <sup>1</sup>, dans les profondeurs, tout est loi. » Dans la seconde partie du *Livres d'Heures* <sup>2</sup> le pèlerin dit à Dieu :

*Ne fais point de miracle pour moi,  
Fais justice à tes lois  
qui de génération en génération  
éclatent plus clairement.*

Des choses et des enfants, l'homme doit apprendre la soumission aux grandes lois, et c'est quand il est rentré ainsi dans les cadres du réel que Dieu, Réalité suprême, peut s'approcher de lui et le cueillir.

CARMELLE DOSSE-FAVRE.

---

<sup>1</sup> *Briefe an einen jungen Dichter*, p. 25.

<sup>2</sup> *Stundenbuch*, p. 64. G. W. II 245.

---



# LA NOTION CATHOLIQUE DU MARIAGE

SELON LÉON XIII ET PIE XI

---

Les traités canoniques ou théologiques du mariage à l'usage des clercs n'ont jamais fait défaut <sup>1</sup>, mais, il y a quelques années, on pouvait encore, non sans raison, déplorer la rareté des bons ouvrages pour le grand public sur le mariage et les questions connexes. « Qu'on nous donne des livres, beaucoup de livres sur la famille », souhaitait M. l'abbé Jacques Leclercq <sup>2</sup>, en exagérant peut-être un peu notre pénurie <sup>3</sup>. Grâce à Dieu, les plaintes ne seraient plus justifiées aujourd'hui. Le vœu est en très bonne voie de réalisation. Les livres catholiques sur ces grands sujets se multiplient partout et l'on n'aura bientôt plus que l'embarras de choisir les meilleurs entre beaucoup de recommandables. Ils sont encore moins nombreux, moins répandus que certains

---

<sup>1</sup> Parmi les plus récents citons ceux du P. CAPELLO, du chanoine de SMET, du cardinal GASPARRI. M. LE PICARD, qui est plus canoniste que théologien dit que le chanoine de Smet est plus théologien que canoniste. C'est peut-être pour cette raison que le *De Sponsalibus et Matrimonio* de M. de Smet me paraît, à tous égards, le plus complet et le plus instructif des ouvrages modernes que j'ai eu occasion d'utiliser.

<sup>2</sup> Dans sa préface à l'étude du D<sup>r</sup> GUCHTENEERE sur *La limitation des naissances*.

<sup>3</sup> Nous avons, par exemple, de Mgr d'HULST, *La morale de la famille* (1894); de MONSABRE, *Le Mariage* (1899); de Mgr ISOARD, *Le mariage* (1909); de FONSEGRIVE, *Mariage et union libre* (1921) et beaucoup d'autres dont il ne faut pas laisser supposer qu'ils étaient sans valeur.

autres, auxquels l'énormité même de leurs erreurs morales, leur connivence avec les pires désordres, assurent une large et scandaleuse diffusion, auprès d'un public désireux de se laisser tromper par les mauvais bergers qui prétendent justifier ses vices et lui enseigner la manière de s'y livrer impunément. Cependant on trouve aujourd'hui, dans les principales langues européennes, des publications, de doctrine irréprochable, adaptées aux diverses catégories de lecteurs, à tous les degrés de culture, depuis l'ouvrage savant à terminologie technique, jusqu'à la brochure populaire, qui propose sous forme facile et immédiatement pratique le dogme et la morale du mariage <sup>1</sup>.

Les deux mémorables encycliques de Pie XI sur l'éducation de la jeunesse (*Divini illius magisterii*, 31 décembre 1929) et sur le mariage chrétien (*Casti Connubii*, 31 décembre 1930) ont suscité maints commentaires, et inspiré maints ouvrages sur ces deux grands sujets dont la connexion est si étroite, que l'argument essentiel en faveur de l'unité et de l'indissolubilité du mariage se tire précisément, pour un Chesterton, comme pour saint Thomas <sup>2</sup> des exigences propres de la procréation et de l'éducation humaine des enfants, qui sont la fin première de la diversité des sexes et de l'union conjugale.

<sup>1</sup> Citons entre autres ouvrages français : Paul BUREAU, *L'indiscipline des mœurs*. — R. P. COULET, *L'Eglise et le problème de la famille*, 7 volumes : I. *La crise du foyer*, 1924 ; II. *La stabilité du foyer*, 1925 ; III. *La fécondité du foyer*, 1926 ; IV. *L'école et le foyer*, 1927 ; V. *L'éducation et le foyer*, 1928 ; VI. *La préparation de l'enfant à la vie*, 1929 ; VII. *La femme et le foyer*, 1930.

Les nombreuses publications de l'Association du Mariage chrétien (revues, compte-rendus des congrès nationaux annuels de l'Association, brochures, volumes). — *Mariage et natalité* (rapports présentés au congrès belge de la natalité), Bruxelles 1931 ; — abbé Jean DERMINE, *La Doctrine du mariage chrétien* ; Dr GUTCHTENEERE, *La limitation des naissances* ; abbé Jacques LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel* v. III : *La famille* ; JORDAN, *Eugénisme et morale* ; R. P. VERMEERSCH, *Le catéchisme du mariage chrétien, d'après l'encyclique « Casti Connubii »* ; chanoine ARNAUD D'AGNEL, *Le mariage* ; R. P. A. DE SOBRADILLO, O.M.C., *La Procréation et la Stérilisation* ; — Les divers articles de GODEFROY, LE BRAS, JUGIE, sur le mariage, son histoire et sa théologie, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (D.T.C.) sont une mine très riche.

<sup>2</sup> Saint THOMAS, *Summa contra Gentes* : 1. III, ch. 123 : *Quod matrimonium debet esse indivisibile* ; 124 : *Quod matrimonium debeat esse unius ad unum*. CHESTERTON, *Sidelights on New London and Newer York*, VIII ; *Mariage and the modern Mind*.

On a osé insinuer que l'encyclique *Casli Connubii* était dure et inhumaine<sup>1</sup>. C'est avouer qu'on ne l'a pas mieux comprise que l'Evangile. Elle est claire, elle est forte, austère, exigeante comme la loi de la Sagesse et de l'Amour divin, qu'elle interprète. Mais le joug qu'elle impose n'est pas dur, il n'est pas lourd. C'est celui du Christ qui dit — et il est la vérité — : « Mon joug est doux et mon fardeau léger ». Elle enseigne où se puise la force de le porter allègrement. Il serait, non seulement lourd, mais intolérable, si le mariage était cette chose purement profane que prétendait Luther. Il l'est pour les époux qui n'ont d'amour que ce qu'une certaine littérature appelle de ce nom : une passion, non humaine, mais animale. L'amour vraiment humain est plus fort. Et l'amour chrétien transfigure, divinise l'amour simplement humain. La charité conjugale, que le sacrement de mariage donne, que les grâces du mariage-sacrement font grandir et progresser à l'infini, peut seule, mais elle peut, rendre le fardeau léger et aimable. Le Pape le sait, et, tandis que, en dehors de l'Eglise catholique, tout cède plus ou moins au courant, — qu'on se rappelle les formules ambiguës par lesquelles la conférence de Lambeth tolère, sous couvert de principes chrétiens, une atteinte aux saintes rigueurs de la morale conjugale, — il proclame la doctrine du Christ sans aucune diminution, compromission, ni équivoque devant le monde entier. Tant de capitulations, en dehors de l'Eglise catholique, et sa fermeté à elle, sont de nature à nous faire mieux apprécier la grâce d'être ses fils.

Les erreurs sont si répandues, exposées parfois avec tant d'habileté et des arguments si spécieux, tant d'insistance et sous des formes si diverses, qu'elles entament chez beaucoup le sens chrétien. Il est manifeste que, seule, une parfaite docilité à l'Eglise peut nous préserver de toute contagion.

---

<sup>1</sup> En présentant, et non sans éloge, la traduction française d'un livre catholique qui a déjà fait beaucoup de bien et est appelé à en faire davantage : *Les mémoires d'une sage-femme* de Lisbeth BURGER, un collaborateur des *Cahiers protestants* insinuait que l'encyclique était inhumaine et contestait au Pape le droit d'appeler crime *tout* avortement directement provoqué, et de condamner *toute* restriction artificielle de la fécondité naturelle de l'acte conjugal.



Dans la pensée de Pie XI, l'encyclique *Casti Connubii* ne remplace, ni ne révoque — à aucun titre — la célèbre encyclique *Arcanum* de Léon XIII. Elle s'y réfère souvent, en cite des extraits, en reprend certains points, en sorte que la doctrine de Pie XI ne peut être comprise à fond que si on se rappelle l'enseignement de son prédécesseur.

D'autre part, le saint Père exprime le désir que toutes les voix catholiques, même les plus humbles et les plus faibles, fassent écho à sa voix, expliquent et répandent les vérités qu'il expose avec son autorité souveraine de vicaire de Jésus-Christ, tâchent de préserver les fidèles et même, hors de l'appartenance visible à l'Eglise, toutes les âmes de bonne volonté, des erreurs et des vices néo-païens que toutes les forces du monde et de l'enfer conspirent à propager partout.

Conformément à cet auguste désir, et tenant compte du rapport étroit des deux documents, on voudrait ici les analyser en détail, en donner par endroits une traduction abrégée et, chemin faisant, ajouter de brefs commentaires et signaler les principales publications récentes qui peuvent aider à mieux pénétrer la doctrine du Pape, qui est celle de Jésus-Christ.

Le présent article sur la notion du mariage analyse, dans sa suite logique propre, l'encyclique *Arcanum*, exposé d'ensemble de la doctrine catholique (I) et la première partie de l'encyclique *Casti Connubii*, qui reprend le même sujet en développant le thème, cher à saint Augustin<sup>1</sup>, des Biens qui font la sainteté du mariage (II).

La confrontation des doctrines modernes sur ou plutôt contre le mariage, avec l'enseignement catholique (2<sup>me</sup> partie de l'encyclique de Pie XI), et l'étude des remèdes à la crise du mariage aggravée par ces doctrines (3<sup>me</sup> partie de l'encyclique) donneront lieu à d'autres articles.

<sup>1</sup> Cf. *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, par Bernard ALVES PEREIRA, O.F.M. Paris Beauchesne 1930; MAUSBACH, *Die Ethik des heil. Augustinus*, indications à la table au mot *Ehe*, surtout II, 320 et suiv. Les principaux ouvrages de saint Augustin sur le mariage et les questions connexes sont; *De Nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri duo*; *de Continentia, de bono conjugali, de sancta virginitate, de bono viduitatis, de adulterinis conjugiiis libri duo*, plusieurs commentaires de l'Ecriture, en particulier le *de Genesi ad litteram*.

## I. LE MARIAGE D'APRÈS LÉON XIII

C'est une idée familière à Léon XIII que le christianisme et l'Eglise, dont la fin est toute surnaturelle et éternelle, ont apporté au monde de tels bienfaits, même dans l'ordre naturel, qu'ils n'eussent pas pu en réaliser davantage, même s'ils n'avaient pas eu d'autre but que d'assurer le bonheur temporel de l'humanité. A cet égard, tout l'enseignement du grand Pape est un commentaire de la parole de Jésus: « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice et tout le reste vous sera donné par surcroît ». L'encyclique *Arcanum* en fait la démonstration à propos du mariage, fondement de la vie domestique, elle-même principe et fondement des cités.

Justement préoccupé des efforts tentés en divers pays contre l'indissolubilité du mariage et des plaies déjà profondes causées par le divorce, Léon XIII voulait s'opposer au progrès du mal, offrir aux peuples et à leurs chefs la collaboration surnaturellement efficace de l'Eglise pour défendre et restaurer la famille. Si les pouvoirs publics restaient sourds à son appel, du moins préserverait-il la foi et les mœurs des fidèles, en leur rappelant la grandeur et la fin sublime du mariage institué pour donner non seulement des citoyens aux patries, mais des enfants à l'Eglise et des élus au ciel.

### *L'institution divine du mariage corrompue par les hommes.*

Le mariage, explique-t-il, a été institué par Dieu même à l'aurore de l'humanité, comme un lien indissoluble entre un seul homme et une seule femme. Ce lien, Adam, mis en face d'Eve, le proclame, est plus intime et plus fort que celui des enfants aux parents, puisque « l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Jean DERMINE, *L'institution du mariage est-elle d'origine humaine ou divine*, dans *La crise du mariage* (A.M.C.), pp. 53-72.

La notion du mariage, institution divine, était claire dans l'esprit de l'homme innocent. Elle s'obscurcit dans l'humanité déchuée. Les mœurs et plus tard les lois, complices des mœurs, corrompirent l'œuvre de Dieu. Emporté par ses convoitises, l'homme méconnut les exigences propres de sa nature d'homme. Polygamie, polyandrie, adultère, répudiation, divorce et remariage désagrégèrent la famille. La femme descendit souvent au rang de servante, d'esclave, d'instrument de plaisir. Elle devint objet de vente et d'achat, perdit ses droits de personne humaine. L'homme en vint à s'arroger sur elle le droit de vie et de mort, à confisquer la liberté personnelle de ses enfants jusqu'à régler, conclure ou défaire à son gré leurs unions <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Le pape n'entend pas résumer l'histoire du mariage dans tous les siècles et chez tous les peuples, mais seulement rappeler le fait de son institution divine et indiquer les divers abus qui s'introduisirent, plus ou moins, partout, dans la suite des siècles, jusqu'à corrompre totalement, chez certains peuples, à certaines époques, l'institution naturelle et divine. Les évolutionnistes, les maîtres d'une soi-disant « science sociologique », utilisent en les déformant, en les grossissant hors de toute mesure, certains faits, pour prouver que l'humanité s'est progressivement élevée des formes les plus inférieures et les plus grossières de rapports entre les sexes, aux plus nobles et aux plus raffinées, de la promiscuité au mariage, de la polygamie, voire même de la polyandrie, à l'union monogamique indissoluble. Des études ethnologiques récentes apportent à la thèse catholique des arguments de fait qui ont leur importance. Les peuples dits primitifs sont en somme monogames et s'éloignent beaucoup moins de la conception du mariage qui s'exprime dans le livre de la Genèse que, dans certains peuples ultra-civilisés, une multitude de gens mariés oublieux des principes chrétiens et même des préceptes de la loi naturelle. Cf. LEROY, *La religion des primitifs*; GEMELLI, *Origines de la famille*; D.T.C. (LE BRAS), *L'opposition aux doctrines traditionnelles fondées sur les sciences*, col. 2305 et ss.; LEMONNYER, O.P., *Le mariage chrétien n'est-il qu'un stade qui sera vite dépassé*, dans *La crise du mariage* (A.M.C.) Edit. Mariage et famille, 1932.

Remarquons d'ailleurs, comme on l'a fait bien des fois, que, lorsqu'on décrit les vicissitudes historiques de l'institution matrimoniale, il ne faut pas se hâter de généraliser des faits, des textes, des témoignages, des indications fournies par la littérature, surtout la satire. Même en des civilisations corrompues, régies par des lois indulgentes aux mauvaises mœurs, beaucoup d'individus, pour l'honneur de l'humanité, restent meilleurs que l'ambiance. La loi naturelle subsiste en bien des cœurs. Un grand nombre de ménages échappent à l'action des doctrines délétères. Les femmes ne sont pas universellement réduites à la condition misérable et dégradée où l'égoïsme et les passions masculines font descendre un trop grand nombre d'entre elles. L'institution familiale résiste, au moins dans une certaine mesure, aux forces qui s'acharnent à la détruire.



Jusque dans le peuple élu, le mariage subit des atteintes. La loi de Moïse toléra des exceptions à l'unité et à l'indissolubilité, et les Hébreux au cœur dur et au cou raide s'efforcèrent en dépit des prophètes, d'élargir ces brèches en abusant des tolérances de la loi <sup>1</sup>.

*Jésus-Christ restaure le mariage.*

La corruption de l'institution matrimoniale, les iniquités et monstruosité qui en résultaient pour le monde entier firent une grande part des plaies que le Rédempteur vint guérir. Jésus prit grand soin du mariage, assista aux noces de Cana, y fit son premier miracle public, ramena l'union des époux à la noblesse de sa première origine, révoqua les concessions de la loi mosaïque, réprouva les mœurs juives, les abus de la polygamie et de la répudiation, défendit d'oser séparer ce que Dieu a uni, légiféra pour la suite des siècles et pour toute l'humanité: « Je vous dis que quiconque répudiera sa femme, si ce n'est pour cause d'adultère, et en prendra une autre, commettra l'adultère. Quiconque épouse la femme répudiée commet l'adultère » <sup>2</sup>.

*Le mariage chrétien.*

Les apôtres gardèrent et expliquèrent la doctrine de Jésus. C'est à eux que remonte l'enseignement traditionnel de l'Eglise: Le Seigneur a élevé le mariage à la dignité de sacrement, d'instrument producteur de grâce. Il a tout disposé pour que les époux, forts de cette grâce due à ses mérites, s'aimant d'un amour, non animal ni même simplement humain, mais théologal, — la charité conjugale, — atteignent la sainteté dans le mariage même. Modelé par Jésus sur sa propre union mystique avec son Eglise, et ainsi consacré dans son indissolubilité naturelle, le mariage devient ce grand mystère, pieux et chaste, que les sublimes réalités dont il est l'image rendent vénérable à tous égards. Dans le monde racheté par le Christ, le mariage n'a pas

<sup>1</sup> Cf. *D.T.C.* art. *Mariage* d'après la sainte Ecriture, col. 2045 ss.

<sup>2</sup> *MAT. XIX*, 9. cf. *D.T.C.*, col. 2057 ss.

seulement pour fin de propager la race humaine, mais de donner des enfants à l'Eglise, aux saints des frères, à Dieu des membres de sa maison. La famille, dont il forme le lien, est le sanctuaire où naissent et grandissent les adorateurs du vrai Dieu et du Sauveur Jésus-Christ <sup>1</sup>.

Les devoirs et les droits des époux se définissent par rapport à ces fins sublimes. Amour unique, constante fidélité, aide attentive et assidue, chacun doit à l'autre tout cela. L'homme est chef. La femme, chair de sa chair, doit obéir, non en servante, mais en compagne, sans nulle atteinte à son honneur et à sa dignité. En exerçant avec amour son autorité, le mari est l'image du Christ. En se soumettant avec amour, la femme est l'image de l'Eglise. Au devoir d'obéissance des enfants à leurs parents, correspond pour les parents celui de protéger et d'éduquer leurs enfants. Tous ces devoirs peuvent sembler durs. Dans le sacrement qui les unit, les bons époux trouvent la source d'une vertu qui rend ces devoirs, non seulement supportables, mais doux.

#### *Droits de l'Eglise du Christ sur le mariage des Chrétiens.*

Elevé par le Christ à une si haute excellence, le mariage est confié à l'Eglise. Le droit d'en régler entièrement la discipline lui appartient en propre, non par concession des princes ou des peuples, mais par la volonté formelle de son fondateur. Elle en a usé à travers les siècles, pour défendre la sainteté du mariage contre tous les assauts des passions, des fausses doctrines, des lois impies. Elle réprouve les erreurs modernes, comme jadis elle condamna les anciennes.

Elle a imposé à tous le même droit matrimonial, la même morale à l'homme et à la femme <sup>2</sup>. Elle a rendu à l'épouse et

---

<sup>1</sup> Toutes ces idées seront reprises avec insistance par Pie XI.

<sup>2</sup> La distinction mondaine des deux morales, — celle de l'homme, qui lui permet tout, avant et après le mariage; celle de la femme, qui exige que, jeune fille, elle se garde pour son futur époux, et, mariée, lui reste fidèle malgré tout, — est monstrueusement antichrétienne. Nous aurons l'occasion d'y insister ultérieurement. Aujourd'hui, certains moralistes et réformateurs du mariage reviennent bruyamment à l'unité de la morale pour les deux sexes. Mais, au lieu d'exiger, comme le Christ et l'Eglise, la même vertu de l'homme et de la femme, ils revendiquent pour celle-ci

aux enfants les droits personnels usurpés par l'injustice de l'homme. Elle a établi divers empêchements pour donner au rayonnement de l'amour conjugal un plus large champ d'action, pour garantir la liberté du contrat, protéger la chasteté du lit nuptial, assurer la vie des personnes, l'honneur des unions, la religion des conjoints. La sagesse de ses lois, victorieuses du temps, des attentats humains et des vicissitudes politiques, convainc d'injustice ou d'erreur ceux qui se refusent à voir dans l'Eglise la plus grande bienfaitrice du genre humain.

*Le mariage chrétien attaqué par le naturalisme et défendu par l'Eglise.*

Ils sont pourtant nombreux ceux à qui le naturalisme, négateur de la Rédemption et de ses bienfaits, fait méconnaître ou ignorer l'institution divine du mariage, sa restitution et son perfectionnement par le Christ. Et tandis qu'on s'attaquait autrefois à des points particuliers, aujourd'hui on donne l'assaut sur toute la ligne.

