

VILLA S. HYACINTHE

Fribourg

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



JACQUES MARITAIN • <i>De la philosophie de l'histoire</i>	1
ANNE PERRIER • <i>Poèmes</i>	28
JEAN-HERVÉ NICOLAS, O. P. • <i>De l'amour de soi à l'amour de Dieu</i>	34
SAINT JEAN DE LA CROIX • <i>Quelques traits de sa vie d'après le témoignage de ses contemporains: Sa Foi, son Espérance, sa Charité</i>	46
BIBLIOGRAPHIES • Jacques Maritain, <i>Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle</i> • Olivier Lacombe, <i>Chemins de l'Inde et Philosophie chrétienne</i> • Robert Brittain, <i>La guerre contre la faim</i> .	

XXXII^E ANNÉE - N° 1 - JANVIER - MARS 1957



De la philosophie de l'histoire

NOTE LIMINAIRE ¹

Je tenterai dans ce livre de proposer mes vues sur la philosophie de l'histoire. J'essaierai d'y rassembler certaines considérations que j'ai avancées sur ce sujet depuis bien des années, et qui sont dispersées en divers livres et essais.

Les principaux thèmes de mes réflexions seront les suivants :

I. *La philosophie de l'histoire en général*, c'est-à-dire du point de vue de la théorie de la connaissance.

II. *Formules axiomatiques ou lois fonctionnelles*. — Je pense à ces formules ou énoncés (d'ordre plus universel) qui manifestent la stabilité, au cours de l'histoire, de certaines relations foncières ou de certaines caractéristiques fondamentales.

III. *Formules typologiques ou lois vectorielles*. — Je pense à ces formules ou énoncés (d'ordre plus particulier) qui concernent la croissance même de l'histoire et la variété de ses âges, de ses phases ou de ses aspects, et qui manifestent telle ou telle direction typique dans le développement historique.

IV. *Dieu et l'histoire*, ou plutôt : *Dieu et le mystère du monde*.

* * *

Il nous faut d'abord considérer la philosophie de l'histoire du point de vue de la théorie de la connaissance. Pendant bien des années, la notion même de la philosophie de l'histoire a été tenue en discrédit en raison de

¹ Cette note liminaire ouvre un livre écrit en anglais, encore inédit, intitulé *Une idée de la philosophie de l'histoire*, dont nous avons le privilège de donner en traduction le premier chapitre : *La philosophie de l'histoire en général*. Notre traduction a été ligne par ligne corrigée par l'auteur.

ou quand notre connaissance scientifique de la nature était encore tout à fait insuffisante. Dans le cas de la philosophie de l'histoire, nous aurons pareillement un objet « scientifique » en tant que cet objet sera celui de la philosophie, mais non en tant que la matière étudiée aurait été préalablement scrutée par quelque autre discipline scientifique.

Je dirai donc que la philosophie de l'histoire a le même *sujet matériel* que l'histoire, laquelle n'est pas une science. Et je pourrais ajouter, par symétrie, que la philosophie de la nature a le même sujet matériel que la physique et la chimie, lesquelles sont des sciences. Mais la philosophie de l'histoire a un autre *objet* que l'histoire. Elle porte sur un contenu objectif — en termes scolastiques un objet formel — autre que celui de l'histoire et de l'explication historique ; tout comme la philosophie de la nature a un objet formel autre que celui de la physique et de la chimie. Dans le cas de la philosophie de la nature, cependant, l'objet formel de la physique et de la chimie est scientifique, et l'objet formel de la philosophie de la nature est un autre objet intelligible et universel, plus intelligible et plus universel, dans la sphère de la connaissance de la nature. Mais dans le cas de la philosophie de l'histoire, l'objet formel de l'histoire n'est pas scientifique — il n'est pas universel, ni nécessaire, ni élevé au niveau de l'intelligibilité abstraite. Et l'objet formel de la philosophie de l'histoire est le seul objet abstrait et universel, nous mettant en présence de *raisons d'être intelligibles*, le seul objet « scientifique » (ou plutôt sapiential), dans la sphère de la connaissance historique.

Ce dont la philosophie a besoin comme d'une base, ajoutons-le, c'est la certitude des faits, des faits généraux, dont elle part. La philosophie travaille sur un matériel de faits établis avec certitude. Mais les faits scientifiques ne sont pas les seuls à être bien certifiés. Je me souviens que Pierre Duhem, l'illustre physicien et historien des sciences, insistait jadis sur le fait que les données des sens ou du sens commun sont en général plus certaines (elles sont moins précises, et en conséquence inutilisables pour la science même) que les faits scientifiques. C'est pourquoi les données des sens ou de la connaissance humaine commune, quand elles ont été critiquées philosophiquement, peuvent servir de matière au philosophe de la nature. Et pareillement les données de l'histoire — je ne songe pas à la narration détaillée des événements singuliers, qui n'est qu'un arrière-fond présumé, mais à certains faits et rapports généraux particulièrement significatifs — peuvent servir de matière au philosophe de l'histoire, parce que l'histoire est capable de certitude factuelle.

2. Ici nous rencontrons un problème préliminaire à toute discussion sur la philosophie de l'histoire — à savoir le problème de la connaissance historique elle-même. Quelle est la valeur de la connaissance historique ? Existe-t-il une vérité historique et une certitude historique ? Dilthey était très préoccupé de tels problèmes. Plus récemment, Raymond Aron a abordé le sujet en deux essais remarquables¹ publiés avant la seconde guerre mondiale ; et Marc Bloch nous a donné là-dessus un ouvrage particulièrement estimé, son *Apologie pour l'histoire*². Aujourd'hui plus que jamais les érudits se préoccupent de la critique de la connaissance historique, spécialement en France — qu'il me suffise de citer les livres de Paul Ricœur et de Henri Marrou³.

Henri Marrou a pleinement raison d'insister sur le fait que la vérité historique est tout à fait différente de la vérité scientifique, et ne possède pas la même sorte d'objectivité. C'est une vérité, ou une conformité à l'être, mais dont la démonstration ne peut *jamais* être achevée (elle enveloppe une infinité) ; elle a son objectivité, mais une sorte particulière d'objectivité qui, pour être atteinte, demande l'engagement du sujet pensant tout entier.

Il y a peut-être un peu trop de kantisme dans l'essai de Marrou ; mais sa thèse est, à mon avis, fondamentalement vraie. Puisque l'histoire n'a pas affaire aux essences abstraites à dégager du singulier, mais aux aspects du singulier lui-même à retenir comme particulièrement importants, il est clair que la façon dont l'historien dirige son attention est là un facteur déterminant. Et cette direction de l'attention dépend elle-même de tout l'équipement intellectuel du sujet. Ainsi les dispositions intellectuelles du sujet (je ne dis pas, sinon d'une manière très indirecte et éloignée, ses dispositions affectives, l'historien en effet n'est pas nécessairement un poète, bien que peut-être un parfait historien doive être un poète) — les dispositions *intellectuelles* tout entières de l'historien jouent un rôle indispensable dans la saisie de la vérité historique : situation toute différente de celle qui caractérise l'objectivité scientifique, où tout ce qui relève de la subjectivité et des dispositions de l'homme, sauf en ce qui concerne la vertu de science, disparaît ou doit disparaître. Pour l'historien c'est une

¹ *Introduction à la philosophie de l'histoire ; essai sur les limites de l'objectivité historique* (nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1948). *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine ; la philosophie critique de l'histoire* (Paris, Vrin, 1938).

² Paris, Colin, 1949.

³ Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, éd. du Seuil, 1955 ; Henri Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, éd. du Seuil, 1954.

condition préalable d'avoir une saine philosophie de l'homme, une culture unifiée, une juste appréciation des diverses activités de l'être humain et de leur importance respective, une exacte estimation des valeurs morales, politiques, religieuses, techniques et artistiques. La valeur, j'entends la *vérité*, du travail historique sera proportionnée à la richesse humaine de l'historien¹.

Une telle position n'implique aucun subjectivisme. Il y a une *vérité* en histoire. Et chacune des composantes de la totale disposition intellectuelle de l'historien a sa propre *vérité* spécifique. Mais la vérité de l'histoire est une vérité de fait, non une vérité rationnelle ; elle ne peut donc être établie que par des signes — à la manière dont toute donnée individuelle et existentielle doit être vérifiée ; et bien qu'en de nombreux cas² cette vérité de l'histoire puisse être connue non seulement d'une façon conjecturale mais avec certitude, elle n'est jamais connaissable par voie de démonstration proprement dite, ni communicable d'une manière parfaitement contraignante : car, en dernière analyse, la vérité même du travail historique implique la totalité des vérités dont l'historien, partout où s'étend sa pensée, a réussi à s'emparer ; elle présuppose en lui une authentique sagesse humaine ; elle est « fonction de la vérité de la philosophie mise en œuvre par l'historien³ ».

3. Revenons maintenant à la philosophie de l'histoire. Son contenu objectif consiste en objets de pensée universels, qui sont ou bien les traits typiques d'un âge historique donné, ou bien quelque aspect essentiel de l'histoire humaine en général, et qui sont abstraits *par induction* des données historiques. Il me semble particulièrement important de souligner le rôle joué ici par l'induction. Un certain nombre de données de fait sont accumulées par l'histoire, et c'est de ces données, concernant soit une période de l'histoire, soit quelque autre aspect de l'histoire, que certains objets de

¹ « Plus il sera intelligent, cultivé, riche d'expérience vécue, ouvert à toutes les valeurs de l'homme, plus il deviendra capable de retrouver de choses dans le passé, plus sa connaissance sera susceptible de richesse et de vérité. » Henri MARROU, *op. cit.*, p. 238.