La même philosophie, qui rend odieuse aux individus et aux sociétés le service de Dieu, ne peut souffrir que le mariage reste sous la juridiction de l'Eglise de Dieu. Elle entend bien le dépouiller de tout caractère religieux et sacré, pour le réduire aux communes et étroites mesures des lois humaines.

On usurpe donc les droits de l'Eglise, sous le prétexte fallacieux qu'elle les aurait reçus de la bienveillance des princes ou usurpés elle-même sur leur faiblesse. On institue le mariage civil, on prétend déterminer par la loi civile les conditions de validité du contrat matrimonial, ôter à l'Eglise le droit d'établir des em-

---

toutes les licences accordées depuis longtemps déjà par le monde à celui-là, en particulier le droit de satisfaire « l'instinct polygamique » (il faudrait dire : le caprice) en prenant, bien entendu, des précautions contre une inopportune fécondité, avant de fonder un foyer. C'est toute la thèse du socialiste Léon Blum, dans son livre *du mariage*, qu'il dédie à sa femme. Selon lui, a-t-on dit, le mariage n'est que pour les retraits de l'amour. Ces conclusions, qui révoltent l'esprit chrétien, sont légitimes à partir des principes posés par ces néo-moralistes. Les conséquences même en dénoncent la fausseté.



pêchements, ne tenir aucun compte de son pouvoir et de ses lois, dont tant de peuples ont vécu et que les princes chrétiens avaient munis des sanctions propres de l'autorité civile.

L'Eglise doit dénoncer l'erreur de ce naturalisme et lui opposer la vérité dont elle est la gardienne: Le mariage a Dieu pour auteur et fut dès le début une adombration de l'Incarnation du Verbe. Il est religieux et sacré, non par caractère adventice, ni du fait des hommes, mais en lui-même et par nature, si bien qu'Innocent III et Honorius III affirmaient l'existence d'un sacrement<sup>1</sup> de mariage même pour les infidèles. Les monuments, les mœurs, les institutions des peuples qui ont honoré l'humanité par une connaissance supérieure du droit et de la justice, témoignent que d'instinct, les hommes le jugent intimement lié à la religion et à la sainteté. Les cérémonies religieuses, avec intervention des pontifes et des prêtres, qui accompagnaient les noces, font toucher du doigt, jusque chez les infidèles, la force de la nature des choses et du souvenir des origines. Or, l'Eglise a reçu le magistère des choses sacrées. C'est donc à elle qu'appartient le mariage. D'autant qu'il n'est pas seulement sacré, mais, au sens propre et rigoureux, un sacrement, dont il est inconcevable que l'Etat puisse régler l'administration.

Il est historiquement faux que l'Eglise n'ait usé de ses droits qu'avec la permission des pouvoirs publics. N'est-il pas absurde de penser que Jésus proclamait la loi chrétienne du mariage, par délégation du procureur romain; Paul et les apôtres par mandat ou concession impériale de Tibère, de Néron ou de Caligula; l'Eglise des catacombes au nom d'un pouvoir dont les efforts allaient à l'anéantir elle-même, lorsque, par l'organe de ses premiers pères et docteurs, Ignace d'Antioche, Justin, Athénagore, Tertullien, elle condamnait des unions autorisées par les lois de l'empire? L'ère des persécutions close, l'Eglise continua à légiférer dans ses conciles, selon les seules exigences de la loi du Christ, en accord ou en désaccord avec les lois des peuples qu'elle évangélisait. Plus tard, les princes chrétiens, loin de s'attribuer une autorité propre sur le mariage des fidèles, ni de pré-

---

<sup>1</sup> Au sens large.

tendre pouvoir refuser ou concéder à l'Eglise le droit de le régler par ses lois, eurent à honneur de se proclamer défenseurs des saints canons. Quand, avec la permission et l'autorité de l'Eglise, ils établissaient des empêchements, ils avaient conscience d'agir par délégation de l'autorité religieuse ; ils demandaient et acceptaient le jugement de l'Eglise dans toute cause intéressant le lien conjugal. Ainsi s'affirmait la doctrine, définie plus tard au concile du Vatican, qu'il appartient à l'Eglise d'établir des empêchements dirimants et que les causes matrimoniales relèvent des juges ecclésiastiques <sup>1</sup>.

La distinction imaginée par les régaliens <sup>2</sup> entre le contrat, relevant selon eux du pouvoir civil, et le sacrement, qu'ils laissent à l'Eglise, est irrecevable : il n'est pas, entre chrétiens, de contrat matrimonial légitime qui ne soit sacrement et le sacrement consiste dans le contrat lui-même. Le mariage est sacrement pour cette raison précise qu'il est un signe sacré, efficace de grâce, représentant l'union mystique du Christ et de l'Eglise. C'est le lien même du mariage, objet de ce contrat, qui figure cette union

---

<sup>1</sup> Pareil raccourci peut sembler inexact à des historiens dont le point de vue ne dépasserait pas le positivisme juridique. Du dehors, on voit seulement le droit canonique du mariage s'ébaucher, s'établir parallèlement au droit civil, plus tard s'y substituer ou le constituer dans les pays chrétiens, enfin, après des siècles de possession plus ou moins tranquille, perdre peu à peu le terrain conquis, jusqu'à ce que, de nouveau, les deux législations, canonique et civile, réapparaissent complètement distinctes, indépendantes l'une de l'autre, souvent discordantes et hostiles ; témoignage entre plusieurs autres, des rivalités de l'Eglise et des pouvoirs séculiers. Seuls des chrétiens de doctrine peu orthodoxe, pour qui le christianisme n'est, comme ils disent, qu'une « transcendance espérance » et l'Eglise, l'autorité ecclésiastique un pouvoir de ce monde, pourraient s'accommoder d'une vue aussi superficielle. Pour qui connaît la nature et l'étendue de la juridiction donnée par le Christ à l'Eglise, — et c'est là une vérité de foi dont la théologie seule traite scientifiquement, — le développement historique du droit matrimonial canonique se reconnaît parfaitement dans la brève esquisse de Léon XIII.

Cette remarque ne serait peut-être pas inutile à de jeunes canonistes qui voudraient tirer tout le profit désirable d'ouvrages excellents comme : *Le mariage en droit canonique* de A. ESMEIN (2<sup>me</sup> édition mise à jour par R. GENESTAL), Librairie du recueil Sirey, Paris, 1929 ; ou *L'histoire du droit matrimonial français*, de Charles LEFEBVRE, même librairie, 1913-1923.

<sup>2</sup> Et admise en toute bonne foi par certains théologiens, qui ne pourraient plus la proposer aujourd'hui.



du Sauveur à son Epouse mystique. Il est donc contraire à la vérité de considérer le sacrement comme un décor accidentel, une solennité accessoire du mariage ; on doit reconnaître que tout vrai mariage chrétien est, par nature, en son essence même, sacrement et que le faire dépendre des pouvoirs séculiers ne se justifie ni par la raison ni par l'histoire <sup>1</sup>. Si le droit d'autrui a été violé en ces matières, ce n'est pas l'Eglise qui usurpa celui des princes séculiers, mais les princes celui de l'Eglise.

*La dissolution du mariage : Le divorce <sup>2</sup>.*

Et ces violations du droit, déjà trop fécondes en fruits détestables, ne peuvent qu'en produire d'autres — et pires. Les institutions naturelles ou divines sont d'autant plus utiles et

---

<sup>1</sup> Le Christ pouvait ne pas instituer de sacrement de mariage et donner par une autre voie sa grâce aux époux. Ayant décidé de l'établir, il pouvait le faire consister dans un rite distinct du contrat, dont les prêtres eussent été les ministres, comme ils le sont des autres sacrements. Le sacrement du mariage n'eût pas laissé de s'imposer aux chrétiens, comme le moyen indispensable d'obtenir la grâce de bien remplir leurs obligations d'époux et de parents, de se sanctifier dans la vie conjugale. Mais il eût été distinct et séparable du contrat. Dans ce cas, le pouvoir civil aurait pu régir le contrat entre chrétiens, comme il le régit, jusqu'à certain point, entre infidèles. L'Eglise n'aurait eu que la discipline du sacrement comme tel. Tout cela était possible, quoique cette disjonction, réduisant le mariage à la condition humiliée d'accessoire du contrat, apparaisse, dès le premier coup d'œil, occasion de difficultés et de conflits. Mais ce n'est pas ce que Jésus a voulu et fait. C'est le contrat lui-même qui est identiquement et formellement le sacrement. Ce qui constitue l'un constitue l'autre, et les parties contractantes sont nécessairement les ministres du sacrement. Le prêtre, dont l'assistance est requise, comme condition de validité, depuis le Concile de Trente — sauf les cas, prévus par le droit, où la présence du prêtre, n'étant pas possible, cesse d'être nécessaire, — n'est qu'un témoin officiel. S'il y a eu autrefois discussion et diversités d'avis sur ce point, il est aujourd'hui parfaitement fixé. L'Eglise a tranché la question. Les théologiens sont unanimes.

Les chrétiens n'ont pas à se soumettre à une institution hypothétique et irréaliste, mais à l'institution effective du Christ. Il suffit de la comparer à l'hypothèse qu'on vient de rappeler pour en voir resplendir l'harmonie. L'expérience des peuples qui laissent à l'Eglise la législation du mariage des fidèles, témoigne du caractère, non seulement viable, mais souverainement sage de l'œuvre du Christ, en ce domaine comme en tout autre.

<sup>2</sup> Cf. Jean DERMINE, *La doctrine du mariage chrétien*, ch. IV. D.T.C., art. *Divorce*.



salutaires qu'elles conservent mieux leur intégrité. Quand les hommes y touchent, ils réussissent, juste châtiment de leur audace et de leur orgueil, à énerver leur vertu bienfaisante ou même à les rendre nuisibles. Or, nier le caractère sacré du mariage, en faire une chose purement profane, c'est pervertir à fond sa nature, contrecarrer les desseins providentiels et ruiner l'institution. Rien d'étonnant donc que cette témérité soit le germe d'une foule de maux et entraîne les plus pernicieuses conséquences pour le salut des âmes et le bien des Etats.

Le mariage conforme à l'idée de Dieu sert au mieux la propagation de la race, assure la dignité et le bonheur des époux par l'aide mutuelle, la constance et la fidélité de l'amour, la participation commune à tous les biens, et surtout la grâce du sacrement. Il pourvoit au salut de la famille par la concorde des parents, la bonne éducation des enfants, les justes tempéraments de la puissance paternelle, conçue à l'image de la puissance divine. Il donne aux patries des citoyens formés à l'amour de Dieu, prêts à obéir à toutes justes lois, respectueux en tous domaines de la justice.

Il produit ces beaux fruits dans la mesure où il garde ses propriétés : sainteté, unité, perpétuité, sources de sa vertu salutaire. Il les produirait toujours et partout s'il était et restait partout au pouvoir et sous la garde de l'Eglise, mainteneuse de ses caractères essentiels. Mais, quand le droit humain se substitue au droit divin, la beauté et jusqu'à la notion du mariage s'altèrent, sa vertu s'énerve, même pour les chrétiens que contamine l'ambiance. Quels fruits attendre de mariages dont on a banni la religion, parente de tout bien, nourrice des vertus, principe de toute générosité et de toute grandeur ? Réduit à servir l'homme tout travaillé de penchants vicieux et de convoitises, le mariage n'est plus protégé que par les trop fragiles barrières de l'honnêteté naturelle. Et la décadence se précipite, dans les familles et les cités. Aux époux libérés de la crainte de Dieu, les charges et les devoirs du mariage paraissent bientôt insupportables, l'indissolubilité du lien semble inhumaine, quand l'incompatibilité des caractères, les dissentiments, l'infidélité suggèrent de le rompre, ou qu'on est d'accord pour se désunir.

Les lois qui s'y opposent sont déclarées contraires à la liberté humaine. On réclame le divorce. Le législateur est incapable de résister à la poussée. Le divorce devient légal. On prétend trouver dans la loi qui l'autorise le remède à la corruption des mœurs. Il ne peut qu'aggraver le mal de façon effrayante: unions précaires, bienveillance naturelle affaiblie, pernicieuse excitation à l'infidélité, éducation et instruction des enfants compromises, discords familiales, dignité de la femme mise en péril, voilà ses fruits. Produit de mœurs dépravées, le divorce augmente d'autant plus cette dépravation, qu'une fois admis en principe, on est impuissant à le contenir dans les limites prévues. L'exemple est fort. La passion plus forte encore. L'envie de divorcer se répand comme une maladie contagieuse ou comme un fleuve qui déborde. De cette malfaisance du divorce, par elle-même évidente, l'histoire témoigne. Les législateurs qui l'introduisent ne tardent pas à en être épouvantés. Chez les vieux romains qui l'accueillirent d'abord sans faveur, il fit de tels ravages qu'aux dires de certains auteurs, les femmes comptaient les années non par les consuls, mais par leurs maris. Les premiers protestants l'admirent en certains cas très rares, mais l'analogie des situations l'étendit de telle sorte qu'on dut bientôt déplorer la licence effrénée des mœurs et la témérité des lois. Les mêmes phénomènes se produisirent dans les pays catholiques où les ravages du divorce légal dépassèrent de beaucoup les prévisions de ses partisans. Il suscita toutes sortes de malices et de fraudes. Sévices, injures, adultères se multiplièrent, comme autant de motifs ou de prétextes pour rompre le lien conjugal. Les mœurs publiques furent si gravement atteintes que les législateurs imprudents durent songer, pour en limiter les méfaits, à corriger la loi. De pareilles lois introduites aujourd'hui auraient nécessairement les mêmes suites funestes: il n'est pas au pouvoir des hommes de changer, par des commentaires ou des décrets, la nature intime des choses, d'arrêter les flots quand on a soi-même rompu la digue. C'est donc compromettre le bien public de croire qu'on peut impunément pervertir la nature originelle du mariage et, son caractère sacré mis à part, le priver de propriétés souvent respectées par les païens eux-mêmes. Si ces desseins persistent, famille et sociétés

devront craindre qu'on ne les fasse descendre jusqu'aux mœurs prévues par les programmes socialistes et communistes <sup>1</sup>. Quelle absurdité donc de demander le salut public à des lois chargées de telles menaces et génératrices de tels maux pour la société !

*L'Eglise et l'Etat dans la question du mariage.*

L'Eglise en résistant au cours des siècles à toutes les poussées analogues, en réclamant contre les lois introduites, en condamnant sur ce point les erreurs des Grecs ou des Protestants ; les papes, en tenant tête aux prétentions personnelles et aux passions des princes (Nicolas I—Lothaire ; Urbain II et Pascal II—Philippe-Auguste ; Clément VII et Paul III—Henri VIII ;

---

<sup>1</sup> L'histoire contemporaine de la Russie, sous la dictature bolchéviste de Lénine et de Staline, confirme douloureusement cette prévision de Léon XIII. Les principes de la nouvelle morale, en particulier celui de la dissolubilité du lien conjugal, ont déployé, dans la législation soviétique familiale ou plutôt antifamiliale, — le communisme entend détruire la famille au même titre et pour les mêmes raisons que la religion, — toutes leurs conséquences et commencé l'accumulation des ruines dont ils sont nécessairement les agents. De telles licences légales sont données aux conjoints, de telles facilités offertes au divorce qu'autant vaut dire qu'il n'y a plus de mariage. Les époux n'ont aucune obligation de vivre ensemble, il n'y a pas de distinction essentielle entre le mariage « de fait » et le mariage « enregistré », il suffit qu'un des deux « époux » déclare à l'employé soviétique du bureau des divorces — contigu à celui des mariages et souvent aussi achalandé — sa volonté, même unilatérale, de rompre son mariage, pour qu'il soit légalement rompu et qu'une autre union, non seulement de fait, mais légale et enregistrée, devienne immédiatement possible. Une des conséquences est, dans les grandes villes, où les nouvelles lois sont le mieux appliquées, une chute verticale de la natalité. Or, le peuple russe était renommé jusqu'ici pour son extrême fécondité. Cf. entre autres : Pierre CHAPLET, *La famille en Russie soviétique*. Paris, Giard 1929 ; E. BOVERAT, dans *Le Musée social*, juillet 1932 : *L'évolution démographique et les résultats de l'avortement légal en U.R.S.S.* (reproduit par *Doc. cathol.* n° 643, 28 janv. 1933). Beaucoup de femmes ont recours à l'avortement légal, précisément à cause de l'instabilité légale des unions. Comment, en effet, dans de telles conditions, accepter les charges de la maternité, quand on a la possibilité de s'y soustraire ? Il y faudrait un véritable héroïsme. « Ou bien, conclut M. Boverat, les Soviets modifieront du tout au tout leur attitude à l'égard de la famille, ou bien le taux de natalité des villes russes continuera à diminuer avec une rapidité sans exemple, et il en sera de même, en quelques années, pour tout le territoire de l'U.R.S.S. Voir aussi, passim, les deux volumes du journal d'Alexandra RACHMANOWA, *Studenten, Liebe, Tscheka und Tod, et Ehen in rotem Sturm*.



Pie VII—Napoléon), ont bien mérité des peuples. Les législateurs devraient donc aider l'Eglise à maintenir la sainteté des lois du mariage, accepter son concours, au lieu de l'accuser d'usurpation. Usurpatrice, elle l'est si peu qu'elle se montre toujours conciliante, dans toute la mesure permise par la fidélité à sa mission et au droit divin. Jamais elle n'a légiféré sur le mariage sans tenir compte de l'état des sociétés et des conditions de vie des peuples. Elle a souvent adouci, autant qu'elle le pouvait, ses lois. Elle n'ignore pas le côté humain et politique du mariage, et ne méconnaît pas le droit des pouvoirs publics d'en régler les effets civils. Jésus-Christ a voulu la distinction du pouvoir religieux et du pouvoir politique, et que tous deux fussent libres de travailler à leur œuvre propre. Mais, pour le bien de l'un et de l'autre, pour le bien de leur sujets, et dans les causes qui relèvent des deux pouvoirs, à des titres d'ailleurs divers, il est opportun, il convient que l'autorité humaine dépende de l'autorité religieuse. L'harmonieuse collaboration, conforme à la nature et aux fins des deux pouvoirs, est le meilleur moyen d'aider les hommes à vivre d'une manière vraiment humaine et à faire leur salut. La raison qui s'accorde avec la foi s'ennoblit à son contact, se préserve mieux, triomphe plus complètement de l'erreur. Elle aide au retour, très efficacement, la foi. De même, l'union amicale des deux pouvoirs est, pour chacun, la source de grands biens. La dignité du pouvoir civil s'élève. La religion le garde de toute injustice. Et lui aide l'Eglise, la défend, la protège, pour le plus grand bien des sujets.

Ces considérations amènent le pape à réitérer aux chefs d'Etats ses appels à la concorde et à l'amitié. Dans une pensée de bienveillance paternelle, dit-il, nous leur tendons la main, nous leur offrons le secours de notre autorité souveraine, dont ils ont d'autant plus besoin que le pouvoir, atteint dans l'opinion, s'affaiblit davantage. Donc, à l'heure où les esprits avides d'une liberté effrénée, s'impatientent de tout joug, même le plus nécessaire, le salut public demande l'union des deux pouvoirs pour empêcher les maux qui ne menacent pas moins les Etats que l'Eglise.

Telle est analysée en détail ou traduite d'une manière abrégée, la partie doctrinale de cette encyclique publiée par Léon XIII dès la deuxième année de son pontificat. Les dernières pages précisent les devoirs de la hiérarchie catholique dans la défense du mariage.

*Les devoirs de l'Episcopat catholique.*

Les évêques doivent répandre la vraie doctrine et préserver les peuples catholiques des erreurs et des sophismes partout répandus, contre le mariage chrétien. Tous les fidèles doivent être informés notamment que, pour eux, une union non sacramentelle, même contractée conformément aux lois civiles, ne peut constituer un vrai mariage ; que le mariage civil ne peut régler que les effets civils, qui supposent nécessairement, étant les *effets* civils du mariage, la vérité et la validité du lien nuptial. L'Eglise désire d'autre part que ces effets suivent le mariage. Le bien des époux et des enfants l'exige, mais les fidèles ne peuvent demander à l'Etat de les leur assurer que pour autant qu'ils sont unis en vrai mariage. Quelle que soit la confusion des idées dans le monde, nul ne doit ignorer qu'il n'est au pouvoir de personne sur la terre de rompre le lien d'un mariage chrétien *ratifié et consommé*, et que c'est un crime pour des époux chrétiens de vouloir ou tenter de nouer un autre lien, tant que la mort du conjoint n'a pas brisé le précédent. Si la vie commune devient impossible, l'Eglise permet la séparation des époux, en s'efforçant d'en limiter les inconvénients et sans désespérer jamais d'une réconciliation. La séparation est un remède extrême <sup>1</sup>. On n'aurait pas besoin d'y recourir jamais si les époux ne se laissaient pas conduire par la convoitise, s'ils ne perdaient de vue la notion du mariage, leurs devoirs, les fins de leur union, et s'ils n'y portaient atteinte par une suite de fautes qui provoquent la colère de Dieu. Pour tout dire, les mariages subsisteraient tranquilles, paisibles, si les

---

<sup>1</sup> Et qu'il appartient normalement, non à l'Etat mais à l'Eglise de prescrire ou de permettre. Cf. René LE PICARD, *La communauté de la vie conjugale obligation des époux*. Recueil Sirey, Paris 1930. Par tolérance spéciale, le Concordat du Latran autorise les fidèles italiens à porter devant les tribunaux civils les causes de séparation. L'Etat italien reconnaît la valeur civile du mariage sacramentel.