² Cela se produit spécialement quand les données de fait et les relations de fait dont s'occupe l'historien atteignent un *optimum* de généralité — ni trop près ni trop loin du singulier comme tel ; tout comme, quand un objet est photographié, il y a un *optimum* de distance, ni trop près ni trop loin de la caméra.

³ « Il n'y a pas d'histoire véritable qui soit indépendante d'une philosophie de l'homme et de la vie, à laquelle elle emprunte ses concepts fondamentaux, ses schémas d'explication, et d'abord les questions mêmes qu'au nom de sa connaissance de l'homme elle posera au passé. La vérité de l'histoire est fonction de la vérité de la philosophie mise en œuvre par l'historien. » Henri MARROU, *op. cit.*, p. 237.

pensée universels sont abstraits inductivement par le philosophe. Mais, ces objets de pensée universels doivent en outre être *philosophiquement vérifiés*, c'est-à-dire confrontés avec certaines vérités philosophiques préalablement acquises et confirmés par elles — alors nous voyons qu'ils impliquent une certaine nécessité intelligible fondée sur la nature des choses et qui nous livre une *raison d'être*. Induction et vérités philosophiques sont et doivent être jointes ensemble afin qu'apparaisse à l'esprit le contenu objectif de la philosophie de l'histoire.

Je ne donnerai ici qu'un exemple. Une des lois axiomatiques que je considérerai dans le chapitre II est la loi tout à fait simple et générale suivant laquelle le froment et l'ivraie croissent ensemble dans l'histoire humaine. Cela signifie que la marche de l'histoire représente un double mouvement antagoniste de montée et de descente. En d'autres termes, la marche de l'histoire est un double progrès simultané dans le bien et dans le mal. C'est là une loi d'importance fondamentale, me semble-t-il, quand nous essayons d'interpréter l'histoire humaine. Et maintenant une telle loi est d'abord une loi inductive tirée de l'observation, d'un certain nombre de données de fait concernant l'histoire humaine. Cependant l'induction seule ne suffit pas à constituer l'objet formel de la philosophie de l'histoire. Elle doit être stabilisée, pour ainsi dire, par la réflexion philosophique fondée sur la nature humaine. Dans le cas présent, il est possible pour le philosophe, une fois que l'induction l'a averti et stimulé, une fois qu'elle a attiré son attention sur le fait du double mouvement antagoniste — il est possible pour le philosophe de déceler dans la nature humaine la racine du fait ainsi suggéré par l'induction. Si nous méditons sur la simple notion d'animal raisonnable, nous trouvons que le progrès dans le bien — *quelque* sorte de progrès dans le bien — est impliqué dans l'idée même de raison. La raison est d'elle-même essentiellement progressive. Un être doué de raison doit donc nécessairement, d'une manière ou d'une autre, être progressif, non immuable, et progressif au sens de progressant vers une amélioration, vers le bien. Mais, d'autre part, la notion de progrès dans le mal est impliquée dans l'essentielle faiblesse d'un être raisonnable qui est un animal. Si nous pensons à cette notion — un être raisonnable qui n'est pas un pur esprit, mais un animal, un être immergé dans la sensibilité, ayant perpétuellement à faire usage des sens, des passions, des instincts — nous voyons qu'un tel être est nécessairement faible dans l'œuvre même et l'effort de la raison. Et cette faiblesse aura d'autant plus de manières de se manifester que les possibilités humaines s'accroîtront.