époux avaient une vie vraiment religieuse. La religion rend invinciblement fort pour supporter comme il faut et même volontiers les défauts, les divergences de caractère, le poids des maternités et les soucis de l'éducation des enfants, les labeurs et les malheurs de la vie.

Léon XIII termine par des avertissements sur les mariages mixtes et la légitimation des unions irrégulières. Il ne faut pas permettre facilement les mariages *mixtes*. Entre des âmes séparées religieusement, il est imprudent d'espérer la concorde. Ces mariages sont d'autant plus à éviter qu'ils sont l'occasion de *communication in sacris* avec les hérétiques, mettent en péril la foi du conjoint catholique, suscitent des difficultés dans l'éducation des enfants et conduisent souvent à l'indifférentisme religieux <sup>1</sup>.

Quant aux chrétiens qui n'ont pas su résister à leurs désirs et vivent oublieux de leur salut, en union illégitime, ils n'échappent pas à la charité du pape. Les évêques, les prêtres, les chrétiens zélés doivent s'efforcer de leur faire comprendre leurs torts et les amener à légitimer leur union <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Entre deux baptisés dont l'un n'est pas catholique. L'empêchement de religion mixte n'est pas dirimant, mais seulement prohibant. De tels mariages, contractés sans dispense sont gravement illicites. De soi, ils ne sont pas nuls, du seul chef que les contractants sont de religion mixte. En fait cependant plusieurs sont nuls, soit parce qu'il existe d'autres empêchements, soit parce que la partie catholique accepte de ne pas contracter devant l'Eglise, et se présente seulement, avec son conjoint, au ministre non catholique, qui n'est, ni ne peut être, le témoin officiel de l'Eglise. Le mariage entre deux non-catholiques baptisés, n'est pas astreint à la forme canonique. Les mariages mixtes le sont absolument. De douloureuses expériences récentes s'ajoutent à celles du passé pour justifier les craintes et les précautions de l'Eglise. Avant de permettre un mariage mixte, elle exige de la partie non catholique la promesse formelle qu'elle respectera toujours la liberté religieuse de son conjoint catholique; des deux futurs, la promesse du baptême et de l'éducation catholique de tous leurs enfants. Si l'on pouvait reprocher quelque chose à l'Eglise, ce serait d'être trop confiante. Pie XI a dû solennellement protester, il n'y a pas longtemps, contre la violation de semblables promesses, pourtant royales. Le mariage entre catholique et infidèle est nul de plein droit, sauf dispense préalable de l'empêchement dirimant de *disparité de culte*.

<sup>2</sup> La convalidation des mariages nuls, les diverses manières et la procédure à suivre font l'objet d'un long chapitre du traité du mariage. Les conseils, les démarches préalables, les enquêtes,



## II. PIE XI ET LA DOCTRINE DES BIENS DU MARIAGE

### *L'encyclique Casti Connubii. Sa raison d'être.*

Cet enseignement de Léon XIII a produit, dans l'Eglise et le monde, de grands fruits de salut. Il a libéré, réconforté des âmes, maintenu des unions, prévenu des ruptures, animé à la lutte, sur le terrain législatif ou judiciaire, les défenseurs des principes chrétiens dans les divers pays. Il a contribué puissamment à briser les assauts des partisans du divorce, du mariage obligatoirement ou exclusivement civil, à réformer, dans le sens de l'Evangile, les lois de plusieurs nations. Au cours des cinquante dernières années, maints Etats, qui acceptèrent le concours de l'Eglise, ont fait l'heureuse expérience à laquelle les invitait paternellement Léon XIII. D'autres, en plus grand nombre, hélas ! sont restés obstinément sourds à l'appel du Pontife et de ses successeurs. Le divorce a été, non seulement maintenu, mais introduit dans plusieurs nations et rendu plus facile. Actuellement les révolutionnaires travaillent à le faire pénétrer, — sans regarder au cortège de maux qu'il engendre, ou parce que ces maux leurs paraissent des biens, — dans les codes civils qui ne l'admettaient pas encore. Les offensives d'ancien style contre le mariage chrétien se sont multipliées et amplifiées en d'inquiétantes proportions. D'autres ont été montées selon de nouvelles formules. Pour le malheur des peuples, les unes et les autres ont déjà remporté des succès, que les ennemis de l'Eglise célèbrent avec orgueil, comme autant d'étapes vers la libération du genre humain et son émancipation des dogmes des prêtres. La majorité des hommes (*complures homines*) continue à vivre dans l'oubli total de l'institution et de la restauration du mariage,

---

en un mot la préparation de la régularisation canonique des unions irrégulières est une très belle œuvre de charité. On sait avec quel zèle s'y emploient généralement les membres des Conférences de saint Vincent de Paul. Elle est un des buts principaux de la pieuse Association de saint François Régis.

à nier avec impudence ou à fouler aux pieds, au nom d'une morale nouvelle, la sainteté de l'union conjugale. Le mal s'étend et s'aggrave. Les fidèles eux-mêmes sont menacés par la contagion de ces erreurs et des mœurs qu'elles prétendent justifier, qu'en tout cas elles contribuent à propager. C'est ce douloureux état du monde qui oblige Pie XI à élever la voix. Il n'entend pas réformer ni modifier en aucune façon l'encyclique *Arcanum*. Au contraire, il la confirme expressément dans sa teneur intégrale. Il expose la doctrine de l'Eglise sur les biens et bénédictions du mariage (1<sup>re</sup> partie). Il dénonce les formes nouvelles et plus audacieuses de l'erreur et du vice qui s'attaquent à ces liens, montre leurs tristes conséquences (2<sup>me</sup> partie). Il indique les remèdes, les moyens de neutraliser les causes du mal et de préparer la rénovation du mariage (3<sup>me</sup> partie).

*Principe fondamental.*

Avant d'aborder la question des biens du mariage, le pape rappelle le principe fondamental qui commande toute la doctrine: que le mariage est une institution divine, dont il n'appartient pas à l'homme, en y entrant par libre consentement, de changer la nature ni les propriétés. « Le mariage n'a pas été institué ni restauré par les hommes mais par Dieu. Ce ne sont pas les hommes, mais Dieu, auteur de la nature humaine, et le Christ qui la restaura, qui ont muni de ses lois, confirmé, élevé le mariage. Ces lois ne sont et ne peuvent être subordonnées à la volonté des hommes, ni même aux conventions opposées des conjoints ».

Le mariage est donc, en son essence, une institution divine. Le rôle, d'ailleurs très noble, que jouent les volontés humaines est de donner naissance à chaque mariage particulier. L'union matrimoniale de tel homme avec telle femme ne peut résulter que de leur libre consentement à tous deux et cette libre décision de leur volonté, par laquelle chacun donne et accepte le droit conjugal, est si nécessaire pour constituer un vrai mariage, qu'aucun pouvoir humain ne la peut suppléer. Mais son unique objet est l'acceptation ou le refus d'entrer dans l'état de mariage avec telle personne. La nature elle-même de l'union est entière-

ment soustraite aux libertés individuelles. Une fois qu'on a contracté mariage, on est soumis aux lois divines et aux propriétés essentielles de l'institution, à tel point que, si dans son consentement on stipulait une clause qui leur fût contraire, le mariage n'existerait pas <sup>1</sup>.

Le mariage joint et unit les âmes avant les corps et plus étroitement. Il n'est pas le fait d'un attrait sensible ou d'un mouvement passionné du cœur, mais d'une délibération réfléchie. Et de cet accord des volontés résulte, de par l'institution divine, un lien sacré et inviolable. La nature absolument propre et singulière de ce contrat distingue irréductiblement le mariage des unions auxquelles un instinct aveugle pousse les animaux, aussi bien que de l'union libre qui ne confère aucun droit à la communauté conjugale.

---

<sup>1</sup> Une distinction très simple, non expressément formulée, mais partout présente dans l'encyclique, et qui sert aux théologiens pour diviser leurs traités du mariage, éclaire bien des difficultés et fait apparaître dépourvues d'objet certaines discussions assez anciennes auxquels d'éminents juristes ont rendu de l'actualité; la distinction de *l'acte* constitutif du mariage (*matrimonium in fieri*) et de *l'état* de mariage (*matrimonium in facto esse*). « Le mot *mariage* peut être pris dans plusieurs sens. Il désigne soit *l'état* des personnes mariées, soit *l'acte* initial qui crée cet état et qui est simple contrat chez les non-baptisés, contrat-sacrement chez les baptisés ». *D.T.C., Mariage*, col. 2044. Le mariage *in fieri* consiste dans le contrat, pour les chrétiens dans le contrat-sacrement, dont ils sont les ministres, par lequel un homme et une femme se donnent l'un à l'autre, acceptent le lien conjugal, s'engagent dans l'état de mariage. Le mariage *in facto esse* est ce lien conjugal, cet état de mariage, institution naturelle et divine, corrompue par l'homme, restaurée et ennoblie par le Christ. Sa nature propre, ses fins, ses lois et ses propriétés sont un ensemble objectif, indépendant des volontés ou des stipulations particulières des contractants. Ils sont libres d'accepter pour leur compte ou de refuser cet ensemble, tel qu'il est établi par la nature et Dieu, mais non de la modifier à leur gré. Le contrat de mariage consiste dans l'acceptation du mariage tel qu'il est. C'est là son objet. Apposer au contrat, par lequel on prétend entrer dans l'état de mariage et accepter le lien conjugal, des clauses personnelles contraires à sa nature ou à ses propriétés essentielles, serait tout ensemble affirmer et nier, prendre et refuser une même chose, émettre un acte contradictoire à lui-même, donc radicalement nul et de nul effet. Il n'y aurait d'inconvénient à admettre la « théorie contractuelle » du mariage que si tout *contrat* était essentiellement une convention dont l'objet même fût soumis à l'arbi-



Il résulte avec évidence de ce principe, d'une part, que l'autorité légitime a le droit d'interdire, d'empêcher, de punir les unions déshonnêtes, réprouvées par la raison et la nature humaine; d'autre part, comme l'enseignait Léon XIII, que chaque personne humaine peut, de plein droit, suivre le conseil du Christ touchant la virginité ou s'engager dans les liens du mariage, et qu'aucune loi humaine ne peut la priver de ce droit primordial, ni limiter dans le mariage celui de procréer, qui en est la principale raison d'être.

Le mariage véritable est donc une union sacrée, établie tout ensemble par la volonté divine et par la volonté humaine. De Dieu viennent l'institution même du mariage, ses fins, ses lois et ses biens. Des conjoints, par les dons généreux et sans retour de l'un à l'autre, chaque mariage particulier avec ses devoirs et ses biens institués par Dieu.

---

traire des contractants. Si c'était là la notion *juridique* du contrat, il faudrait l'élargir, la rectifier. Mais il n'y a pas lieu de contester le caractère contractuel de l'acte constitutif du mariage. Cf. J. LECLERQ, *La famille*, ch. II, n° 7: *Mariage contrat ou mariage institution*, p. 31-40; *D.T.C.* Critiques adressées à la conception du contrat et réponse à ces critiques, col. 2289 et ss. On trouvera là toutes les références désirables.

Une distinction toute semblable s'applique à la vie religieuse. La vie religieuse *in fieri* est un acte libre transitoire: le contrat de profession religieuse, contrat bilatéral entre le sujet qui se donne à un Ordre et l'Ordre qui l'accepte, en même temps que vœu fait à Dieu. La vie religieuse *in facto esse*, l'état religieux est cette institution divino-ecclésiastique, ayant sa nature et ses lois (lois communes à tous les Ordres ou propres à telle « religion »). On est libre d'émettre ou non la profession religieuse, comme on l'est de se marier ou de rester célibataire, mais nul candidat à la vie religieuse ne peut déterminer lui-même ce à quoi il s'engage par la profession, exclure par exemple l'obligation à la pauvreté, ou à la chasteté, ou à l'obéissance. Les trois vœux et le triple lien qu'ils nouent sont de l'essence de la vie religieuse. On ne peut faire profession et se réserver le droit de se marier, ou celui d'user en propriétaire de ses biens, ou celui de régler sa vie à sa guise. On pourrait dire que la liberté du mariage, comme celle de la vie religieuse, est une liberté d'*exercice*. On peut se marier ou ne pas se marier. Entrer ou ne pas entrer en religion. Ce n'est pas une liberté de *spécification*: On ne peut pas choisir parmi les propriétés de mariage, prendre les unes, laisser les autres. On ne peut pas davantage tailler la vie religieuse selon des fantaisies personnelles.

*Le premier bien : L'Enfant.*

« Les biens qui donnent sa bonté au mariage, explique saint Augustin <sup>1</sup>, sont l'enfant, la fidélité et le sacrement <sup>2</sup>. » « La foi exclut toute relation charnelle en dehors du mariage. L'enfant, il faut qu'il soit reçu avec amour, nourri avec bonté, religieusement éduqué. Le sacrement interdit la rupture du lien et défend au conjoint abandonné ou renvoyé de conclure une autre union, même pour avoir des enfants. » <sup>3</sup>

L'enfant est le premier bien. Dieu lui-même le fait entendre au premier couple et par lui à tous les futurs époux : « Croissez et multipliez-vous » <sup>4</sup>. Saint Augustin l'affirme en commentant saint Paul : « L'apôtre témoigne que la génération des enfants est la fin du mariage : « Je veux que les jeunes veuves se marient. » Et pourquoi ? Il l'explique aussitôt : « Pour qu'elles procréent des enfants et soient mères de famille » <sup>5</sup>.

La grandeur de ce bien se mesure à la dignité naturelle de l'homme et à sa fin surnaturelle. Supérieur par sa nature à toute créature visible, l'homme ne naît pas seulement pour peupler la terre, mais pour honorer Dieu, le connaître et l'aimer, et jouir de lui au ciel, éternellement. Cette fin surnaturelle, qui dépasse tout ce que l'œil peut voir, l'oreille entendre, ou le cœur concevoir (cf. I *Cor.* II. 9) permet d'apprécier la grandeur du don divin qu'est l'enfant, créé par Dieu, avec la collaboration des époux, et fruit exquis de leur mariage. Les parents chrétiens ne sont pas seulement destinés à propager la race ni à former de quelconques adorateurs de Dieu, mais à donner des fils à l'Eglise, afin que s'accroisse le peuple du Christ. Sans doute, ils ne peuvent transmettre directement à leur progéniture la grâce et la sainteté <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Sur cette théorie augustinienne des trois biens du mariage, cf. *D.T.C.*, art. *Mariage* 2107-2109.

<sup>2</sup> *De bono conjug.* cap. 24. n. 32.

<sup>3</sup> *De Genesi ad litt.*, lib. IX, cap. 7. n. 12.

<sup>4</sup> *Gen.* I, 28.

<sup>5</sup> *De bono conjug.* cap. 24, n. 32.

<sup>6</sup> Si Adam avait conservé l'innocence et la justice originelle, la grâce, dot de la nature humaine, se fût transmise par la génération même, avec les privilèges qui s'y rattachaient, dans l'état d'innocence.

La génération humaine transmet au contraire le péché originel. Cependant toute la grâce du premier mariage au paradis n'est point perdue. C'est aux époux qu'il appartient d'offrir leurs enfants à l'Eglise pour que cette mère féconde les engendre par le baptême à la justice surnaturelle, en fasse des membres du Christ, participants de sa vie immortelle, héritiers de sa gloire. La mère vraiment chrétienne, qui en a conscience, goûte pleinement la consolation de cette parole de Jésus en saint Jean (XVI, 21): « La femme, quand elle a enfanté, déjà ne se souvient plus de ses douleurs, dans sa joie qu'un homme soit né au monde ». Plus forte que toutes les douleurs, les soucis et les charges, elle se glorifie à titre plus juste et plus saint que la mère des Gracques, d'une couronne florissante d'enfants. Les deux époux voient dans ces enfants, reçus de Dieu avec amour, comme un talent qu'il leur confie, non pour qu'ils en jouissent ou le fassent fructifier seulement pour la terre, mais pour qu'au jour du jugement ils le rendent, avec ses fruits, au Seigneur.

La *procréation* ne suffit pas à réaliser ce bien. C'est l'*éducation* qui l'achève. Dieu aurait mal pourvu au genre humain s'il n'avait donné aux parents, avec le pouvoir et le droit d'engendrer, le droit et le devoir d'éduquer leur progéniture. Ni dans l'ordre naturel, ni, et moins encore, pour sa vie surnaturelle, l'enfant ne peut se suffire, ni pourvoir à lui-même. Il lui faut, de longues années durant, assistance, enseignement, éducation. Le droit naturel et divin investit du droit et du devoir de les lui donner, en tout premier lieu, ceux qui ont commencé, en les mettant au monde, l'œuvre de la nature. Ils ne sauraient la laisser inachevée sans l'exposer à une ruine totale. A cette éducation pourvoit au mieux le mariage indissoluble, qui assure à l'enfant les soins permanents et conjugués du père et de la mère <sup>1</sup>.

Le code canonique exprime nerveusement cette doctrine: « La fin première du mariage est la procréation, et l'éducation des enfants <sup>2</sup>. Cette double fonction est si haute et si importante,

---

<sup>1</sup> Pie XI renvoie ici à l'encyclique *Divini illius magistri*, où il a traité ex professo de l'éducation.

<sup>2</sup> *Can.* 1013 § 1.



que les lois de Dieu et de la nature en font le droit exclusif, le privilège du mariage. Il n'est donc d'usage honnête de la faculté procréatrice que dans les limites du mariage.

*Le deuxième bien : La fidélité.*

Le second bien mentionné par saint Augustin est la foi, la fidélité réciproque des époux dans l'accomplissement du contrat conjugal, sanctionné par la loi divine. Elle exige que le don de soi, dû par chacun des époux à son conjoint et à lui seul, ne lui soit pas refusé, mais soit refusé à tout autre. Elle exige que les époux ne se permettent même entre eux aucun acte contraire à la loi de Dieu. Tout ce qui s'oppose à la volonté de Dieu, dans les rapports des époux, s'oppose par là même à la fidélité conjugale. De ce principe général découle d'abord *l'unité* absolue du mariage. Dieu lui-même l'institua dans le mariage de nos premiers parents ; en donnant Eve à Adam il a montré expressément sa volonté qu'un seul homme s'unisse à une seule femme. Suprême législateur, il relâcha pour un temps, et pour des raisons dont sa sagesse était juge, l'exigence de cette loi, mais le Christ a restauré l'unité primitive en excluant à jamais toute dispense. Ses paroles sont formelles. La doctrine et la discipline de l'Eglise, constantes au cours des siècles, sont consacrées par la définition solennelle du concile de Trente : « Le Christ Seigneur a clairement enseigné que ce lien unit et joint ensemble deux personnes seulement, quand il a dit : « Il ne seront donc pas deux, mais une seule chair ». Jésus n'a pas seulement condamné toute forme de polygamie ou de polyandrie simultanée et successive<sup>1</sup>, tout péché extérieur contraire à l'unité, mais, pour rendre inviolable la sainte clôture du mariage, il a défendu toute pensée volontaire et tout désir d'acte réprouvé. « Moi je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis l'adultère dans son cœur. » Que le conjoint y consente, cela ne change pas la nature de la faute. Aucune volonté ou permission humaine ne saurait

---

<sup>1</sup> Il ne s'agit pas, évidemment, des secondes ou troisièmes noces — légitimes — des vœufs, désignées parfois sous le nom de polygamie successive, mais de mariages successifs, du vivant de conjoints précédemment épousés, conservés ou quittés.

rendre légitime la violation de la loi naturelle et divine, ainsi exprimée par Jésus-Christ.

La fidélité conjugale ne serait pas parfaite si les époux n'observaient à tous autres égards les lois naturelle et divine de la chasteté conjugale <sup>1</sup>.

Cette « fidélité de la chasteté », comme l'appelait saint Augustin, est rendue plus facile, plus douce et plus noble par l'amour qui doit pénétrer toute la vie des époux. « La fidélité conjugale, dit le catéchisme du concile de Trente, demande en outre que l'homme et la femme soient unis par un amour pur et saint, qu'ils s'aiment, non comme des adultères, mais comme le Christ aima l'Eglise, selon la règle formulée par saint Paul: « Maris, aimez vos femmes comme le Christ chérit l'Eglise », c'est à-dire d'un immense amour, non pour son avantage à lui, mais pour son bien à elle. Cet amour ne repose pas sur les charmes extérieurs si vite fanés, il ne se réduit pas à des paroles tendres. C'est une affection profonde de l'âme, qui se témoigne, comme tout véritable amour, par des œuvres: non seulement l'*entr'aide* dans les tâches humaines, mais aussi et surtout, l'*assistance* mu-

<sup>1</sup> L'usage des fonctions génératrices est réservé par la morale naturelle et la morale chrétienne aux époux. « Oeuvre de chair ne désireras qu'en mariage seulement. » La chasteté *conjugale*, — improprement appelée imparfaite, car elle est susceptible de perfection dans sa ligne, — règle, selon la loi morale, les relations charnelles des époux et les rend capables de se garder l'un à l'autre l'invincible fidélité qu'elle exige. La chasteté *absolue* qui interdit tout usage des fonctions génératrices, et qui s'appelle, pour cette raison, *parfaite*, s'impose à quiconque n'est pas marié, tant qu'il ne l'est pas (ceux qui l'ont gardée sont *vierges*) ou dès qu'il ne l'est plus (veufs ou veuves). Le vœu de chasteté parfaite, temporaire ou perpétuelle, donne à l'obligation de chasteté la sanction de la vertu de religion. Le vœu de chasteté parfaite et perpétuelle, qui s'identifie pratiquement pour ceux qui l'ont gardée, avec le vœu de *virginité*, fait de la virginité, toujours gardée ou recouvrée dans son élément formel, une vertu spéciale qui, dit saint Thomas, est à la chasteté commune comme la magnificence est à la simple libéralité.

|                                  |   |                           |   |             |                    |
|----------------------------------|---|---------------------------|---|-------------|--------------------|
| On distingue donc<br>la chasteté | { | 1 <sup>o</sup> virginale  | { | temporaire  | { de fait<br>vouée |
|                                  |   | 2 <sup>o</sup> conjugale  |   | perpétuelle | { de fait<br>vouée |
|                                  |   | 3 <sup>o</sup> du veuvage |   |             |                    |

tuelle pour former et parfaire l'homme intérieur. La communauté de vie doit servir le progrès continu des époux en toutes vertus, et principalement dans l'amour de Dieu et du prochain, qui résume « la loi et les prophètes ». Tous les fidèles, en tout genre de vie, en toute condition, peuvent et doivent imiter l'exemplaire divin de toute sainteté qu'est le Christ et, Dieu aidant, gravir, sur les traces de tant de saints, le sommet de la perfection chrétienne. La formation intérieure des époux, l'un par l'autre, le zèle de leur perfection réciproque, on peut dire avec le catéchisme romain, qu'ils sont la cause et raison d'être première du mariage, entendu non plus en son sens strict d'institution divine ordonnée à la procréation et à l'éducation des enfants, mais au sens plus large de société et communauté perpétuelle de vie<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> La distinction formulée ici par le saint Père revient à la distinction, classique en théologie, de la *fin première* et de la *fin secondaire* du mariage. (On distingue d'ailleurs plusieurs « fins secondaires ».) Mais on aurait tort de la ramener à celle du « sens premier » et du « but naturel » du mariage, telle qu'elle est formulée par certains auteurs, qui cherchent à utiliser en même temps les principes de saint Thomas et ceux des phénoménologues. Dans un article qui a fait quelque bruit, *Revolutionierung der Ehe*, Hochland, t. XXVII, 2, pp. 193-207, Mathias LAROS, suivant D. von Hildebrand, explique : Le « sens premier » du mariage, l'objet qu'ont en vue les contractants, est de réaliser entre eux la communauté d'amour (*Liebesgemeinschaft*). La fin, le « but de la nature » est la propagation de l'espèce humaine (*Fortpflanzung*). Cette distinction lui suggère deux difficultés : 1° Quand le sens premier, la communauté d'amour n'est pas réalisée et ne peut l'être, pourquoi faire durer le mariage, et pourquoi serait-il interdit, par le droit naturel, de le rompre ? — 2° Lorsque, pour des raisons graves, les époux ne peuvent accepter de nouveaux enfants, comment peut-on exiger que cette communauté d'amour soit compromise par une impossible continence ? Ainsi, la distinction proposée conduit à douter de l'indissolubilité du mariage, et de la malice essentielle de l'onanisme conjugal. Laros, qui soulève ces difficultés, ne les résout pas. Il invite les théologiens à y répondre en démontrant — mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici, à son gré — l'indissolubilité absolue du mariage et la malice intrinsèque de l'onanisme conjugal, au point de vue du droit naturel et sans faire intervenir la volonté du Christ, car cette raison est inefficace pour ceux qui ne croient pas à la révélation.

La distinction elle-même, les objections qui en procèdent, et l'invitation adressée aux théologiens pourraient donner lieu à une longue mise au point. Disons seulement :

Il nous semble que le « sens premier » d'une chose c'est précisément son orientation à sa fin principale. L'orientation à une fin secondaire n'est, si l'on veut l'appeler « sens », que sens secondaire.



Tous les devoirs et droits du mariage doivent être acquittés ou remplis par amour. Le précepte de l'apôtre n'est pas seulement loi de justice, mais norme de charité: « Que le mari rende son devoir à sa femme, pareillement la femme au mari ».

Or, la communauté d'amour, n'est que la fin secondaire du mariage. Elle n'en est donc pas le sens premier. A moins d'entendre cette « *Liebesgemeinschaft* » d'une communauté d'amour orientée à sa fin naturelle, mais alors le « sens premier » et le « but naturel » coïncident. L'objet qu'ont en vue les contractants (*finis operantis* dans la terminologie classique) n'est pas autre que la fin de l'œuvre (*finis operis*), c'est-à-dire le but naturel. Les époux, en voulant la communauté d'amour visent la fin même de la nature, et il est illusoire de distinguer, comme on le fait, « sens premier » et « but » du mariage, de les mettre en parallèle, d'imaginer qu'on puisse les dissocier et qu'il y ait encore communauté *humaine* d'amour *conjugal*, quand l'acte d'amour conjugal est vicié.

Aussi bien les objections qu'on en tire, surtout la seconde, suffiraient à nous rendre suspecte la distinction proposée.

La malice intrinsèque de l'onanisme nous paraît rationnellement évidente. La communauté d'amour que les époux entendent réaliser doit être évidemment, répétons-le, une communauté d'amour *humain, moral* (pour les chrétiens, d'amour *supernaturel*, une communauté de *charité conjugale*). Ce n'est pas s'aimer humainement, moralement (encore moins *supernaturellement*), que de vouloir accomplir l'acte d'amour, à la fois physique et spirituel, en le coupant artificiellement, fût-ce pour un temps et par exception, de la finalité inscrite en sa texture même. Faut-il ajouter que la continence, même prolongée, n'est pas impossible aux époux chrétiens usant des grâces du mariage, et que leur amour n'est pas compromis par la continence? La charité conjugale et la continence temporaire, voire même, exceptionnellement, perpétuelle, sont parfaitement compatibles.

Pour ce qui est de l'indissolubilité du mariage en droit naturel, il semble qu'on n'en peut parler avec pertinence sans faire intervenir les distinctions classiques du *droit naturel primaire* et du *droit naturel secondaire*, des préceptes premiers, obligatoires en toute hypothèse, car ils sont absolument nécessaires à la fin que la nature a en vue, et des préceptes secondaires, dérivés des premiers, auxquels incline fortement la nature et qui sont nécessaires, sinon pour atteindre les fins naturelles primordiales, du moins pour les atteindre mieux, avec plus de facilité et de perfection, ou pour réaliser des fins secondaires. L'indissolubilité du mariage n'est pas de droit naturel primaire, mais de droit naturel secondaire. Même si le mariage n'est pas absolument indissoluble, il peut être pourvu, vaille que vaille, à la procréation et à l'éducation des enfants. Or on sait que, si les préceptes premiers de la loi naturelle sont absolument immuables, toute modification, toute dispense, même assez étendue, des préceptes secondaires, ne sont pas exclues par l'immutabilité de la loi naturelle. Des exemples classiques sont précisément la tolérance de la polygamie par la loi

Si cette charité règne dans la vie conjugale, elle produit ce que saint Augustin appelle l'*ordre de l'amour*, qui implique la primauté du mari sur la femme et les enfants, la soumission et l'obéissance prompte et spontanée de l'épouse: « Que les femmes

---

mosaïque, et la concession à la dureté de cœur des Hébreux du droit — restreint — de divorce. Si valides et efficaces que soient les arguments rationnels en faveur de l'indissolubilité du mariage, ils ne sont pas de nature à exclure toute possibilité d'exception. Pour défendre l'indissolubilité absolue, il faudra toujours recourir à la loi positive de Dieu. Si donc le mariage au commencement était absolument indissoluble, c'est en raison d'un précepte positif de Dieu confirmant déjà le droit naturel. (Pourquoi ne distingue-t-on pas mieux, habituellement, même parmi les théologiens, le droit naturel du mariage et le droit divin positif de sa première institution, comme si ces deux choses étaient pleinement identiques ?) Si le mariage chrétien *contracté et consommé* est absolument indissoluble, *si aucune exception ne peut être faite à cette loi*, même par l'Eglise, interprète autorisée de la loi divine, c'est que la loi positive divine révélée par le Christ exclut toute exception. Le mariage chrétien contracté représente l'union indissoluble du Christ avec son Eglise, le mariage contracté et consommé représente l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine. C'est, en dernière analyse, en raison de ce symbolisme que le mariage chrétien contracté et consommé exclut, mais est seul à exclure, de par la volonté du Christ, toute possibilité de rupture du lien, jusqu'à la mort des conjoints. A vouloir, sans distinction et sans nuance, démontrer l'indissolubilité *absolue* du mariage, dans les seules perspectives du droit naturel, on sortirait de la prudente réserve des grands théologiens, en particulier de saint Thomas (*Contra Gentiles*, III, ch. 123) et l'on s'engagerait en d'inextricables difficultés. Comment, par exemple, pourrait-on expliquer que saint Paul, en admettant (I. Cor. VII, 15) la rupture du lien conjugal de deux époux infidèles dont l'un se convertit et dont l'autre refuse de respecter la foi de son conjoint, n'est pas en contradiction avec le droit naturel ? Il est l'interprète autorisé de la loi divine. Et tout de même l'Eglise, quand elle déclare dissous le lien conjugal contracté dans l'infidélité, dans des cas analogues à celui envisagé par saint Paul. Faut-il ajouter que, si le philosophe est, par définition, limité aux raisons de droit naturel, le théologien, au contraire, fait appel, en premier lieu, à la révélation divine et ne saurait, même quand c'est possible, se borner à démontrer les vérités morales par les seuls arguments rationnels. L'argument purement rationnel ne joue, en théologie qu'un rôle subsidiaire et instrumental. Il est malheureusement vrai que l'argument tiré de la volonté du Christ et des apôtres est sans efficacité sur les rationalistes, mais, entre eux et nous, aucun débat particulier, qu'il s'agisse du mariage ou n'importe quel autre problème, ne se limite à lui-même. Il faut toujours en venir au problème général de la révélation. La loi du mariage dans l'état présent de l'humanité ne peut être connue avec une absolue certitude que par l'Evangile, de même qu'elle ne peut être observée qu'avec la grâce du Christ.



soient soumises à leur maris comme au Seigneur, car l'homme est le chef de la femme, comme le Christ de l'Eglise ». Cette obéissance ne détruit pas la liberté qui revient de plein droit à la femme comme personne humaine, et en raison de ses devoirs si nobles d'épouse, de mère et de compagne. La femme n'a pas à se soumettre à des désirs déraisonnables ou contraires à sa dignité d'épouse. La primauté de l'homme ne fait pas de la femme une mineure dont le jugement déficient et l'inexpérience demandent qu'on contrôle ou limite l'exercice de ses droits.

Elle interdit seulement les licences contraires au bien de la famille, la séparation entre le cœur et la tête, au grand détriment du corps. Si, en effet, l'homme est la tête, la femme est le cœur. S'il possède la primauté de gouvernement, elle peut et doit revendiquer pour elle la primauté d'amour.

D'ailleurs cette soumission de la femme au mari, les degrés et les modalités en sont variables selon les personnes, les temps et les lieux. Si l'homme manque à son devoir, la femme doit le suppléer et prendre la direction. Ce qui n'est jamais permis, et nulle part, c'est de bouleverser la structure et la loi intime de la famille, car elles sont établies et confirmées par Dieu <sup>1</sup>.

Le bien de la fidélité comprend donc l'unité, la chasteté, la charité, l'obéissance noble et honnête, autant de biens précieux du mariage qui assurent et augmentent la paix, la dignité et le bonheur des époux.

### *Le troisième bien : Le Sacrement.*

Les biens du mariage se complètent par ce que saint Augustin appelle le *sacrement*. Ce mot désigne à la fois l'indissolubilité du lien, la consécration du contrat et son élévation à la dignité de *signe efficace de la grâce* <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> PieXI cite ici un beau passage de Léon XIII.

<sup>2</sup> On sait que le mot sacramentum a des sens très divers. Cf. J. de GHELLINCK, etc. : *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »*. Il n'est pas nécessaire de dissenter ici longuement sur les multiples significations que lui donne en particulier saint Augustin. On trouvera d'intéressantes élucidations historiques et doctrinales sur ce point dans Pereira, op. cit. ch. VIII, *Le mariage en tant que Sacramentum*, et dans D.T.C., art. *Mariage*, col. 2102 et suiv.



Le Christ proclame l'indissolubilité du lien nuptial en disant : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas », et : « Qui-conque renvoie sa femme et en épouse une autre commet l'adultère, et qui épouse une femme répudiée par son mari est adultère ». Saint Augustin fait consister dans l'indissolubilité le bien du sacrement quand il écrit : « Par bien du *sacrement*, on entend que le mariage ne peut être dissous et que les conjoints répudiés ne peuvent, même pour avoir des enfants, conclure d'autres unions. »

Cette fermeté indissoluble appartient à tout vrai mariage, quoique elle ne se trouve pas en tous à un titre aussi parfait. Les paroles divines : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sé-

Disons simplement, d'après les données sûres de la théologie, sans préoccupation d'histoire ni d'étymologie : Le mariage n'est pas seulement une réalité en soi et pour soi. Il est aussi une figure et un symbole. Il préfigurait, avant le Christ ; il représente, depuis l'Incarnation, le mystère (*sacramentum*) de l'union indissoluble du Christ et de l'Eglise. Il en est le signe sensible (*sacramentum*). Dans la loi nouvelle, il est un signe efficace de grâce : il confère aux époux, dont l'union doit imiter l'union du Christ et de l'Eglise, les grâces appropriées à la vie conjugale chrétienne : *Sacramentum novae Legis*, sacrement au sens courant du mot. L'indissolubilité convient au mariage par nature sans doute, en raison des exigences, au moins relatives, de la parenté éducatrice, mais surtout en tant qu'il est l'image de son divin exemplaire. L'indissolubilité absolue, excluant toute possibilité d'exception et de dispense, n'appartient qu'au mariage sacramentel consommé. Il est donc indiqué de la mettre en relation avec le mariage considéré précisément comme mystère ou sacrement. Et c'est ce que fait saint Augustin.

Nous devons faire encore usage de divers termes dont le sens est consacré par le canon 1015 du Code. Présentons donc ici synop-tiquement les diverses sortes de mariage.

|                |                 |                                      |                                       |
|----------------|-----------------|--------------------------------------|---------------------------------------|
| Le mariage est | Vrai = Valide   | Non-sacramentel<br>(entre infidèles) | <i>Legitimum</i>                      |
|                |                 | Sacramentel<br>(entre fidèles)       | simplement contracté : <i>Ratum</i> * |
|                | Faux = Invalide | contracté de bonne foi :             | <i>Putativum</i>                      |
|                |                 | contracté de mauvaise foi :          | <i>Allenatum</i>                      |

\* Le mariage *ratum* peut être contracté selon la forme canonique ordinaire ; sans cette forme. Dans le premier cas, il est *public* ; le second, *non public*, peut être *clandestin* (sans prêtre), *occulte* (mariage de conscience).

pare pas », ont été dites du premier mariage, prototype de tout mariage futur, et donc les concernent tous nécessairement en principe. Sans doute, des tempéraments furent apportés à cette loi primitive, sublime et sévère, et Moïse permit aux Hébreux, en raison de la dureté de leur cœur, d'user, en certaines cas, du billet de divorce. Mais le Christ, en vertu de son pouvoir de législateur suprême, révoqua ces tolérances et rétablit la loi dans son intégrité première, comme l'exprime un rescrit de Pie VI <sup>1</sup>.

« Même dans l'état de nature <sup>2</sup> et bien avant d'être élevé à la dignité de sacrement proprement dit, le mariage a été institué par Dieu de telle sorte qu'il porte avec lui un lien perpétuel et indissoluble, tel par conséquent qu'aucune loi civile ne peut le rompre. Le sacrement peut être séparé du mariage. C'est le cas pour les infidèles, dont le mariage ne saurait être sacramentel, mais ce mariage, lorsqu'il est véritable, valide, comporte en fait le lien perpétuel, de droit divin, soustrait comme tel au pouvoir civil <sup>3</sup>. De deux choses l'une: ou bien on suppose que le mariage est valide et il l'est en effet, il est alors, de droit divin, perpétuel et indissoluble (du moins par l'Etat). Ou bien on suppose qu'il ne comporte pas de lien perpétuel. Alors ce n'est pas

<sup>1</sup> *Rescript, ad Episc. Agriens.* (Eger, en allemand: Erlau, Hongrie), 11 Juli 1789.

<sup>2</sup> Il ne s'agit pas ici de l'état de nature pure qui n'a jamais existé en fait, mais de l'état primitif de la nature humaine, de l'état de grâce et d'intégrité, où furent créés Adam et Eve et dans lequel le mariage fut divinement institué. Même dans l'état hypothétique, mais parfaitement concevable et possible, de nature pure, le mariage eût été, normalement, indissoluble. L'indissolubilité est désirée par la nature humaine. Elle est indispensable à la bonne éducation des enfants. L'amour conjugal unit trop étroitement les époux pour ne pas exclure tout partage et toute limite de temps en deçà de la mort. Ils se donnent trop intimement pour qu'il soit *humain* de se reprendre. Ils s'engagent trop pour qu'il soit *honnête* de se dégager.

<sup>3</sup> Une importante majorité de théologiens et de canonistes admettent aujourd'hui que le pouvoir civil a le droit d'établir des empêchements, non seulement prohibants, mais dirimants, pour leur sujets non baptisés, sur qui l'Eglise n'a pas de juridiction actuelle, et dont les unions, pour autant que le bien commun y est intéressé, ne peuvent être abandonnées, sans règles, à leur seule volonté personnelle. Mais, autre chose est que l'Etat puisse *régler les conditions de validité du contrat* matrimonial de ses sujets infidèles, autre chose qu'il puisse *rompre un lien contracté conformément à ses lois et valide à ses yeux*. La preuve que ce sont là choses diffé-

un vrai mariage, mais une union illégitime, contraire à la loi divine, qu'on ne peut licitement contracter, dans laquelle on n'a pas le droit de rester. »

Il y a d'apparentes exceptions, d'ailleurs très rares, à cette indissoluble fermeté du lien conjugal. Le mariage naturel entre infidèles<sup>1</sup>; le mariage contracté mais non consommé entre fidèles<sup>2</sup>, peuvent être rompus. Mais ces exceptions ne sont le fait d'aucune volonté, d'aucun pouvoir purement humains. Elles relèvent du droit divin, dont l'Eglise seule est la gardienne et l'interprète.

Ce pouvoir, pour aucun motif, elle ne peut l'exercer sur un mariage chrétien *ratifié et consommé*. Quand l'alliance matrimoniale a été ainsi achevée, parfaite, alors, de par la volonté de Dieu, la fermeté indissoluble atteint aussi sa perfection, qui la soustrait à toute autorité humaine<sup>3</sup>. La raison profonde de cette volonté divine, si on la cherche avec respect, se trouve sans peine dans le symbolisme mystique que seul le mariage chrétien consommé réalise pleinement et parfaitement. D'après l'épître

---

rentes, c'est que l'Eglise, qui peut établir et de fait institue des empêchements dirimants pour les baptisés (les empêchements dirimants même de droit purement ecclésiastique lient tous les baptisés, y compris les « acatholiques » à moins que l'Eglise ne les exempte), qui, dès lors, peut déclarer la nullité d'un mariage conclu nonobstant un empêchement dirimant (connu ou inconnu), ne peut rompre, Pie XI va le rappeler, un mariage sacramentel consommé. C'est donc bien différent de *déterminer les conditions de validité du contrat matrimonial* et de *pouvoir rompre un mariage valablement contracté*.

<sup>1</sup> Soit par le privilège paulinien (cf. I. Cor. VII 13-17 : quand, de deux époux païens l'un se convertit et reçoit le baptême, l'autre restant dans l'infidélité ou refusant de respecter la conscience et la foi de son conjoint fidèle, celui-ci peut le quitter et contracter une autre union qui rompra définitivement le lien de la première et libèrera également le conjoint infidèle), — soit par interprétation pontificale du droit divin.