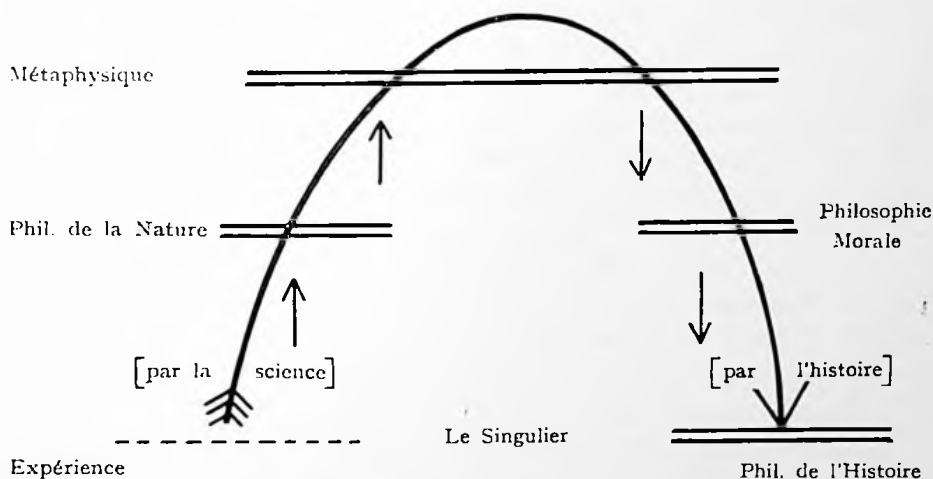
Ce n'est pas que la loi en question soit une notion *a priori*. Ma thèse est que ni l'induction à elle seule, ni la déduction philosophique à elle seule ne sont suffisantes. Elles doivent se compléter l'une l'autre. Je ne crois pas à une philosophie de l'histoire purement a prioristique, fondée soit sur des intuitions purement philosophiques soit sur des exigences dialectiques. Mais si ces deux lumières sont jointes ensemble — la lumière inductive des faits et la lumière rationnelle de l'analyse philosophique — les deux ensemble se fortifient et se confirment mutuellement. Et les deux ensemble constituent, à mon avis, le contenu objectif propre de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire des données et connexions intelligibles qui ont été tirées des faits par induction, mais qui sont contrôlées et vérifiées par l'analyse rationnelle.

4. Un quatrième point concerne la place de la philosophie de l'histoire dans le domaine de la philosophie. Ici j'aimerais rappeler un principe général de philosophie thomiste : c'est *dans* le singulier, *dans* l'individuel que la science se termine. Non seulement la science commence avec l'individuel et part de lui, mais elle se termine dans l'individuel, achevant en lui la courbe de son mouvement intelligible. C'est pourquoi nous avons besoin des sens, non seulement pour tirer d'eux nos idées des choses, mais encore pour la résolution de nos jugements, qui d'une façon ou d'une autre s'achève dans le sens. Comme saint Thomas le dit : « Le jugement de l'intellect ne dépend pas du sens de telle sorte qu'il serait exercé par un organe sensible ; mais il dépend du sens comme du terme final en lequel la résolution du jugement s'achève¹. » Il écrit encore : « Le terme dans lequel la science de la nature s'achève est (cf. Aristote, *De Coelo*, III, 7) ce qui au premier chef est saisi par les sens. Le coutelier ne se préoccupe de connaître le couteau que pour le travail à faire en fabriquant tel couteau particulier. Pareillement l'homme de science ne cherche à connaître la nature de la pierre ou du cheval que pour atteindre les raisons des réalités perceptibles au sens. » Notons bien l'insistance de saint Thomas sur ce retour final aux sens, cette application finale de la science abstraite et de toutes les vérités universelles qu'elle saisit dans les choses au particulier connu par le sens — cette pierre particulière, ce cheval particulier : « Et comme le coutelier ne pourrait juger parfaitement du couteau s'il ignorait le travail à exécuter, ainsi la science de la nature ne pourrait juger parfait-

¹ *De veritate*, qu. XII, 3, ad. 3 : « Sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat »

tement des choses de la nature, si elle ignorait le réel sensible ¹ », c'est-à-dire les singuliers atteints par les sens.

Nous voyons ainsi qu'une certaine sorte de retour au singulier intervient à chaque degré du savoir — non toujours de la même manière, certes, mais analogiquement, selon les conditions propres aux divers niveaux du savoir. Et je voudrais maintenant suggérer qu'un retour semblable au singulier doit se produire pour la connaissance philosophique dans son ensemble. Si cette remarque est vraie, la philosophie de l'histoire se présenterait comme une sorte d'application finale du savoir philosophique au singulier, à ce singulier par excellence que constituent le cours des événements humains et le développement de l'histoire.



Illustrons tout cela par un schéma. Nous partons du niveau de l'expérience, c'est-à-dire du niveau du singulier. Or, l'esprit humain s'élève au-dessus de ce niveau à des degrés variés de connaissance et d'abstraction. Nous avons d'abord les sciences, qui recherchent la régularité rationnelle dans le monde même de l'expérience mais ne sont pas encore la philosophie. A un niveau plus élevé nous avons la philosophie de la nature. Et au suprême niveau de la sagesse naturelle, de la sagesse philosophique, nous avons la métaphysique. Mais je voudrais souligner que la courbe n'est pas finie — après avoir monté elle descend, elle doit revenir à son premier niveau. Et ici nous rencontrons d'abord la philosophie morale, qui dépend de la métaphysique mais a beaucoup plus affaire avec le concret — la conduite

¹ I, qu. 84, a. 8.

de l'homme. Puis (nous la mettons entre crochets) nous avons l'histoire, symétrique aux sciences¹. Et finalement — voilà où je veux en venir —, nous avons la philosophie de l'histoire, qui constitue l'application finale du savoir philosophique au développement singulier des événements humains.

En un sens la philosophie de l'histoire, bien qu'elle connaisse le singulier par des concepts plus abstraits et plus universels que ne fait l'histoire, descend plus profondément dans le singulier que l'histoire elle-même. Ce que je veux dire, c'est qu'il y a deux manières différentes d'approcher et de rencontrer le singulier. L'histoire rencontre le singulier au niveau du fait et des connexions de fait. Elle est une sorte d'approche intellectuelle directe du singulier, et pour cette raison même elle s'attaque à l'inépuisable. Le singulier est assiégé, enserré d'une manière de plus en plus étroite par les concepts particuliers de l'historien. Et il échappe toujours à notre saisie dans la mesure même où il est singulier.

Ajoutons par parenthèse que, dans le domaine de l'histoire, et précisément parce que l'histoire n'est pas une science, une particulière connaissance par connaturalité est requise de l'historien — il doit avoir une certaine affinité avec la matière qu'il étudie. Par exemple, il ne peut pas connaître réellement l'histoire militaire s'il n'a pas l'expérience des choses militaires. La connaissance abstraite ne suffit pas² — il doit avoir une réelle expérience humaine des choses militaires pour être capable d'interpréter ce qui s'est passé en tel cas particulier.

Et remarquons finalement, en ce qui regarde cette approche du singulier par l'histoire, que le singulier est saisi plus profondément par l'histoire, sur le plan des *faits*, que par la philosophie de l'histoire.

Mais, avec la philosophie de l'histoire, nous avons une approche du singulier très différente. Nous sommes ici au niveau de l'intelligibilité abstraite et des structures intelligibles abstraites, et nous avons une

¹ Je mets l'histoire et les sciences entre crochets, pour indiquer qu'elles ne font pas partie du mouvement philosophique général représenté dans mon schéma. J'ai voulu simplement signaler qu'il y a une certaine symétrie ou correspondance entre l'histoire et les sciences, pour autant qu'elles sont toutes deux des disciplines non philosophiques.

² Charles Péguy a engagé, voici bien des années, une grande controverse avec les historiens officiels de la Sorbonne. Il leur reprochait, et à bon droit, je crois, d'être des historiens *abstrait*s, considérant l'histoire comme une sorte de science exacte. L'histoire pseudo-scientifique qu'ils enseignaient à la Sorbonne était une duperie, car l'histoire n'est pas une science. Et Péguy insistait sur le fait qu'un historien doit avoir une connaissance expérimentale, une connaissance par connaturalité de la matière dont il traite.

approche intellectuelle indirecte du singulier — du singulier pris non dans sa singularité (c'est pourquoi je l'appelle indirecte), mais comme le point de rencontre d'aspects généraux typiques que nous constatons dans un individu donné, et qui nous aident à le comprendre. Et pour éclairer cette remarque, je voudrais faire un rapprochement entre cette discipline de sagesse qu'est la philosophie de l'histoire et la sorte de savoir qui est fournie par la classification des divers types dans de très humbles « sciences » comme la physiognomonie et la graphologie. Le physiognomoniste et le graphologue ont affaire à quelque chose d'individuel — la physionomie ou l'écriture d'une personne —, mais ce quelque chose d'individuel est analysé au moyen de concepts généraux, dont chacun est typique. Et si un bon physiognomoniste ou un bon graphologue est capable d'interpréter le caractère ou la psychologie d'une personne donnée, c'est en ayant recours, non seulement à un procès de mimétisme intuitif, mais à des notions intelligibles générales, qui ont leur foyer dans l'individu en question, mais ne nous le livrent pas comme tel. Pour une connaissance abstraite telle que la philosophie de l'histoire, le singulier comme tel continue à échapper, et plus que jamais. Mais le singulier est compris plus profondément d'une façon *notionnelle*, proprement intellectuelle et communicable, au moyen de tous les divers aspects généraux typiques qui peuvent être saisis en lui.

Pour conclure maintenant mes remarques sur la place de la philosophie de l'histoire dans le domaine des disciplines philosophiques, je voudrais souligner le fait, suggéré dans le schéma, que la philosophie de l'histoire se rattache à la philosophie morale, et lui appartient. Elle présuppose la métaphysique et la philosophie de la nature, naturellement, comme c'est le cas pour la philosophie morale. Mais, comme la philosophie morale, elle relève de soi de la philosophie pratique plutôt que de la philosophie spéculative, et cela en raison de son caractère existentiel. Et c'est précisément parce qu'elle est existentielle et pratique qu'elle présuppose l'ensemble de la philosophie — la pratique présuppose la théorie, la vérité pratique présuppose la vérité théorique. C'est pourquoi la philosophie de l'histoire se rattache à l'ensemble de la philosophie. Et elle appartient elle-même à la philosophie morale et pratique.