<sup>2</sup> Le mariage ratifié, non consommé, est dissous par la profession religieuse solennelle d'une des parties (mais non par l'élévation du mari aux ordres sacrés) ou bien par dispense pontificale qui n'est donnée que si la non-consommation est juridiquement prouvée. Et cette preuve en certains cas est extrêmement difficile à faire.

<sup>3</sup> C'est la vérité que pressentaient, non sans la fausser, les théologiens médiévaux, réfutés par saint Thomas, qui faisaient consister le mariage dans sa consommation par l'acte conjugal; *Theoria copulalis* qu'évinça définitivement la *Theoria consensualis*, seule admise depuis longtemps.



aux Ephésiens l'union matrimoniale des fidèles représente l'union très parfaite du Christ et de l'Eglise. « Ce mystère est grand, je parle dans le Christ et l'Eglise ». Tant que vivra le Christ et, par lui, l'Eglise, aucune séparation ne pourra les désunir. Saint Augustin disait : « L'effet indubitable de ce sacrement est que l'homme et la femme unis en mariage demeurent ensemble inséparablement toute leur vie, et qu'il n'est pas permis, sauf pour cause d'adultère, que le conjoint se sépare du conjoint. C'est ce qui se réalise entre le Christ et l'Eglise. Le Christ vivant ne pourra jamais, par aucun divorce, se séparer de l'Eglise vivante. On observe si fidèlement ce mystère, dans la *cité de notre Dieu*, sur sa *montagne sainte*, c'est-à-dire entre les époux, mariés dans l'Eglise du Christ et qui sont ses membres, que, bien que les femmes se marient et que les hommes les épousent pour mettre au monde des enfants, il n'est cependant pas permis de quitter une épouse stérile pour en prendre une autre, féconde. Si quelqu'un le faisait néanmoins, il serait coupable d'adultère, non devant la loi civile qui permet, après le divorce, de contracter un autre mariage, — et le Seigneur atteste que même saint Moïse le permit aux Israélites à cause de la dureté de leur cœur —, mais devant la loi évangélique. Et pareillement la femme abandonnée, si elle épouse un autre homme.

« Le mariage, une fois contracté, le droit matrimonial unit à ce point les époux vivants que, divorcés et respectivement unis à d'autres, ils n'en demeurent pas moins époux l'un de l'autre, au lieu de devenir respectivement époux de leur nouveau conjoint. » <sup>1</sup>

Les avantages de l'indissolubilité du mariage ne peuvent échapper même à un examen superficiel, qu'on envisage le bien des enfants ou celui de la société. Gage de cette pérennité que le don généreux de soi et l'intime communion des âmes exige par nature — le véritable amour aspire à durer toujours <sup>2</sup> —, gardienne de la chasteté conjugale contre toute tentation, intérieure ou extérieure, d'infidélité, bannissant toute crainte d'aban-

<sup>1</sup> *De Nuptiis et concupiscentia*, L. I, X, 11, éd. de Vienne, pp. 222-223. Je prends le texte un peu plus haut que l'encyclique.

<sup>2</sup> « *Amicitia quanto major est, tanto debet esse firmior et diuturnior* » (S.Th., C. *Gentes*, III, 123).

don dans l'adversité ou la vieillesse, et donnant la réconfortante certitude contraire, elle pourvoit supérieurement à la dignité et à l'entraide des époux. Elle les avertit constamment qu'ils ne se sont pas ainsi unis jusqu'à la mort pour le service mutuel de leurs vanités ou de leurs convoitises, mais pour se procurer l'un à l'autre les biens supérieurs et éternels. Elle favorise la protection et l'éducation due aux enfants: les forces unies des parents portent plus facilement cette lourde charge, remplissent mieux ce devoir de longue haleine. Pour la société tout entière, l'indissolubilité, principe de vie honnête et d'intégrité morale, est un élément précieux de bonheur public, car, telles familles, telles nations. Ceux qui soutiennent l'indissolubilité du lien conjugal méritent donc hautement à la fois des époux, des enfants et de la cité.

L'indissolubilité n'est pas le seul bien désigné par le mot *sacrement*. En élevant le mariage des fidèles à la dignité d'un sacrement proprement dit de la loi nouvelle, le Christ en a fait le signe et la source de la grâce intérieure spéciale, par laquelle, selon le concile de Trente, il entend donner à l'amour naturel sa perfection, confirmer l'unité indissoluble des époux et les sanctifier. C'est le consentement matrimonial valide qui est ainsi devenu signe efficace de la grâce, et le rapport est si intime entre les éléments du contrat et ceux du sacrement qu'aucun mariage entre baptisés ne peut être vrai mariage sans être, par le fait même, sacrement <sup>1</sup>.

Par l'échange sincère des consentements, les époux, s'ouvrent eux-mêmes le trésor des grâces sacramentelles, où ils puisent la force surnaturelle de remplir leurs devoirs et leurs charges, fidèlement, saintement, jusqu'à la mort. S'ils n'y mettent pas d'obstacle, non seulement le mariage-sacrement augmente en eux la grâce sanctifiante, principe permanent de vie divine, mais il leur assure des dons particuliers, de bons mouvements, des germes de grâce, qui augmentent, parfont leurs forces naturelles et les mettent à même, non seulement de comprendre, mais de goûter, de vouloir et d'accomplir en effet tout les devoirs imposés par les fins de l'état conjugal. Il leur donne droit à toutes les grâces actuelles nécessaires à toutes les circonstances de leur vie.

---

<sup>1</sup> Cf. canon 1012.

Mais c'est une loi providentielle de l'ordre surnaturel que les adultes ne recueillent tout le fruit des sacrements que s'ils répondent à la grâce. Celle — immense — du mariage demeure en grande partie talent inutile, si les époux n'exercent pas leurs forces surnaturelles, ne cultivent et développent les germes reçus. Mais s'ils font ce qui est en eux, se montrent dociles à la grâce, ils peuvent faire face aux charges et aux devoirs de leur état. Ils sont fortifiés, sanctifiés et comme consacrés par le sacrement de mariage. Par le baptême et l'ordre, enseigne saint Augustin, l'homme est désigné et aidé pour vivre une vie chrétienne ou pour accomplir les fonctions du sacerdoce. De même, avec cette différence que le mariage ne confère pas de caractère sacramentel, les fidèles, une fois unis par les liens du sacrement ne peuvent pas être privés des secours dont il est la source. Bien plus, ajoute le saint Docteur, ce lien sacré, même adultères, ils le portent avec eux, non à la gloire de la grâce, mais pour le châtimement de leur péché, comme l'âme apostate, infidèle au Christ son Epoux, et même perdant la foi, ne perd pas le signe sacramentel de la foi reçu au baptême<sup>1</sup>.

Que les époux, ornés, non enchaînés, fortifiés, non empêchés, par le lien d'or du sacrement, fassent tous leurs efforts pour que le mariage soit et demeure toujours, non seulement par sa vertu et son symbolisme, mais par leur âme et leurs mœurs conjugales, la vive image de l'union féconde du Christ et de l'Eglise, mystère vénérable de parfait amour.

Si l'on médite ces vérités avec attention et foi, si ces trois grands biens du mariage, l'enfant, la fidélité, le sacrement, sont mis dans leur vrai jour, on ne peut pas ne pas admirer la sagesse, la sainteté et la bonté de Dieu qui, par la seule alliance nuptiale, la chaste et sainte communauté du mariage, a pourvu avec tant d'abondance à la dignité et au bonheur des époux, à la perpétuité et propagation du genre humain.

Ainsi s'achève, presque en propres termes, la première partie de l'encyclique<sup>2</sup>. On ne peut pas non plus ne pas admirer la

<sup>1</sup> *De Nuptiis et concupiscentia*, L. I, c. X.

<sup>2</sup> On ne trouvera guère de meilleure illustration récente des vérités rappelées ici par le Pape, que dans le livre de l'abbé Jean DERMINE, *La doctrine du mariage chrétien*. Il a été publié avant



noble manière dont le Pape parle de ces grandes choses. Léon XIII nous l'avons vu plus haut, célébrait déjà la charité conjugale, qui transfigure l'amour humain, et le mariage, comme instrument de progrès spirituel. Mais il le faisait en passant, comme pressé de courir à son but : la défense de l'indissolubilité du mariage chrétien contre les partisans et les promoteurs des lois du divorce. Pie XI y insiste, avec une solennité singulière. Il paraît d'autant plus désireux de montrer dans toute sa beauté l'idéal de la perfection chrétienne conjugale, qu'il doit ensuite, pour les réfuter, présenter le tableau des pires erreurs et des plus coupables déviations.

Quand on a dû lire, pour s'informer de ce qu'elles sont exactement, ces erreurs dans les auteurs qui les professent avec une tranquillité et un amoralisme déconcertants, les Hodann, les Norman Haire, les Russel, les Lindsey, les Marestan et tant d'autres, c'est pour l'esprit et le cœur une purification et comme un bain fortifiant de se replonger dans la méditation de ces pages si sereines et si nobles, où Pie XI magnifie l'institution divine, qui unit l'homme à la femme comme le Christ est uni à l'Eglise.

De même, quand on vient de côtoyer le péché des unions irrégulières, gouvernées par la convoitise, et des mariages régulièrement contractés, mais ensuite souillés par l'onanisme aux méfaits innombrables, par l'adultère et les jalousies passionnelles, principes de tant de crimes, par l'avortement et ses suites atroces, il est doux et bienfaisant de penser aux ménages — il en est, grâce à Dieu, un bon nombre — qui sont l'image fidèle de leur exemplaire, où la grâce sacramentelle épanouit chaque jour ses fleurs et ses fruits. La qualité de l'amour dont ces époux se chérissent et chérissent leurs enfants, la délicatesse de leur fidélité, de leur chasteté conjugale, de leur respect l'un de l'autre, l'héroïsme dont ils sont capables dans les épreuves inévitables, qu'ils portent, appuyés l'un sur l'autre, la solidité de leur union, dont il ne leur vient même pas en pensée, malgré tant d'exemples

---

l'encyclique et n'est pas conçu sur le même plan, mais il n'en constitue pas moins un des meilleures commentaires qu'on puisse désirer.

déplorables, qu'elle puisse jamais être rompue que par la mort, et dont ils espèrent même, à la manière d'un Pierre Dupouey, que ce qu'elle a de meilleur survivra à leur mort même, dans le ciel où pourtant, dit Jésus, on ne se marie pas, et où les élus sont comme les anges de Dieu, — ces ménages et ces vies conjugales sont un spectacle à ravir le cœur de Dieu et à soulever d'admiration les anges du Ciel. Sur terre, ils rendent témoignage à l'efficacité de la rédemption et à la sainteté de l'Eglise, dont ils représentent le mystère. Ils sont la louange et la gloire de la grâce sacramentelle. Ils démontrent, par les faits, la vérité primordiale que Pie XI, après Léon XIII, a plusieurs fois exprimée et qu'on ne saurait trop proclamer, non seulement contre les profanateurs du mariage, mais pour dissiper les préjugés de chrétiens mal éclairés. Il y a plusieurs voies de sainteté, mais il n'y a pas deux fins, ni deux perfections, l'une pour les gens mariés, l'autre pour les âmes consacrées à Dieu. Encore moins la perfection est-elle l'apanage exclusif des personnes vivant dans l'état de perfection, les autres n'ayant aucune obligation d'y tendre et devant même, de par leur état, y renoncer. Il n'y a qu'une seule perfection, une seule sainteté. Elle consiste essentiellement dans la perfection de la charité, sous sa double forme d'amour de Dieu et du prochain, et dont les autres vertus, qui grandissent avec elle, sont les servantes. L'état de perfection est ainsi appelé parce qu'il offre, pour s'y acheminer, des moyens plus abondants et libère d'entraves qui risquent de retarder la marche et d'arrêter l'élan. Le mariage, l'état de mariage, présente pour l'homme déchu des écueils — mais la faiblesse humaine en trouve jusque dans la vie religieuse aux renoncements essentiellement libérateurs — ; les sollicitudes qui en sont inséparables, saint Paul le disait, risquent de partager le cœur. C'est pour cela que la virginité, sacerdotale ou religieuse, embrassée pour le Christ, est un état supérieur à celui du mariage — l'Eglise, fidèle au Christ et à saint Paul, l'a défini contre Luther — ; que le clergé latin est voué au célibat ; que la liturgie de la consécration des vierges est empreinte d'une telle allégresse ; que l'Eglise est jalouse d'assurer à ses enfants la liberté de la vie religieuse, dont la chasteté parfaite est élément constitutif.

Mais l'état de mariage, sanctifié par le sacrement, est dans les vues de Dieu, du Sauveur et de l'Eglise, un état saint et sanctifiant. Occasion, en fait, pour beaucoup, de tant de péchés, la vie conjugale, dans l'accomplissement de ses devoirs multiples, y compris celui que, par antonomase, on appelle le « devoir conjugal », acte de justice et d'amour, est sainte et méritoire. Elle doit conduire normalement, moyennant les grâces procurées par le sacrement conjugal, à l'unique perfection, proposée à tous les chrétiens dans la formule même du premier précepte et du second, semblable à lui. Non, quoiqu'en aient pensé ou disent encore certains, il n'y a pas, dans la doctrine catholique du mariage, la moindre trace, le plus léger reste de manichéisme. Mais il n'y a pas non plus ombre de pélagianisme, et l'homme étant déchu, mais racheté, c'est à la grâce seule qu'il doit de pouvoir se sanctifier dans la vie conjugale. C'est pourquoi l'Eglise réclame, avec tant d'insistance, le respect de ses droits concernant le mariage des baptisés, ses enfants, et bénit leurs noces avec une si profonde tendresse maternelle, et tant d'espérance. La messe *Pro sponso et sponsa* rassemble plusieurs textes exquis du livre de Tobie, histoire inspirée d'un mariage saint; l'Evangile y rapporte les paroles du Seigneur restituant dans son intégrité primitive la loi divine du mariage, dont l'Epître a montré, par les paroles de saint Paul aux Ephésiens, le divin exemplaire, dans l'amour du Christ pour son Eglise et l'aimante soumission de l'Eglise au Christ son Epoux. La bénédiction nuptiale proprement dite souhaite à l'épouse, — bénédiction vivante de son mari, — demande pour elle à Dieu toutes les vertus des saintes de l'Ancien Testament. *Lex orandi, lex credendi*. Cette messe rend témoignage à toute la doctrine complexe, mais supérieurement harmonieuse du mariage. Se contenter d'une idée moins haute est réduire à une mesure d'homme une pensée, une œuvre de Dieu.

BENOIT LAVAUD. O. P.,  
*professeur à l'université de Fribourg.*

---



## CHRONIQUE DE LITTÉRATURE

*Le Mystère Frontenac*, par François Mauriac.

*Adame et Eve*, par C. F. Ramuz.

---

Les romans de François Mauriac sont toujours attendus avec impatience. On les lit, on les discute, on les admire. Quand ils déçoivent, ils ne laissent jamais indifférents. Leur humanité est particulière ou monstrueuse et cependant assez générale pour tenir à la nôtre par plus d'un côté. Non pas, et il s'en faut, qu'on trouve chaque fois quelque reflet de soi dans l'un ou l'autre de ses personnages, mais on fait sien le point de vue de l'auteur dont la psychologie et la sensibilité, et aussi certaine élection d'artiste pour le mal, sont marquées de la seule inquiétude féconde : celle de l'action mystérieuse de la Croix sur les hommes.

D'où, à la longue, notre plus grande exigence, l'attente d'un roman qui serait l'œuvre maîtresse de François Mauriac.

A cet effet, comment ne pas lui souhaiter de prendre son temps, tout son temps. *Le Mystère Frontenac* — qui n'a rien d'une histoire policière — a beau faire valoir les qualités habituelles de l'auteur, un style souple et dépouillé, dont les touches, souvent, rendent un son d'une ineffable profondeur, il donne trop l'impression d'être le roman-express d'un virtuose. Un virtuose n'ayant rien à dire de nouveau pour le moment et se complaisant à des variations qui, si savantes ou réussies soient-elles, ne semblent encore écrites qu'en guise de préludes. Et c'est dommage. Il n'arrive pas tous les jours qu'une partie du public entre, comme celui de Mauriac — et avec quelle fraternité passionnée —, dans les fictions qu'on lui propose.

N'était, d'autre part, pour l'un et l'autre, la désobligeance de la comparaison, François Mauriac, à nos yeux, figurerait assez l'Antigide des lettres françaises. De l'auteur des *Nourritures Terrestres*, son aîné, il a en partie le tempérament<sup>1</sup> et le talent, même genre d'intelligence, mais étayée sur une foi agissante, désormais fixée, et qui, naguère, faisait dire à Charles Du Bos que si avec Mauriac on avait affaire à la dernière sincérité, avec

---

<sup>1</sup> Non, peut-être. Leur sensualité diffère. Celle de Gide est plus cérébrale, voire perversité anormale, alors que chez Mauriac elle est plus lourdement charnelle et, disons, plus saine. Le péché y est rarement contre l'Esprit.

André Gide, par contre, ce n'était jamais que de l'avant-dernière qu'il s'agissait.

Artistes et bourgeois tous deux, chacun, *grosso modo*, peut être considéré comme un type représentatif, comme l'aboutissement et le point de départ de l'évolution (ou de la dissolution) de certaines formes de bourgeoisie protestante et catholique. Benda ajouterait : dans ce qu'elles ont de clérical et de transitoire.

D'une manière générale, les personnages de François Mauriac restent attachés au sol, à leur milieu, quoi qu'il leur arrive et jusque dans leurs aberrations. Leur traditionnalisme les suit, où plutôt son atmosphère, tels une odeur, un constant rappel ; telle aussi une flèche figée dans leur flanc. Ce qui ne se perçoit pas, ou que de façon arbitraire excluant la fatalité, chez les créatures d'André Gide et des écrivains formés à son école.

Bref, ici, un déracinement délibéré ; là, son contraire, avec la preuve que les fortes personnalités, le tragique vivifiant, ne sont pas où triomphent et s'anéantissent les affranchis<sup>1</sup>. Aussi bien, en ces conjonctures, une certaine vérité tangible et immédiate, celle où tout être tend et se réalise, réside pour une large part dans l'équilibre toujours menacé obtenu par l'individu s'efforçant de s'appréhender soi-même tout en assurant à sa race une filiation organique. Conformisme ? Assurément, mais dont l'observance, selon la lettre ou l'esprit, donne la mesure de la personnalité.

Dès lors, mieux qu'André Gide, et sans se réclamer de Nietzsche et de Dostoïewsky, François Mauriac légitimera-t-il notre tant soit peu chimérique espoir : celui de l'associer un jour dans notre mémoire, même si son œuvre ne devait exprimer qu'une partie restreinte de la bourgeoisie française, à l'écrivain évangélico-démoniaque dominant son époque (et la nôtre), Dostoïewsky.

On espère de François Mauriac l'œuvre qui soit, à cette tenace société bien menacée, ce que dans l'ensemble représentent pour la Russie *Les Frères Karamazoff*, *l'Idiot*, *Crime et Châtiment*, les *Possédés*. Et *Les Faux-Monnayeurs*, roman à trente-cinq personnages, étant le chef-d'œuvre d'André Gide inspiré de Dostoïewsky, on imagine volontiers notre nouvel Académicien, riche d'une remarquable galerie de types, écrivant à son tour, mais avec plus de chaleur et de spontanéité... *Les Faux-Monnayeurs de la Terre et du Ciel*<sup>2</sup>.

Romancier catholique, c'est-à-dire de toutes les vérités (fragments de l'Autre mis à notre portée), sa mission est l'œuvre d'art, destinée, dans notre esprit, à rendre plus saisissante la vérité.

<sup>1</sup> Laf cadio, le séduisant adolescent des *Caves du Vatican*, le champion de l'acte gratuit, de fil en aiguille, va se perdre on ne sait où.

<sup>2</sup> ...ou de nouveaux *Misérables* — avec moins de thèse préconçue et avec tout ce qui manque à Hugo et se retrouve chez Dostoïewsky.

Vérité, base de toute nécessité et, par conséquent, du devoir.

Devoir, exaspération d'André Gide dont le souci de libération, de par son parti-pris, est encore plus exaspérant. Car, en y regardant de près, le devoir, toujours moral, envers autrui, qu'il est commandé d'aimer comme soi-même, mais non pour soi, ce devoir, par lequel l'homme donne sa mesure, contient en soi les vertus d'un plus grand affranchissement. Ne suppose-t-il pas d'abord, si l'on veut qu'il atteigne à une parfaite plénitude, l'oubli de soi tel que l'enseigne l'Evangile ?

Or, qui dit oubli de soi, dit aussi gratuité, à tout le moins aux effets d'une conception terrestre de la vie, la seule, en l'occurrence, susceptible de mettre tout le monde d'accord. Et la gratuité est par surcroît le signe de la rupture de l'homme avec ses contingences, ou mieux, la sublimation de celles-ci.

Voilà pourquoi, en parlant de Mauriac, on a songé pour lui aux *Faux-Monnayeurs de la Terre et du Ciel* : en fonction de cette gratuité et de ce devoir-là.

\*  
\*  
\*

On a écrit plus haut du *Mystère Frontenac* qu'il n'apportait rien qu'on ne sût déjà. Ce n'était pas exact. D'abord, l'oxygène y circule davantage et, par ce roman, il semble que l'écrivain adopte la formule idéale selon Gide pour l'artiste : tendre à la plus grande banalité. Quoi qu'il en soit, le dernier Mauriac témoigne d'une détente, d'un abandon et d'une progression après la tourmente et l'hypertension spirituelle où butait l'auteur.

Tempête ou hypertension dont le point culminant se place sans doute entre *Ce qui était perdu* et *Le Nœud de Vipères*.

Aujourd'hui, avec le *Mystère Frontenac*, l'œuvre du grand Bordelais entre dans les *templa serena* de la certitude définitive, où toute latitude est accordée à l'homme de se mouvoir dans le monde, sans plus rien abdiquer de ce qui le fait créature à l'image de Dieu.

Sera-ce la dernière gamme avant la grande symphonie, l'épanouissement d'un verbe particulier fait chair ?

En attendant, il est permis d'évaluer la sérénité obtenue par André Gide en se libérant de tout, à celle de Mauriac qui a tout accepté.

Ainsi qu'une bonne moitié des romans contemporains *Le Mystère Frontenac* pourrait s'intituler *Le Cercle de Famille*, ou mieux encore, et cette fois dans une acception non péjorative, *l'Esprit de Famille*. Esprit jouant un peu comme l'esprit de corps chez les militaires, moins bruyamment toutefois, et jouant d'autant mieux qu'il s'affirme au sein de groupements ou d'unités où



les individus sont de même race, d'un même sang, d'une sensibilité informée à une même religion.

Ce n'est donc pas la lutte âpre d'instincts ou d'intérêts entre consanguins. C'est l'histoire d'une famille qui suit son bonhomme de chemin, sans événements extraordinaires.

Son mari étant mort, Blanche Frontenac, encore jeune, fait taire les appels de sa chair pour se consacrer exclusivement à l'éducation de ses enfants. Et, si elle était comprise, cela irait tout seul. Mais non, son beau-frère l'admire et, partant, l'irrite, momentanément du moins, car « très pieuse, d'une piété minutieuse et aride, elle n'avait jamais cru que, sans Dieu, elle aurait trouvé la force de vivre ainsi »... « C'était une jeune femme ardente au cœur brûlant », dont tout l'être cependant « trahissait la fatigue, l'épuisement de la mère que ses petits dévorent vivante ».

Dans ces conditions, que lui importe l'éloge si le sentiment de sa misère laisse indifférent l'oncle Xavier, le seul homme qui hante sa maison.

Un Frontenac authentique celui-là. Resté célibataire, il a lui-même subordonné son existence et tout ce qui en dépend à l'avenir de ses neveux. Il ne vit que pour eux. Il leur a sacrifié ses aises, et, afin de ne pas leur nuire, a renoncé de venir s'installer à Bordeaux pour rester à Angoulême où il entretient, à leur insu croit-il, une vieille maîtresse, depuis longtemps subjuguée par ce mystère Frontenac, plus fort que tout, auquel, de par son extraction, elle ne se leurre pas d'être jamais associée légalement. Mais, chien fidèle, elle finit par y participer quand même; et le jour où elle obtient de l'oncle Xavier la photographie des enfants, elle n'est pas loin d'assimiler ce présent à une promotion.

D'ailleurs, pourquoi pas ? Lorsque Blanche Frontenac, née Arnaud-Miqueu, en visite chez sa mère, apprend la liaison de son beau-frère, elle réagit en véritable Frontenac. Sans un mot, elle quitte le salon, remonte chez elle. Et là, son calme retrouvé, son seul désir est de voir l'oncle Xavier régulariser sa situation, sans pour autant le juger. Libre-penseur, il n'est pas pour elle tenu aux mêmes obligations qu'un croyant. Seulement, scrupuleux à l'excès, au surplus « emmuré dans son matérialisme, dans son déterminisme, prisonnier d'un univers infiniment plus borné que celui d'Aristote » l'oncle Xavier est plus royaliste que le roi. Faire une Frontenac d'une fille qui a roulé ? Ah ! Ouiche ! Le monde renversé, alors ! Et que diraient plus tard les fils de son frère ?

Or, ce plus tard arrivé, les enfants n'ont rien dit. Il y a belle lurette qu'ils étaient au courant du faux-ménage de leur oncle. Aussi, à l'heure de sa mort, ont-ils trouvé tout naturel d'aller l'assister chez Joséfa où des attaques l'ont immobilisé.

La vie a passé sur eux. Ils ont perdu leur mère. Mais des petits garçons, des petites filles courant sous les chênes et les pins de Bourideys, il leur est resté une solide affection pour l'homme qui fut « une constellation de leur ciel enfantin ».

Jean-Louis, l'aîné, a renoncé à ses rêves de carrière universitaire. Il a fondé très tôt un foyer, s'est vite adapté, aux côtés de l'ancien associé de son père, aux obligations du commerce en grand de bois merrains, source de richesses pour la famille. Et c'est lui qui a remplacé sa mère, en lui qu'elle continue de vivre en perpétuant le mystère Frontenac dont elle a été le noyau. Aussi bien, écrit Mauriac, « Jean-Louis éprouvait à l'égard de ses cadets, et même pour José que l'Afrique attirait, la sollicitude inquiète et presque angoissée de leur mère ».

Jean-Louis a conservé la foi de son enfance. Yves, au contraire, prédestiné, s'est refusé à l'appel du Christ. Il a dit non, pour vivre comme les autres hommes. Et le *Mercur*e lui publiant ses poèmes, c'est à Paris qu'il a obtenu des siens de pouvoir s'installer. Mais quelle existence, si peu conforme aux traditions Frontenac, n'y mène-t-il pas ! Célébré par des cénacles, cajolé pour son talent de poète, le petit Yves, devenu grand, escompte chèrement son refus, en prenant une conscience plus aiguë de ses capacités de souffrance. Malheureux en amour, par les caprices d'une poupée façon star américaine, Yves, désarmé, absorbe des drogues, frise le suicide. Mais Jean-Marie, nouvelle mère Jacques de ce Petit Chose fortuné, d'une génération que la guerre va faucher, arrive à temps.

Ils retournent à Bordeaux, Respide et Bourideys, les lieux sacrés de leur enfance où Mauriac laisse entendre que si ce n'est plus la même chose, la vie, néanmoins, y est mieux qu'ailleurs supportable aux enfants Frontenac.

\* \* \*

Rien ne se faisant sans amour, notre silence, jusqu'ici observé à l'endroit de C. F. Ramuz<sup>1</sup>, s'explique aisément. C'est qu'aussi, on le connaissait mal, tant paraissait fastidieuse la lecture de ses romans. On ne mordait pas à la manière de Ramuz.

Aujourd'hui, le temps a fait son œuvre. Ramuz peut être pour les uns le plus romand des auteurs romands, et pour d'autres le plus classique d'entre eux, on ne chicane pas là-dessus. Il peut aussi ne pas aimer Mauriac. On a lu *Adam et Eve*; on l'a admiré après s'être laissé aller au charme de ses évocations; et on a conclu qu'en art, ainsi qu'en psychologie, comme à peu près pour tout en ce bas monde, vaut, le « chacun sa vérité » promu à une vogue nouvelle depuis Pirandello.

<sup>1</sup> Ce n'est pas un silence de *Nova et Vetera*, cf. entre autres 1926, p. 498, 1927, p. 386, etc.



Oui, « chacun sa vérité », après tout, pourvu qu'avec puissance la forme, ou la poésie qui émane d'un roman tel que cet *Adam et Eve*, rende plus saisissante la vérité.

Vérité révélée. Vérité annoncée. Vérité écrite, donnée *ad aeternum*, à laquelle il faut toujours revenir et se mesurer, peu importe si en en prenant le contre-pied — et dont découle toute chose, y compris la théologie et la littérature.

Cela, afin de souligner, questions techniques mises à part, qu'il n'y a pas dérogation, n'en déplaie à quelques-uns, si le critique ou le romancier, à propos de son « travail » est amené à toucher à la théologie (même si de la manière dont Monsieur Jourdain faisait de la prose), ni si, de son côté, le théologien a recours aux plus hérétoclités arguments. Aucun, jamais, ne s'écarte du sujet Vie.

D'ailleurs, pour quelles raisons rejeter a priori tout propos d'affirmation religieuse. L'art en soi, ce mirage, en sera ou plus grand ou à peine diminué, selon les possibilités d'expression de l'artiste. Les peintres de la Renaissance en ont ennobli, élargi leurs vues, mais il serait ridicule de prétendre qu'elles n'auraient pu être sans lui. Seulement, le catholicisme en ayant spiritualisé (dans l'acceptation chrétienne du terme) l'inspiration, les a intégrées dans sa conception du monde et leur a conféré à nos yeux leur achèvement.

Est-ce à dire, maintenant, qu'en un deuxième temps, après avoir applaudi à la réussite d'*Adam et Eve* et reconnu à l'artiste toute liberté pour la création de ses personnages, on ne puisse épiloguer sur eux ? Il ne semble pas. Et déjà dans notre dernière chronique ce droit avait été revendiqué, sur lequel on revient comme le leit-motiv du critique soucieux de la liberté d'autrui et de la sienne propre.

Ici, de façon plus spéciale encore. Biblique étant l'inspiration, innombrables peuvent être les interprétations et rectifications du lecteur. C'est dans ce sens qu'il faut chercher le secret de vie et de prestige de la plupart des chefs-d'œuvre.

Mais n'abusons pas de ce mot. Il dessert souvent plus qu'il ne sert un livre nouveau; suivons plutôt Louis Bolomey aux prises avec ce rocher de Sisyphe qu'est la conquête d'un terrestre bonheur.

Tant que sa mère vivait, Louis Bolomey, paysan aisé des environs de Morges, ni grand ni petit, ni gros, ni maigre, ni beau ni laid, par conséquent pareil au plus grand nombre, n'avait pour ainsi dire pas existé. A tout le moins pas pour le romancier qui ne s'intéresse et ne nous intéresse à lui qu'à partir du jour où, s'étant éveillé d'une sieste dans un sien verger, Bolomey a aperçu une jeunesse lui demandant son chemin.

Alors, il n'en a pas fallu d'avantage. Les trente-cinq ans de Bolomey lui ont fait réaliser tout en une fois qu'il était seul; que la vie menée jusqu'ici avait été insipide; que peut-être (et sans



peut-être, parce que cela est vite devenu une volonté et une idée fixe) Adrienne était l'éternel féminin destiné à remplir son ciel d'homme — d'homme que n'a pas encore arrêté le mystère de l'amour conjugal, de l'unité créée par l'institution du mariage chrétien, de la solitude de la créature, dès que celle-ci, cessant de placer son amour sous le signe de l'Autre qui ne passe pas, en veut écarter le sort de celui du reste de l'humanité.

C'était reculer pour mieux sauter. Mais, sur le moment, les choses s'arrangèrent vite et, comme on était au mois de mai, finirent par où commence le roman : par un mariage.

L'auteur, discret, ne fait aucune allusion aux aventures passées de Louis. Mais il ne défend pas de lui en prêter.

Au reste, nous ne serions pas les seuls. Bolomey avait du bien et, selon la locution populaire, devait passer dans son village pour un garçon « qui connaît la vie ». Donc un bon parti, sans aléas, un parti de fin de carrière, bien rassis. En tout cas, l'honnête madame Chappaz, propriétaire de la pinte, devait le considérer comme tel, qui n'eût pas demandé mieux de l'avoir pour gendre. Elle avait des soucis. Sa cadette, Lydie, se faisait vieille fille à la suite d'une de ces déceptions sentimentales qui, pour n'être pas nouvelles et n'entamer point une robuste santé, paraissent toujours dignes d'occuper les conversations de bonnes femmes au cœur simple quoique non dépourvu de malice.

Mais Lydie, faute de caractère et de confiance, se consolait en prenant du plaisir selon l'attrait de l'occasion. Elle n'entra donc dans la vie de Bolomey qu'après, obliquement. Après que celui-ci, dans sa maison abandonnée et alentour, se fut lassé d'appeler, de ruminer, à la lumière des écritures, les causes de la fuite d'Adrienne, partie au bout de six mois de mariage.

Etait-elle un peu seule, s'ennuyait-elle ? Conséquence d'un de ces désaccords entre conjoints, qui n'affleurent guère et sont la source de malaises indéfinissables ? Ou attrait de la ville, ou exigences d'une nature vibrante et élémentaire ? Peut-être. Pour une part. Mais surtout par ignorance, par défaut d'une volonté qu'eût fortifiée la connaissance de la loi divine. N'est-elle pas Amour cette loi ? Et n'est-ce pas Lui, chaque matin, au seuil de la platitude et de la monotonie des fastidieuses et mécaniques occupations ménagères, qui permet à la créature de se renouveler ?

C'est ce que Gourdou n'a pas su expliquer. Un drôle de personnage que ce vieillard mystérieux, encore ingambe. Dans les lieux où le ramenaient périodiquement son métier, craint des uns et aimé des autres pour son détachement joyeux, par la clarté de son regard ironique et son évidente droiture, Gourdou passait moins pour sorcier que pour un évangeliste. Un peu spécial, cependant l'évangeliste. Entendez que, ramenant tout aux enseigne-

ments de l'Ancien Testament et jamais à ceux du Nouveau, sa bonté manquait de cet optimisme proprement évangélique.

Au café de madame Chappaz, dans ce drame rustique qu'est *Adam et Eve*, son rôle fait songer à celui du chœur antique, avec quelque chose en plus ? Car Gourdou vaticinait, mais toujours sur le mode pessimiste. Ainsi, en parlant à Bolomey du paradis terrestre et de la faute, l'idée ne lui serait pas venue de faire allusion au Rédempteur. Toute sa sagesse, son exemple, sa raison (une raison un peu courte pour un homme si averti) en face du malheur des hommes consistaient à dire ou à laisser entendre « je vous l'avais bien dit. Ainsi, moi, vous voyez, je suis resté seul, libre, sans maison, ni femme » où il entraînait à côté de beaucoup de sagesse et de simplicité un rien de candide égoïsme satisfait.

Lors, le service rendu à Bolomey ne l'était qu'à moitié. Il en faut davantage pour consoler, armer un homme amoureux de la femme qui l'a quitté.

La lecture de la Bible, ainsi comprise, finit par lasser le robuste Bolomey. Ayant touché le fond, non du désespoir, mais de l'ava-chissement, ayant repris goût à la vie dans les bras de Lydie venue discrètement lui donner un coup de main pour l'entretien de son ménage délaissé, Bolomey rejeta l'inexorable version. Fort de sa force et de sa foi dans cette vie, assuré du retour d'Adrienne et de son bonheur, il refit et embellit son Jardin en le clôturant.

Mais que pouvait une clôture puisque, malgré tout, le cœur avait été transformé.

Adrienne repentie, revint... et ce fut Bolomey, cette fois-ci, à la chasser, incapable de s'adapter avec elle aux conditions d'une existence désormais ombrée, dans laquelle il se sentait irrémédiablement, implacablement seul.

Et l'ayant chassée; et Lydie dans le voisinage, à présent « c'est un homme qui vient; il vient solitairement. On le voit qui se laisse aller en arrière; il glisse. Le terrain n'est pas commode... L'homme tombe, il se redresse, il tombe à nouveau sur la pente qu'il descend. Notre démarche n'est plus qu'une suite de chutes. La pente se met maintenant à monter, l'homme se rapproche; on le voit qui allonge la jambe, mais alors il est ramené en arrière, et le pas qu'il a fait se trouve diminué de moitié.

« Il tombe en avant, cette fois, puis se redresse, puis il retombe; — pendant qu'elle est là, qui attend dans son châle noir, à bords bruns. »

Lydie... ou les pauvres compensations du paradis perdu.

JEAN-L. FERRERO.



## BIBLIOGRAPHIES

---

D<sup>r</sup> P. HILARIN FELDER, O.M.C.,  
*Die Antoniuswunder*. Schöningh, Paderborn, 1933.

Ce livre est vraisemblablement un fruit retardé du septième centenaire (1931) de la mort de saint Antoine de Padoue. Comme il arrive parfois, une étude qui ne devait être tout d'abord, dans la pensée de l'auteur, qu'un article de revue, a fini par devenir un volume. Nul ne s'en plaindra.

Le P. Hilarin soumet à une critique serrée les légendes, c'est-à-dire les récits consacrés, au cours du XIII<sup>me</sup> et XIV<sup>me</sup> siècle, à saint Antoine et spécialement aux prodiges qu'il aurait opérés. Il aboutit aux conclusions que voici : De son vivant, saint Antoine n'a pas fait de miracles. Dans un sermon, commentant la finale de l'évangile de saint Marc : « Les apôtres allèrent prêcher partout, le Seigneur les assistant et confirmant la parole par les miracles qui l'accompagnaient », notre prédicateur, imitant d'ailleurs saint Grégoire le Grand, déclarait : « Il se faisait alors des prodiges pour convertir les païens ; mais aujourd'hui, parce que la foi a grandi, les miracles ont cessé ». Par contre, de suite après la mort de saint Antoine, les guérisons obtenues près de son tombeau se multiplièrent à ce point que, au bout d'un mois, Grégoire IX nommait une commission chargée d'examiner ces prodiges, et, le 30 mai 1232, soit moins d'un an après la mort du saint, il le plaçait sur les autels. Or, et ceci est particulièrement significatif, ni la commission d'enquête, ni la bulle de canonisation, ni le premier office liturgique, ni enfin les deux plus anciennes « légendes », qui remontent au XIII<sup>me</sup> siècle, ne signalent de prodiges opérés du vivant du saint. Seule est mentionnée une guérison, mais dont le caractère miraculeux n'est pas établi.

En 1263, lors du transfert des restes du saint dans la nouvelle basilique qui venait d'être construite en son honneur, sa langue fut retrouvée intacte, alors que le reste du corps était déjà tombé en poussière. La renommée du thaumaturge ne fit naturellement que s'accroître. L'imagina-

tion des hagiographes commença à se donner libre carrière. Ils appliquèrent à saint Antoine des faits merveilleux qui avaient été accomplis par d'autres : par exemple, sa prédication aux poissons, — imitée de celle de saint François aux oiseaux ; ou encore la célèbre apparition de l'Enfant Jésus que saint Antoine aurait eu le privilège de recevoir et de garder dans ses bras, prodige qui, sous cet aspect ou sous la forme de miracle eucharistique, est rapporté dans la vie de nombreux personnages du moyen âge, mais qui, dans les légendes de saint Antoine, apparaît pour la première fois seulement cent cinquante ans après sa mort, ce qui, en plus de certaines invraisemblances du récit, fait conclure au P. Hilarin que le trait est certainement à rejeter.

Enfin, on se permit de dénaturer des faits bien réels de la vie de saint Antoine pour leur conférer un caractère merveilleux qu'ils ne possédaient point tout d'abord. En voici deux exemples : Un orage ayant éclaté à l'horizon, un jour que notre saint prêchait sur une place publique de Limoges, comme ses auditeurs manifestaient quelque impatience, le prédicateur les rassura, leur communiquant sa confiance que la pluie les épargnerait, espérance que l'événement confirma. Des auteurs de la fin du XIV<sup>me</sup> siècle trouvèrent la réalité trop simple : la pluie devient chez eux une terrible grêle qui s'abat sur toute la ville, sauf sur le cercle des auditeurs, qui ne tardent pas à être entourés d'une véritable muraille de grêlons ! Voici mieux encore : on sait que saint Antoine lutta énergiquement et non sans succès contre l'usure. Or, à la basilique de saint François à Assise, un vitrail du XIII<sup>me</sup> siècle le représente prêchant devant une église et déclarant, en montrant du doigt le cerceuil d'un usurier : « Là où est votre trésor, là est aussi votre cœur ». La légende s'empara de cet épisode. La *Vita florentine* raconte que, sur l'ordre de saint Antoine, on ouvrit la bourse de l'avare et que, à la stupéfaction de tous, on y trouva ...son cœur. Barthélemy de Pise fit encore un pas de plus : selon lui, parmi les richesses que laissait l'usurier, on découvrit le cœur



vivant et palpitant encore du défunt ! Le P. Hilarin examine une trentaine de ces faits, plus ou moins grotesques, que des écrivains, peu soucieux de ne pas dépasser au moins les limites de la vraisemblance, prêtèrent au grand prédicateur de Padoue.

Le livre du P. Hilarin fera époque. Déjà certains historiens de saint Antoine avaient émis quelques doutes au sujet de l'un ou de l'autre des miracles qu'on lui attribuait. Le P. Hilarin a élargi la base de ses investigations. S'il ne descend pas au-delà du XIV<sup>me</sup> siècle, il est remonté, par contre, jusqu'à l'origine des différentes légendes. Persuadé que rien n'est si contraire à la pensée de saint Antoine, qui a soutenu toujours avec tant d'ardeur les droits de la vérité, que de lui prêter gratuitement des miracles, il n'a pas craint de s'opposer aux conclusions de certains historiens franciscains ou franciscanisants modernes, ou du moins de les dépasser. Venant d'un théologien aussi éminent, ses conclusions, que les historiens auraient peut-être hésité à formuler d'une manière aussi catégorique, ne pourront guère être contestées.