En vérité, le problème qu'il faut affronter à propos de la philosophie morale (problème que nous considérerons plus loin dans ce chapitre) — à savoir si la philosophie morale est un savoir purement philosophique, ou un savoir qui doit tenir compte de données théologiques — ce même problème surgit aussi, et d'une manière beaucoup plus pressante, à propos

de la philosophie de l'histoire. C'est là, selon moi, un signe que nous avons affaire au même type de discipline — la philosophie morale. La philosophie de l'histoire est l'application finale des vérités philosophiques, non à la conduite de l'homme individuel, mais au mouvement entier de l'humanité. Et c'est pourquoi elle est une philosophie *morale*.

Pour rendre encore plus manifeste son caractère *pratique*, je voudrais suggérer qu'elle est pratique en ce sens encore qu'un homme d'Etat ou un homme d'action, pour s'acquitter réellement bien de sa tâche, devrait, même dans le domaine religieux, être pourvu d'une authentique philosophie de l'histoire. La philosophie de l'histoire a un impact dans notre action. A mon avis, bien des erreurs que nous commettons maintenant dans la vie sociale et politique procèdent du fait que, tout en ayant (espérons-le) beaucoup de bons principes, nous ne savons pas toujours comment les appliquer intelligemment. Les appliquer intelligemment dépend, pour une grande part, d'une authentique philosophie de l'histoire. Si nous manquons d'une telle philosophie, nous courons grand risque d'appliquer les bons principes de travers ; ce qui est un malheur pour nous, mais tout autant pour nos bons principes. Par exemple, nous courons le risque d'imiter servilement le passé, ou de penser, au contraire, que tout le passé est aboli et doit être rejeté.

Une remarque finale est que la conjecture ou l'hypothèse joue inévitablement un grand rôle dans la philosophie de l'histoire. Ce savoir n'est ni un savoir absolu au sens d'Hegel, ni un savoir scientifique au sens des mathématiques. Mais le fait que la conjecture ou l'hypothèse joue un rôle dans une discipline n'est pas incompatible avec le caractère scientifique de cette discipline. En biologie ou en psychologie nous avons une part considérable de conjecture, et néanmoins ce sont des sciences. Et pourquoi pas en philosophie ? Pourquoi la philosophie n'aurait-elle pas elle aussi le privilège d'utiliser la conjecture et l'hypothèse ? Pourquoi serait-elle condamnée à n'avoir affaire qu'à des certitudes absolues ? Une discipline où des vérités et des certitudes philosophiques, injectées, pour ainsi dire, dans l'induction, viennent confirmer ou valider le procès inductif, sera d'autant plus conjecturale que la part de la pure induction sera plus grande en elle. Mais elle n'est pas purement conjecturale, je le répète, elle n'est jamais pure induction : une certaine nécessité rationnelle y est toujours impliquée.

Nous ne pouvons pas penser la philosophie de l'histoire comme séparée

de la philosophie en général. Elle exemplifie des vérités générales établies par la philosophie, mais qu'elle voit incarnées d'une façon toute singulière et contingente. Comment les certitudes de la philosophie pourraient-elles être manifestées par la réalité historique, sinon d'une manière plus ou moins conjecturale ? C'est parce que la philosophie de l'histoire est le retour final du savoir philosophique à l'individuel et au contingent qu'il lui est absolument impossible d'avoir (comme Hegel l'a follement cru) le même degré de certitude que la métaphysique. Mais néanmoins, en raison de sa continuité même avec le corps entier du savoir philosophique, elle est philosophie. Elle est philosophie descendant jusqu'à la réalité la plus individuelle — le mouvement même, le flux de l'histoire humaine dans le temps.

II. L'ILLUSION HÉGÉLIENNE

5. Je voudrais maintenant présenter quelques remarques sur le mirage hégélien ou l'illusion hégélienne. Comme je l'ai noté au commencement de ce chapitre, Hegel a fait reconnaître définitivement la place et l'importance de la philosophie de l'histoire¹. Mais en même temps, il a égaré la philosophie de l'histoire dans une voie pernicieuse, par sa tentative de re-crée l'histoire — et l'ensemble du cosmos — en en faisant l'auto-mouvement par lequel la Raison éternelle, c'est-à-dire la Divinité, s'actualise elle-même dans le temps (et finalement se révèle elle-même dans la sagesse hégélienne). Tout doit dès lors être déduit des oppositions et conflits de la dialectique.

Néanmoins, et si fortement qu'il ait insisté sur la logique, la philosophie de l'histoire est, me semble-t-il, le *locus naturalis* — le lieu naturel de l'intuition centrale de Hegel. Il y a eu en Hegel, comme en tout grand philosophe, une intuition fondamentale référée à l'expérience, à la réalité — et non simplement aux êtres de raison de sa dialectique. Cette intuition fondamentale a été décrite comme l'intuition de la mobilité et de l'inquiétude essentielles à la vie, et spécialement à l'être de l'homme, qui n'est jamais ce qu'il est et est toujours ce qu'il n'est pas². En d'autres termes, nous

¹ Elle est maintenant non seulement reconnue, mais nous sommes, en un sens, empoisonnés par elle. Nous avons hérité du XIX^e siècle les systèmes de philosophie de l'histoire les plus dogmatiques, les plus arbitraires et les plus sophistiqués. Mais loin d'être une raison de mépriser et de rejeter la philosophie de l'histoire, cela devrait nous stimuler à découvrir ce qu'il y a là d'authentique et de positif.

² Cf. Jean HYPPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1946, pp. 143-145, et sa référence à H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932.

pouvons dire que c'est l'intuition de la *réalité en tant qu'histoire*, c'est-à-dire en tant que mobilité, flux, changement et perpétuel changement.

Ce qui a conduit Hegel à conceptualiser cette intuition en un système erroné qui n'est qu'une grande sophistique, ce n'est pas seulement son idéalisme, c'est avant tout la manière dont il a décidé de porter le rationalisme à l'absolu et d'égaliser la raison humaine à la raison divine, en transformant la dialectique en un « savoir absolu » et en absorbant l'irrationnel dans la raison — d'où l'auto-mouvement dialectique, qui est à la fois la vie même et la révélation de la réalité. Le fait reste, cependant, que dans le monde même de l'être extra-rationnel, l'histoire comme telle, qui, comme le temps, ne complète son être que grâce à la mémoire et à l'esprit, offre à notre considération le développement de certaines idées dynamiques et charges tendanciennes qui sont à l'œuvre dans la conscience collective et s'incarnent dans le temps. Ces idées historiques — formes immanentes au temps — présupposent la nature, l'être des choses et l'être de l'homme, et n'ont rien à voir avec l'Idée hégélienne et les processus d'engendrement de soi par soi, de l'onto-logique hégélienne. En outre, ces idées historiques sont très loin de constituer le tout de l'histoire. Ceci admis, si nous considérons la manière dont ces idées historiques sont à l'œuvre dans l'histoire, nous pouvons dire que chacune d'elles, chacune de ces formes immanentes au temps, ne parvient à s'accomplir finalement dans le temps qu'en provoquant l'apparition de la forme opposée et en se niant elle-même. Mais pourquoi en est-il ainsi ? C'est parce que son triomphe épuise les potentialités qui l'appelaient à l'existence, et du même coup démasque et provoque, dans l'abîme du réel, les potentialités contraires. Une telle interprétation n'a rien à voir avec l'aliénation et la réintégration dialectiques, mais elle montre bien, me semble-t-il, que l'histoire offrait à Hegel une sorte de matériel apparenté à sa philosophie générale.

Pourtant le rôle ainsi joué par les idées dans l'histoire n'est qu'un des aspects de l'histoire. L'histoire nous révèle sa signification intelligible par bien d'autres aspects et bien d'autres lois, qui sont plus importantes et plus proches de la réalité. Comme je l'ai dit plus haut, Hegel a refusé de voir que la philosophie de l'histoire est une discipline inductive, où l'analyse du concret empirique et le savoir philosophique s'éclairent mutuellement. En réalité, il était lui-même guidé par l'expérience et usait de l'induction ¹.

¹ Il y a bien des vues inductives de valeur authentique dans l'œuvre de Hegel, comme par exemple, en ce qui concerne la philosophie de l'histoire, la notion de la « belle individualité » dont il use pour caractériser la civilisation grecque. Un autre

Il ne pouvait pas en être autrement. Mais il n'a pas reconnu l'importance du rôle joué dans sa propre pensée par l'expérience et par l'induction. Il a essayé de masquer tout cela, et de faire passer ce qu'il devait à l'expérience pour une simple illustration d'une nécessité logique a priori qu'il aurait découverte grâce à la pure logique. C'est qu'il s'agissait pour lui de réengendrer la réalité tout entière, et d'expliquer l'histoire comme étant le développement nécessaire de la Raison elle-même, et la « véritable théodicée ».