Deux petites remarques pour finir. Ne serait-il pas à souhaiter lorsque, selon l'ancienne et louable habitude, on prend la peine de placer les notes au bas du texte qu'elles concernent, au lieu de les renvoyer tout à la fin du volume, d'en recommencer aussi la numérotation avec chaque page ? Pour un livre qui est loin d'être volumineux, il est un peu indigeste d'arriver, vers la fin, soit à la page 160, à la note qui porte le numéro 472. L'auteur a cédé un peu au besoin d'enrichir la langue allemande d'expressions qui lui sont étrangères : Passe pour « *kompromittiert* » (p. 143); « *sezieren* » (p. 106), pour dire saisir, surprend déjà davantage; quant à « *repristinieren* » (p. 161), le recours à la seule langue française suffit à peine à en faire deviner la signification. L. W.

H. CHÉRAMY, *Les Catacombes Romaines*. (Collection « Les Pèlerinages »). Paris, E. Flammarion 1932, in-18 Jésus 207 p. Prix 10 fr. français.

Les pèlerins romains désirent depuis longtemps un guide qui les renseigne sur les catacombes avec plus de compétence que ne le fit l'auteur de « *Fabiola* » et de « *Quo Vadis* ». M. H. Chéramy s'est proposé de répondre à ce désir par la publication du présent ouvrage. L'origine et le développement des vieux cimetières romains, l'énumération et la description des plus importants parmi eux, leur rôle dans la vie liturgique (culte des martyrs), les usages funéraires de l'antiquité chrétienne, l'art

des catacombes, bref les résultats des recherches modernes en cette matière sont mis à la portée des « profanes ». L'auteur, séjournant à Rome même, sait écrire non seulement pour avoir étudié dans des livres, mais surtout pour avoir vu et revu lui-même comme pèlerin ces monuments chers à la piété chrétienne. Aussi l'émotion et la poésie trouvent-elles leur place dans ce petit livre.

Comme ce petit livre veut être plus qu'un travail de vulgarisation, nous osons nous permettre de signaler ici quelques points sur lesquelles nous sommes en désaccord avec l'auteur. Peut-être jugera-t-il à propos d'en tenir compte lors d'une nouvelle édition. L'auteur dit à la page 18 que les chrétiens imitèrent « sans doute » les Juifs lorsque, dès le commencement du second siècle, ils commencèrent à établir dans le sous-sol romain des cimetières étendus; or, cette question de dépendance est loin d'être résolue; elle paraît même devoir être tranchée dans le sens contraire; les *catacombes* juives de Rome sont postérieures aux origines des catacombes chrétiennes (p. 23). Pierre et Marcellin n'ont pas été les fondateurs du cimetière *Ad duos lauros*, mais les martyrs les plus célèbres qui y furent vénérés et qui, par suite, ont donné plus tard leur nom à ce cimetière. Pag. 28 ss.: l'énumération des catacombes et des saints n'est ni exacte, ni complète. Pag. 34: le nom grec du pape Lucius tel qu'il est donné par l'épitaque authentique n'est pas Loukios, mais Loukis (ΛΟΥΚΙΣ). Ce n'est pas l'épitaque du pape Etienne I<sup>er</sup> qui a été trouvée, mais celle du pape Eutychien (275-283). Pag. 56: « A Carthage, sainte Monique, la mère de saint Augustin, mangeait et buvait légèrement devant les tombes des martyrs et distribuait le reste aux pauvres ». La source de cette affirmation (Aug. *Conf.* 6, 2) nous dit simplement que sainte Monique se trouvant à Milan y pratiquait ce rite funéraire qu'elle avait accoutumé de faire en Afrique, c'est-à-dire probablement à Tagaste, sa patrie. L'auteur parle à plusieurs endroits (pp. 61, 90) d'hommes vêtus de toge. Ne serait-ce pas plutôt le pallium ? De plus, la citation de l'Itinéraire de Salzbourg est fort inexacte (p. 116). Il faut lire, par exemple : Quatre-vingts martyrs non pas *au-dessus*, mais *au-dessous* (*deorsum*), etc. La nouvelle hypothèse (pp. 153 s.) que les maisons du premier siècle à Saint-Sébastien-Hors-les-Murs auraient pu être une des maisons d'Eglise (*domus Ecclesiae*) dont parlent les anciens textes et où Pierre et Paul seraient venus de leur vivant nous paraît hasardée. Tous les monuments funéraires du voisinage immédiat qui remontent avant le troisième siècle sont manifestement païens. Nous

ne croyons pas au baptistère dans la catacombe de Sainte-Priscille (p. 159), ni au « *Consignatorium* » (p. 160) où les chrétiens de Rome auraient reçu la confirmation. Pag. 165: L'original porte non pas: « Veri (M) Cundus, mais « VERIC (M)-UNDUS ». L'auteur estime avec M. J. B. de Rossi que la lettre M est une abréviation de Martyr. Or, cette interprétation n'est pas sûre. L'inscription est du temps de Commode (180-192) ou de Sévère (193-211), par conséquent d'une époque où, du moins à Rome, les tombeaux des martyrs ne sont pas encore distingués de ceux des autres. Il est donc possible, voire même plus probable que cette lettre soit une abréviation de M(emoria): en mémoire de Vericundus. D'autres affirmations, par exemple la signification symbolique de certains sujets à notre avis purement décoratifs auraient dû être rapportées avec un ton moins absolu.

O. P.

M.-L. HERKING, *Un prêtre genevois: l'Abbé Carry* (1853-1912). Un fort volume in-12, avec deux portraits hors-texte, une gravure et un fac-similé d'autographe. Prix : 3 fr. 50; franco 3 fr. 65 (francs suisses). Librairie J. Jacquemoud, Corraterie, 20, Genève.

Depuis quelques années, écrivains et lecteurs, rivalisent de prédilection pour les études biographiques. Heureux symptôme, tout au profit des lectures sérieuses et bienfaisantes! A ce point de vue déjà ne saurait être trop recommandée l'instructive et réconfortante biographie de l'abbé Carry, par M<sup>lle</sup> Herking. Instructive, elle l'est surtout grâce au double tableau historique qu'elle présente: tableau de la vie catholique à Genève durant les années qui ont suivi le Kulturkampf de 1871, ainsi que durant les premières années après la séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1907; tableau de l'orientation nouvelle vers les questions sociales et dans les questions apologétiques. Les magistrales conférences de l'abbé Carry ne sont-elles pas un reflet de l'influence prépondérante exercée au cours de cette période de luttes et d'expériences par ce prêtre éminemment intelligent cultivé et ouvert aux besoins modernes. Mais c'est surtout une étude d'âme sacerdotale qu'a entreprise M<sup>lle</sup> Herking et elle y a pleinement réussi en retraçant l'enfance et l'adolescence, la formation cléricale, les années d'épreuves, puis d'intense activité, enfin les dernières années de l'abbé Carry comme Vicaire général de Genève. Et son étude trouve un achèvement merveilleux dans les chapitres consacrés à l'apôtre, à l'homme d'œuvres, au prédicateur, au guide spirituel et à l'ami.

Elle peut être heureuse de faire partager à ses lecteurs, sa légitime admiration pour l'abbé Carry. Comment mieux souligner ce succès qu'en relatant avec franchise le retournement opéré sur le signataire de ces lignes quelque peu tardives? En raison de certains faits loyalement mentionnés dans le livre de M<sup>lle</sup> Herking comme aussi d'échos, qu'il est peut-être seul à avoir enregistrés, de telles conversations avec le très libéralisant Mgr Lagrange, ancien Vicaire général de Mgr Dupanloup, il pensait que l'abbé Carry, tout en ayant été un excellent prêtre, un agréable conférencier, un prédicateur en vogue, s'était cependant aventuré assez loin dans ses sympathies envers le libéralisme, l'américanisme, le sillonisme, le modernisme. Or, des remarques de M<sup>lle</sup> Herking, et surtout des faits biographiques rapportés par elle et puisés aux meilleures sources: souvenirs personnels, renseignements d'amis et connaissances, lettres, cahiers spirituels, manuscrits et publications imprimées, — de tout cela ressort que la soumission de l'abbé Carry aux directives de Rome fut toujours pleine et entière; que son jugement droit le maintint strictement dans ce « sens catholique » dont il a si magnifiquement parlé en un de ses sermons sur saint François de Sales. Ainsi se réalisa pour lui la prière qu'il adressait à Notre-Seigneur, dans une de ses notes spirituelles de séminariste: « O doux Jésus.. Veillez toujours si bien sur moi que jamais je ne me laisse entraîner par le torrent des mauvaises doctrines. » En définitive, ses sympathies passagères pour tels mouvements, qui devinrent ensuite, n'étaient que l'expression de son élan généreux vers un apostolat adapté aux nécessités modernes. « Soyons bien de notre temps et de notre pays, afin de parler à nos concitoyens la langue qu'ils comprennent, disait-il. L'éternelle vérité, exprimons-la dans l'idiome de notre âme nationale et contemporaine. »

C'est vraiment une grande figure du catholicisme suisse que fait revivre M<sup>lle</sup> Herking, une personnalité sacerdotale dont la forte vie surnaturelle, l'activité multiple et débordante, nous ont profondément édifié. Elles édifieront non moins profondément prêtres et laïques auxquels nous conseillons chaleureusement la lecture de la magnifique biographie de l'abbé Carry.

E.-S. D.

HENRY GHÉON, *Promenades avec Mozart*. (Collection « Les Iles »), 484 pages et 20 gravures. Desclée De Brouwer et C<sup>ie</sup>, éditeurs. Paris 1933.

Depuis que le premier chapitre en avait été publié dans *Vigile* il était aisé de prévoir que ces



Promenades avec Mozart auraient un charme peu commun; aujourd'hui que l'œuvre entière est parue, il faut dire qu'elle est de toute première valeur et qu'elle enchante au-delà même de ce qu'on osait espérer. On connaissait jusqu'ici un Ghéon poète, un Ghéon dramaturge, romancier, hagiographe...; maintenant, c'est un Ghéon musicien qui se révèle ou, plus exactement, un Ghéon « un grand écouteur de musique » et qui sait qu'on écoute plus encore par l'esprit et le cœur que par l'oreille. Il a suivi Mozart sur les chemins si divers de sa vie, il s'est promené avec lui à travers sa correspondance pleine de fraîcheur et sa production artistique étonnamment riche; pèlerin de Salzbourg, au propre comme au figuré, il vous invite à partager son pèlerinage.

Il arrive qu'à la longue la plus belle promenade fatigue; en compagnie de Mozart et sous la conduite de Ghéon, aucune lassitude n'est à redouter et pourtant elle se poursuit, cette promenade, durant près de 500 pages... Le volume qui a si heureusement inauguré la nouvelle collection « Les Iles » est en effet un fort volume, compact au premier regard, mais illustré d'exquises photos qui inciteraient le lecteur le moins décidé à prendre contact avec le texte; et le texte lui-même est transparent et fluide comme la phrase musicale de Wolfgang-Amadeo à laquelle elle semble avoir emprunté quelque chose de son aisance et de son mouvement, de sa malicieuse fantaisie et parfois de sa douloureuse grandeur. Si bien que quand tous les sentiers ont été parcourus, une seule envie vous reste: celle de reprendre ses « Promenades » qui vous enseignent tant de choses et qui pourtant restent de vraies promenades, ne tournent jamais à l'excursion scientifique réservée aux musicologues et ne réclament de vous que le désir de mieux connaître un des passages spirituels les plus vastes et les plus merveilleux qui soient; bien que l'érudition y paraisse discrètement et que la documentation en soit puisée avec soin aux sources sûres, le livre de Ghéon est avant tout une œuvre de pénétration psychologique et d'humanité que liront sans peine aucune (et si peine il y avait, de combien de joies elle serait payée!) tous ceux déjà qui aiment Mozart ou du moins le goûtent assez pour pressentir qu'il est digne d'être aimé.

Quant à ceux qui, soit ignorance soit prévention, gardent encore les yeux fermés à ce qu'Ad. Boschot a nommé très justement: « la lumière de Mozart », Ghéon s'emploiera à maintes reprises à dissiper leur ignorance, à détruire leurs injustes préventions:

« On parle, dit-il du vieux Jean-Sébastien qui se tient comme un roc en dehors des siècles; on

enjambe jusqu'à Beethoven: entre eux plus rien. Grands et petits, tous inconnus, tous méconnus; tous non cotés ou mal cotés; *cela pour la raison unique que dans leur art, avant toute autre chose, ils considèrent le plaisir.* Le plaisir à donner. Le plaisir qu'on se donne.

« Depuis Beethoven, *seule* la douleur est humaine. (En effet le plaisir est divin.)

« Depuis Beethoven, *seule* la douleur est profonde. (C'est qu'on oublie la profondeur d'en haut.)

« Aberration selon moi.

« Il s'agit de savoir où l'art se trouvera le plus à l'aise: au fond du gouffre ou près du ciel. Où il remplacera le mieux son dessein.

« Mais quel est ce dessein ?

« La délectation » disait Poussin, le plus savant peintre de France. C'est aussi la réponse du savant Mozart. »

J'aurais fort à faire si je devais grouper ici tous les aperçus d'esthétique générale émis par l'auteur à propos du cas spécial qui l'occupe: autant d'épis lourds de sagesse qu'on ne manquera pas de glaner au cours de ces « Promenades ». Je ne veux retenir que son aveu (bien inutilement explicite d'ailleurs, puisqu'on pourrait le recueillir presque à chaque page!); le livre qu'il a consacré à Mozart « est un livre d'amour ». Et là n'est point son excuse, comme le dit Ghéon; là est le secret de sa rare qualité, là est la plus haute louange qu'on en puisse faire. Rien ne rend clairvoyant comme l'amour; rien ne va mieux que lui au-delà du voile... Ghéon vient d'en fournir une preuve éclatante; c'est à l'amour, à la « passion » qu'il porte à Mozart qu'il doit (et que nous devons) le plus beau peut-être de tous ses livres.

Ch-F. D.

ALEXANDRE CINGRIA, *Souvenirs d'un Peintre Ambulant*. « Les Cahiers Romands », II<sup>me</sup> série. Payot & Cie, Lausanne 1932, 220 pp.

Vous dédiez vos *Souvenirs d'un peintre ambulant* à vos amis, cher Cingria. Vos amis en sont enchantés et vous remercient, car ils vous retrouvent là tel que vous êtes, utopique et pratique, paradoxal et sensé, fort cultivé avec un brin de naïveté vaniteuse et très humble, un peu mesquine et généreuse, vagabond et gentilhomme: tel que vous êtes et tel qu'ils vous admirent et vous aiment. Votre livre leur est d'autant plus précieux qu'il est tellement et sobrement illustré par notre cher Beretta. On n'analyse ni ne critique des souvenirs, mais on peut en tirer des réflexions, dont voici quelques-unes.



La fantaisie de Cingria, ses audaces et ses indignations, sa liberté, nous donnent de l'oxygène à nous autres romands, qui risquons d'étouffer — surtout à Neuchâtel et Genève et dans les cercles bien-pensants du canton de Vaud, beaucoup moins ailleurs — dans une atmosphère pédagogique d'hygiénique prêchi-prêcha et de retenue distinguée. C'est par l'affirmative de sa personnalité que Cingria a pu avec Dumas (car ils sont vraiment les deux chefs de file), planter dans notre terre, qui n'y semblait guère préparée, l'arbre fort maintenant, de la Société Saint-Luc: un très util groupement d'art sacré, d'art vivant qui, malgré quelques exceptions extravagantes et que je crois inévitables dans un mouvement d'une telle envergure, demeure dans la grande tradition de l'Eglise et qui, contrairement à d'inquiétantes tendances d'autres milieux est spirituel et religieux.

Et voilà que s'impose une nouvelle réflexion. Comment se fait-il que des hommes ayant une telle influence dans la marche du pays hors du laid et du mal, vers le beau et le bien, soient si peu soutenus et moralement et financièrement, tandis que l'on se fend en quatre pour une entreprise purement matérielle, sinon véreuse ? Manque d'attention sans doute et d'attentions... Ajoutons que nos artistes de Saint-Luc, susceptibles peut-être devant la critique et irritables parfois dans la discussion, sont pourtant des hommes traitables et même fort aimables, aux exigences financières modestes, menant une vie habituellement frugale, bons chrétiens.

Le peintre ambulant, nous promenant de Fribourg à St-Maurice, Genève, Thonon, Lausanne, Morges, Bulle, Romont et dans la Gruyère, à travers cette terre qu'il nomme la Savoie Romande et que je préfère appeler la Suisse Savoyarde, nous aide à mieux apprécier et le charme prenant du compagnonnage de chez nous et la riche douceur de notre pays. L. GLASSON.

MICHEL VIEUCHANGE, *Smara*, carnets de route. Préface de Paul Claudel. 298 pages, 53 gravures hors texte et une carte. Paris, Plon, 1932.

En plein désert, à l'intérieur du Rio de Oro, là où les dissidents sont le plus hostiles aux «roumis», se trouve Smara, la ville de Ma el Afnin, que nul blanc encore n'a vue. Et c'est dans cette ville, que Michel Vieuchange, un jeune Français de vingt-six ans a décidé d'aller. Rien ne l'y pousse, que son amour de l'action; il sent que celle-ci lui est nécessaire, qu'elle seule peut le satisfaire, et qu'atteindre son but remplira d'une joie telle, que sa vie en sera renouvelée. Il

part pour se donner «à lui-même une preuve de lui-même», pour connaître «la force de sa pensée, la force de son corps, la violence de son désir». Ce qu'il a voulu, Michel Vieuchange l'a fait; puis il est mort, à peine revenu, terrassé par la dysenterie, sans avoir écrit le livre qu'il projetait. Mais ses carnets de route viennent d'être publiés par son frère (et c'est également celui-ci qui dans une introduction nous donne les étonnantes et belles raisons de ce voyage).

En septembre 1930, Michel Vieuchange pénètre donc en zone dissidente, revêtu, pour n'être pas reconnu, du costume d'une femme berbère, et, après l'échec d'une première tentative, parvient à Smara. Il reste trois heures dans la ville abandonnée, en prend des photographies, en relève le plan, puis, pressé par ses guides, repart.

Ses carnets nous racontent les détails de ce voyage, et nous montrent aussi ce qu'il endure pour atteindre son but. Dans un pays dont il ignore la langue, entouré de guides peu sûrs, il souffre de la chaleur et du froid, de la soif et de la faim, de la maladie, de la vermine. Pour échapper aux regards des nomades, il passe des heures, secoué dans un ballot, au flanc d'un méhari. Le retour est plus terrible encore; «la route qu'il a faite dans la contraction de l'«espérance», il la refait dans celle de l'agonie», écrit Claudel. Et cette agonie, que ses carnets racontent jusqu'au bout, s'achève par une mort sereine et même joyeuse: la veille, il a révélé à son frère, sa totale adhésion à la foi de son enfance, au catholicisme, qu'il vient de retrouver.

Il rapporte de son voyage des photographies et des renseignements précieux; mais il y a quelque chose de plus précieux encore: c'est tout ce que Michel Vieuchange donne à celui qui lit «Smara»; c'est l'admiration et l'enthousiasme qu'il suscite; c'est le merveilleux exemple qu'il offre et l'influence que son caractère si beau et si fort, ne peut manquer d'avoir.

Et l'on comprend que Claudel écrive: «Il accompli sa destinée, il a fourni d'un seul coup, ce qu'on attendait de lui, le plus pur de son sang, la moelle de son intelligence et de sa volonté. Il ne pouvait pas faire plus. Le moment est venu pour lui d'ouvrir la bouche et de recevoir son Dieu». Cyrille VIADRO.

*Poètes de la famille du XVI<sup>me</sup> au XX<sup>me</sup> siècles.* Préface de Malbille de Poncheville. Illustrations de L. Roisin. Castermann édit. Paris-Tournai, 220 p.

Au début de la préface par laquelle il présente ce beau livre, Malbille de Poncheville dit: «Il arrive parfois que les anthologies, au bout de peu

d'années, ressemblent à ces cimetières abandonnés, envahis par les herbes folles et par l'oubli, jardins des morts où n'entrent que de rares vivants. Mais celle-ci est consacrée à ce qui ne saurait périr: la famille, l'amour du foyer et de tous ceux qui s'y réchauffent à une flamme commune ».

Anthologie vivante certes, d'abord parce qu'elle célèbre la famille, « le plus légitime des amours », dit encore Malville de Poncheville, et puis aussi parce qu'elle ne contient pas une pièce médiocre. De Ronsard à Victor Hugo ou à Lamartine, de Marceline Desbordes-Valmore, cette mère admirable et douloureuse, à Francis Jammes ou à René Bazin, de Rimbaud, dans le délicat poème de ses 16 ans: *Les Orphelins*, à *La Servante*, de Baudelaire — le Baudelaire qui disait un jour: « Il me faudrait une famille » —, tout est à lire et à relire. Il semble que chacun ait mis le meilleur de lui-même dans ces œuvres qui disent les joies familiales, vécues ou désirées seulement. Tous ont su trouver des accents émouvants et sincères; en face du « plus légitime des amours », on les sent dépouillés de tout ce qu'il peut y avoir de morbide ou d'amer en eux, et c'est pourquoi ces poèmes sont des chefs-d'œuvre.

Les délicieuses illustrations, toutes simples dont L. Roisin accompagne le texte, ajoute encore à la valeur de ce livre qu'on ne ferme qu'à regret. Mais, heureusement, une note de l'éditeur nous apprend qu'un livre actuellement sous presse groupera les poètes de la famille du XX<sup>me</sup> siècle, et que nous y trouverons des œuvres de Charles Peguy, de Joachim Gasquet, de Georges Duhamel, de François Mauriac, de Malville de Poncheville, et tant d'autres: grande joie en perspective!

Lucienne CHUIT.

*Vigile*, 3<sup>me</sup> cahier 1933. Desclée de Brouwer & Cie, Paris.

Charles Du BOS y publie in extenso les deux conférences qu'il a données en Allemagne et en Suisse, à Genève notamment, sur: *François Mauriac et le problème du romancier catholique*. La vérité — toute vérité — est sainte, parce que Dieu est la vérité subsistante, et la parole de saint Paul: « Renouvelez-vous quant à l'esprit de votre intelligence, et revêtez l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et dans la sainteté de la vérité » devrait orienter sans cesse la pensée, l'action, la vie du catholique. Le romancier, comme le philosophe, doit respecter la sainteté de la vérité. Mais l'objet de la recherche du philosophe est la vérité pure, une vérité immatérielle, dégagée de l'humain, non contre l'humain, « parce que Dieu est là », dit Maritain. Le problème, pour

le philosophe, est de se maintenir dans la zone de la pureté. Tandis que le romancier recherche une vérité tout engagée dans l'humain; il est aux prises, par conséquent, avec des éléments impurs. L'amour chrétien de la sainteté de la vérité lui commande de respecter cette « impureté ». Le problème, pour le romancier, est alors, selon le mot de Mauriac lui-même, « de purifier la source » afin d'éviter toute connivence avec le mal. Mauriac, avant sa conversion qui date de *Souffrances du Chrétien* était un catholique « couard, lâche devant la vie » dit-il de lui-même, et un romancier de génie, mais non un romancier catholique: son catholicisme n'avait pas d'influence sur son œuvre d'écrivain. Mais six semaines après la publication de *Souffrances du Chrétien*, sa conversion est une chose accomplie, et il est, dès lors, un romancier catholique, soucieux de la sainteté de la vérité, et qui, ayant purifié la source, peut écrire *Ce qui était perdu*, et surtout un chef-d'œuvre comme *Le Nœud de Vipères*, dont M. Du Bos fait, dans sa seconde conférence, une analyse pénétrante.

Gonzague de REYNOLD. *Le besoin d'unité: l'organisation internationale de la Société des nations*. Plaidoyer éloquent en faveur de la S.D.N. On demande à celle-ci de transformer le monde, mais il y a, parmi ses membres, tant d'intérêts opposés et tenaces, et si peu la volonté d'être conciliant! Et puis, « je ne sache pas qu'on soit jamais parvenu à construire une cathédrale en douze ans », ajoute M. de Reynold. L'impuissance actuelle de la S.D.N. vient donc de trop d'ambition, de trop de hâte, et aussi d'un programme trop étendu et de mauvaises méthodes. Cependant, efficace ou non, elle existe, et elle est entrée dans les mœurs. Elle représente un grand effort pour assurer la paix. Si elle a été fondée par des hommes encore trop pénétrés des idées romantiques et libérales du XIX<sup>me</sup> siècle, elle incarne du moins un besoin profond du XX<sup>me</sup>, et c'est là sa force.

Que sera-t-elle à l'avenir? Un « Surétat » ou un simple centre de relations internationales? Aujourd'hui, les Etats sont trop ambitieux pour reconnaître une autorité et elle n'est guère autre chose qu'un « central téléphonique » qui a d'ailleurs une utilité incontestable.

Mais les problèmes dont elle doit s'occuper sortent du cadre de la politique pour être bien souvent des problèmes d'ordre juridique, moral ou philosophique. Alors, dit M. de Reynold: « Imaginons le jour où elle deviendrait un Surétat. Elle se trouverait en présence des mêmes problèmes, des mêmes difficultés, des mêmes tendances que l'Etat moderne. La seule différence,



c'est que le Surétat serait beaucoup plus directement obsédé que l'Etat par toutes ces idées morales, philosophiques ou religieuses qui l'enveloppent. Alors, il sentirait peut-être, espérons-le, qu'il y a quelque chose au-dessus de lui, dont il dépend ».

Suzanne FOUCHÉ, avec *Savoir pâlir* apprend aux malades à faire leur métier de malade. Alitée elle-même depuis des années, elle dit: « La souffrance, Ami, n'est pas la lumière, elle en est l'avant-coureur qui fait tomber les barrières et aplanit les sentiers... Mais il vient, Celui qui est plus puissant qu'elle ». Ou bien: « La porte étroite, elle ouvre la voie droite et directe, la voie royale qui conduit à la vie; et ton angoisse n'est-elle pas de vivre ? » Et encore: « Ma souffrance devient un pain divin qui me sourit, et entre mes mains tremblantes de leur audace, je puis l'offrir à Dieu, pour moi, et pour mes frères ».

Tout serait à citer, de ces pages débordantes de charité rayonnante et sereine; lisons-les et nous comprendrons que la souffrance est une victoire, une source de joie et de paix surnaturelles, parce qu'elle conduit à Jésus sur le Calvaire, et que « Le trouver nu, dépouillé, en haut de la montagne, cela vaut de se traîner à genoux jusqu'à Lui ».

Enfin, une excellente étude de Daumier, peintre et caricaturiste, par François FOSCA, complète ce numéro de Vigile.

Daumier est un homme simple, honnête et bon, « peuple et et aimant le peuple au plus profond de ses entrailles », dit Th. de Banville. Cela explique son œuvre. Il est dessinateur avant tout, ayant la passion de la forme humaine que, à la manière de Michel-Ange, il simplifie et amplifie, dédaigneux du détail. Il a un « talent robuste et dru », dit M. Fosca, qu'il met au service de la caricature d'abord: il satirise avec passion, presque cruellement parfois, Louis-Philippe et ses ministres qu'il déteste parce qu'ils sont bourgeois et ploutocrates, c'est-à-dire adversaires du peuple. A côté de la caricature qu'il n'aime d'ailleurs pas beaucoup, il traite plusieurs sujets tirés le plus souvent de la vie quotidienne et populaire; sujets étiquetés « réalisés », qu'il traite en « romantique ». Son romantisme, — M. Fosca, désigne ainsi « le besoin que Daumier a de surmonter la réalité immédiate et de la transfigurer par l'outrance » — ressort très nettement de son œuvre, quelle que soit la scène qu'il représente: gens de théâtre ou de justice, ménagères au marché ou intérieur d'un wagon de troisième classe. Ses personnages ne sont pas des individus, ils sont impersonnels. Daumier les voit à travers l'idée, l'émotion qu'ils ont suscitée en lui, nous

n'avons peut-être jamais vu les gens et les choses comme lui les voit, mais « nous acceptons volontiers cette transposition, dit M. Fosca, avec tout ce qu'elle comporte d'arbitraire, parce que nous la sentons conforme au tempérament de l'artiste et que le résultat est une œuvre d'art qui nous enchante ».

Lucienne CHUIT.

Chanoine HENRI PETIT, vicaire général de Genève, *L'Action catholique*, Association Cardinal Mermillod. Genève, 1933, 18 pp., prix 0.20 fr.

Sur une demande de l'Association Cardinal Mermillod, M. le chanoine Petit, Vicaire général de Genève, rappelle dans une langue claire, alerte, incisive, la doctrine traditionnelle sur l'Action catholique, et montre combien cette Action est urgente à Genève. Tous les points essentiels sont touchés: La définition de l'Action catholique, sa nécessité; l'obligation d'en faire partie; rôle de la hiérarchie; rôle du laïc; qualité des chefs; qualité des membres; organisation; unité; nécessité de chercher l'élite pour la masse ou plutôt de convertir la masse en élite; application chez nous.

Chose qui aurait sûrement affligé Ozanam, les Conférences de Saint-Vincent de Paul ne sont classées que dans les *auxiliaires* de l'Action catholique, les *à-côté* de l'Action catholique. Les Conférences genevoises de St-Vincent de Paul vont-elles dire qu'elles ne méritaient pas cette disgrâce ?

Cette brochure, imprimée avec goût chez Maurice Deshusses, est un témoignage des nombreuses initiatives de l'Association Cardinal Mermillod.

C. J.

F.-M. ABEL, O.P., *Grammaire du Grec Biblique*, « Etudes Bibliques » Gabalda, Paris.

Voici un précieux instrument de travail pour l'étude philologique du Nouveau Testament.

L'introduction nous donne une idée générale de l'évolution de la langue grecque. Elle nous montre comment les anciens dialectes, attique, ionien, dorique, disparurent peu à peu, surtout depuis l'époque d'Alexandre le Grand, pour faire place à une langue commune à tous les pays hellénisés, la « Koinè ». L'auteur nous en trace le développement en Grèce, en Egypte, en Asie. Il nous fait voir que le grec du Nouveau Testament n'est pas autre chose que cette langue commune, teintée cependant de sémitismes, dus à l'influence de la version alexandrine de l'Ancien Testament, et au fait que les écrits évangéliques transposaient en grec une catéchèse primitive araméenne.



Il souligne l'importance de cette langue populaire pour la diffusion de l'Evangile dans tous les milieux : « Essayer de gagner au royaume de Dieu des gens frustes et des Barbares, à l'aide d'une langue trop relevée aurait abouti à un échec lamentable. La Koinè, voilà l'instrument incomparable, providentiellement adapté à l'œuvre poursuivie par les premiers missionnaires de la foi nouvelle ».

Une conséquence s'en dégage : il ne faut pas étudier le grec néotestamentaire comme un phénomène isolé, mais le rapprocher sans cesse de la langue contemporaine, surtout de la langue populaire, que l'on retrouve dans les papyrus égyptiens. Le P. Abel en a largement tiré parti pour sa grammaire, où les citations de la Bible voisinent avec de nombreux exemples tirés des papyrus et des auteurs de l'époque hellénistique. De plus, il a réuni en appendice plusieurs types intéressants de ces papyrus, surtout des lettres, où l'on peut reconnaître des formules de salutation, de recommandation, usitées par saint Paul.

La grammaire elle-même est un ouvrage de grande érudition, divisé en trois parties : phonétique, morphologie, syntaxe. C'est surtout cette dernière partie que l'on aimera à consulter pour éclairer les difficultés exégétiques, pour découvrir la juste nuance d'une préposition, d'une forme verbale, d'une tournure curieuse. Cette consultation est rendue très facile par l'étude des mots grecs, et l'index, particulièrement abondant, des textes bibliques cités dans la grammaire.

S'il est vrai que, pour interpréter la sainte Ecriture, il faut tout d'abord assurer une bonne traduction, on peut dire que le P. Abel y aura contribué d'excellente manière. M. O.

D<sup>r</sup> P. G. M. MANSER, O.P., prof. de philosophie à l'Université de Fribourg, *Das Wesen des Thomismus*. Imprimerie St-Paul, 501 pp.

Poussé par ses nombreux amis et élèves, le R. Père Manser s'est enfin décidé de publier en volume ses remarquables études, parues dans « Divus Thomas » sur le fondement le plus profond de la synthèse thomiste. Nous savons gré à l'auteur de sa décision, car voilà un livre qui se distingue par l'importance de son sujet, la profondeur et l'acuité de ses vues, la solidité de son argumentation et l'ampleur de ses connaissances en histoire de la philosophie. Pendant combien de temps n'a-t-on pas cru voir en saint Thomas qu'un théologien ? Le P. Manser nous montre la philosophie du docteur angélique, ce qui en constitue l'essence, ce qui la rend capable d'embrasser toute la réalité et de devenir la servante de la théologie.

La personnalité scientifique de saint Thomas se caractérise par un amour passionné de la vérité. Mais quel est le point central, le point de départ de son œuvre, qui le distingue des autres ? quel est le principe auquel tout se rapporte et qui ne se rapporte à rien ? qui donne à sa philosophie son caractère propre, son autonomie ; quel est l'élément essentiel qui traverse tout comme une âme, qui spécifie sa manière de penser, sa méthode, lui dicte les solutions des problèmes les plus ardues ; quel est le secret qui fait du thomisme un système ouvert au progrès et au développement sans fin ? C'est la doctrine de l'acte et de la puissance. Saint Thomas n'est pas le seul à avoir fait sienne cette doctrine d'Aristote, mais il est le seul à avoir pénétré tout le contenu de ce principe et à l'avoir appliqué avec une logique et une dextérité parfaites. D'une analyse très fine de la réalité l'auteur de notre livre fait jaillir les notions d'acte et de puissance, il les fait surgir du fond de toutes les questions importantes. C'est le principe qui résoudra les problèmes de l'harmonie de la foi et de la science, du monde de l'esprit et de la matière, la théorie de la connaissance, sujet et objet, intelligence et volonté, unité et multiplicité. C'est la même doctrine qui dans la vieille querelle de la primauté des premiers principes nous entraînera à donner notre voix au principe de contradiction ; elle jettera une lumière nouvelle sur l'analogie, sur la distinction entre Dieu et la créature. Sans elle, la preuve de l'existence de Dieu ne peut être obtenue par les cinq voies classiques et à cause d'elle il faut rejeter la preuve eudémonologique. Un grand nombre de problèmes qui agitent les esprits de tous les temps, nous sont montrés ici sous un angle nouveau ; beaucoup de ténèbres sont chassées, beaucoup d'erreurs démasquées et mainte solution entrevue ou trouvée. Quelle clef merveilleuse que la doctrine de l'acte et de la puissance ; mais il est essentiel de la manier habilement.

Aristote lui-même, l'« inventeur » n'a pas saisi tout le contenu de sa « trouvaille ». La création du monde sort nécessairement de ses principes ; cependant, devant ce problème il a hésité, il n'a ni affirmé, ni nié, il a tout simplement suspendu son jugement : il a fallu saint Thomas pour appliquer ici le principe de son maître.

Le livre du R. P. Manser est d'une richesse, d'une abondance merveilleuse et je ne saurais dire où, après une lecture attentive, on pourrait blâmer ou désavouer son exposé et ses solutions. C'est un ouvrage qui fera mieux connaître, mieux aimer et mieux apprécier l'édifice grandiose du système thomiste. Et qui ne s'accorderait pas avec le Père Manser pour rejeter tout demi-tho-

misme et s'attacher au thomisme intégral qu'il nous a magistralement exposé ?

« Das Wesen des Thomismus » contient trois annexes : la première et la seconde sont des conférences faites à Zurich, l'une est comme un exposé succinct de tout le livre, l'autre parle de la question si débattue actuellement du principe de causalité ; enfin la troisième annexe explique le commentaire de saint Thomas des Métaph. IV, lect. 2, d'Aristote, concernant la distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Nous souhaitons à l'ouvrage du P. Mauser la plus large diffusion ! J. S.

P. DONCŒUR, S.J., *La Crise du Sacerdoce*, Bibliothèque d'Etudes catholiques et sociales, Flammarion, Paris, 212 pages, 12 fr., argént français.

Cette étude sur le clergé paroissial de France est d'un intérêt passionnant, même hors de France ; car des problèmes de réadaptation et d'équipement du ministère sont posés, qui méritent d'attirer notre attention, quoique nous souffrions moins que nos voisins de ce « dépérissement » que décrit, diocèse, par diocèse, le P. Doncœur. On sait quel est le résultat de son enquête. Partout, la pénurie des prêtres se fait tristement sentir ; mais le mal est augmenté par leur mauvaise répartition ; certaines contrées se dépeuplent et des paroisses y retiennent des curés pour un nombre insuffisant et parfois ridicule de fidèles ; par ailleurs, autour de certaines villes, la population s'est accrue en des proportions formidables, et ni les centres religieux, ni les ecclésiastiques ne s'y sont multipliés parallèlement ; en un mot, « le clergé ne se déplace pas avec ses ouailles ». Il faut donc « répartir les forces par rapport aux masses ». Problème délicat, quand on l'étudie à fond, rendu plus délicat encore par la pénurie des hommes d'église. Voici quelles sont les solutions envisagées : prompt création de lieux de culte et d'action religieuse dans les régions de peuplement, suppression ou compression des centres désertés, centres missionnaires d'où rayon-

neraient prêtres et religieux, donc organisation rationnelle du ministère pastoral dans un rayon étendu, et, pour cela, « modernisation des équipements d'apostolat », surtout des moyens de transport, « modernisation du personnel » action concertée et concordante du clergé séculier et du clergé régulier, enfin participation plus large et plus effective de l'élément laïque aux œuvres d'apostolat, au concours duquel on pourrait appeler beaucoup plus. Ce livre n'est évidemment pas destiné, l'auteur nous en avertit, « aux cœurs sensibles qui, s'effrayant des réalités, se flattent de trouver le salut dans l'ignorance et l'illusion » ; mais de l'opinion de ceux-là, nous n'avons cure. Il faut avoir le courage de réfléchir sur des pages que le P. Doncœur a eu le courage d'écrire.

E. D.

JEAN DERMINE, *L'Education chrétienne de la Personnalité*. Editions de la Cité chrétienne, Bruxelles, 20 fr. belges, 13.50 fr. français, 224 p., 1932.

Ce livre est né d'une série de conférences données par un professeur au grand séminaire de Tournai, à des groupes de l'Association catholique de la Jeunesse belge féminine. Il s'adresse à des jeunes filles, moins pour les préparer à leur futur rôle de mères que pour les aider à se former elles-mêmes, à devenir des « personnalités » chrétiennes. Un premier chapitre définit ce qu'est une personnalité chrétienne. Les chapitres suivants sont consacrés à l'autorité éducative (famille, Eglise, Etat), puis à la formation de l'adolescente et de la jeune fille. Livre solide, original, surtout dans sa seconde partie, bien surnaturel, tout en faisant aux dispositions naturelles leur part légitime, judicieusement adapté à son but, qui est de servir de point d'appui aux études et aux discussions des cercles d'études, de la jeunesse féminine belge. Les principes et leurs applications sont traités d'une manière assez générale pour que cet ouvrage puisse être utilisé dans les institutions similaires de France et de Suisse romande.

E. D.



# LIBRAIRIE J. JACQUEMOUD

ARTICLES RELIGIEUX :: LIVRES DE PIÉTÉ

**Genève :: Corratierie 20 :: Genève**

Téléphone 41.793

Chèques postaux I. 1607

Vient de paraître :

« Une grande figure du  
catholicisme suisse »

## l'abbé CARRY

1853—1912

par

**M. L. HERKING**

un volume in-12 avec deux portraits hors-  
texte, une gravure et un fac-similé d'auto-  
graphe. Prix : Fr. 3.50

**MGR M. BESSON**

Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg

Vient de paraître :

L'intolérance religieuse au XVII<sup>me</sup> siècle

## La révocation de l'Edit de Nantes

3<sup>me</sup> édition

élégante brochure in-8<sup>o</sup>, 60 pages, fr. 1.75.

## LA « ROUTE APLANIE »

1<sup>0</sup>me mille

Edition fortement augmentée, mise au  
point, avec un bois de J.-L. GAMPERT,  
le volume fr. 2.50

## Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin

En cours de publication. Texte latin et traduction française.

(Cette édition comprendra 30 volumes environ, format élégant, 10 x 17; chaque traité  
est présenté par un spécialiste, avec le texte latin et la traduction française, accom-  
pagnés de notes et appendices — (30 volumes parus).

## Chant Grégorien

EDITIONS RYTHMIQUES DE  
L'ABBAYE DE SOLESMES

**PUBLICATIONS DE LA REVUE DES JEUNES**

**Editions SPES**

PARIS

**Abbaye de St-André**

Lophem-Lez-Bruges

**Editions de la vie spirituelle**

St-Maximin

**Apostolat de la prière**

Toulouse

**Librairie DE L'ART CATHOLIQUE, Paris**

**EDITIONS LITURGIQUES : MAME - PUSTET - DESSAIN - DESCLÉE & Cie.**

## SERVICE DE COMMISSION

La Librairie J. Jacquemoud se charge de procurer très rapidement tous ouvrages de  
religion, d'apologétique, de littérature, romans choisis, etc. aux meilleures conditions.  
*En relations avec tous les Editeurs catholiques.*

**ABONNEMENTS A « NOVA ET VETERA » SANS FRAIS  
ET A TOUTES REVUES CATHOLIQUES**