Si grand irrationnaliste qu'il ait été, Hegel, nous l'avons noté, a porté le rationalisme moderne à son sommet. Il a érigé la philosophie en sagesse absolument suprême. Et pourtant la philosophie hégélienne n'était pas purement philosophique. La philosophie hégélienne a tenté d'absorber en elle tout l'héritage théologique de l'humanité pour le refondre en termes purement rationnels. Elle a été un effort pour digérer et assimiler philosophiquement tous les problèmes religieux et théologiques, en vérité tous les problèmes spirituels de l'humanité. En dernière analyse, la métaphysique hégélienne et la philosophie hégélienne de l'histoire sont la Gnose moderne — elles sont un pur gnosticisme. En tentant de réengendrer la réalité tout entière au moyen de la dialectique, Hegel a résorbé le monde de l'expérience en des entités logiques — *entia rationis* — en mutuel conflit, composant pour lui une immense idole polymorphe et mouvante, aussi vaste que le monde, qui s'appelle d'abord Nature, et ensuite Histoire, lorsque l'homme émerge de la nature et que le processus anthropothéiste d'auto-réalisation est ainsi révélé.

6. On doit ajouter que la notion marxiste de l'histoire dérive directement de Hegel, moyennant le retournement bien connu. Chez Marx comme chez Hegel, c'est en substance la même notion et la même idole : en dernière analyse, en effet, la dialectique marxiste est la dialectique hégélienne elle-même, passant du monde de l'Idée au monde de la matière. Cette dérivation hégélienne est la seule explication de l'expression même de « matérialisme dialectique ». La matière elle-même, pour le marxisme, est habitée et activée par un mouvement logique, un mouvement dialectique. En d'autres mots, dans l'idéalisme hégélien on a des *êtres de raison* — ceux dont s'occupent le logicien ou le dialecticien — hantés par la réalité, par

exemple — pris au hasard — de généralisation inductive est la liaison qu'il établit entre le monde romain et la notion du droit. Un autre — plus original — est sa manière de caractériser l'Empereur romain (*Herr der Welt*).

la connaissance expérimentale introduite de force en eux ; tandis que dans le marxisme on a la réalité ou la matière ¹ hantée par des *êtres de raison*.

La matière en auto-mouvement de Marx et de Engels, et leur matérialisme historique, ne sont que des sous-produits de la dialectique hégélienne mise sur ses pieds (comme disait Engels) alors qu'auparavant elle se tenait sur la tête. C'est exactement la même dialectique, mais avec maintenant, grâce à Marx, les pieds sur le sol et non plus en l'air. Et la philosophie marxiste de l'histoire n'est pas autre chose que la philosophie même de l'histoire de Hegel devenue athée (au lieu d'être panthéiste et anthropo-théiste) et qui voit l'histoire avancer vers la divinisation de l'homme grâce au mouvement dialectique de la matière.

7. Concluons ces remarques sur Hegel par quelques mots sur la liberté humaine dans l'histoire. Par rapport aux entités supra-individuelles engendrées par le mouvement de l'Idée Hegel a entièrement relativisé la personne individuelle. La personne humaine est pour lui une vague qui passe sur l'océan de l'histoire, et qui imagine qu'elle pousse le flot alors qu'elle est portée par lui. Et toute la grandeur des grandes figures de l'histoire est d'être entrées dans les exigences du temps, d'avoir perçu ce que le temps avait rendu mûr pour le développer. Dans le *Roi Lear*, Edgar dit : « Le tout est d'être *mûr*. » Il en est ainsi pour Hegel — *ripeness is all*. Le grand homme, dans l'histoire humaine, ne fait que saisir ou deviner plus ou moins obscurément ce qui est mûr pour le développement, et il travaille alors à faire passer dans l'existence le fruit déjà préparé par l'histoire. Hegel explique ainsi, et d'une manière très pénétrante, comment le génie de l'histoire — la ruse de la Raison — utilise les intérêts et les passions, même les plus égoïstes, des grands hommes de l'histoire : ils sont en réalité les marionnettes du *Weltgeist*, de l'Esprit du monde. Et jamais Hegel ne parle de leur conscience, du rôle joué par leur raison, par leur liberté, par ce qui est le plus authentiquement humain et rationnel en eux.

Pour mettre les choses dans une lumière plus générale, disons que Hegel méconnaît la liberté humaine dans la mesure même où il ne voit pas que le *mode* suivant lequel se produit un changement historique nécessaire en lui-même dépend de cette liberté. Etant donnés une certaine période, ou un certain âge de l'histoire humaine, certains changements

¹ Les théoriciens du marxisme confondent ces deux notions. Quand ils parlent de matérialisme, ils pensent souvent au réalisme, et quand ils parlent de réalisme ils pensent souvent au matérialisme.

sont nécessaires en eux-mêmes, eu égard aux besoins accumulés auxquels ils répondent. Mais ce n'est pas en raison d'une dialectique divine, de la dialectique de Hegel, qu'il en est ainsi. C'est bien plutôt parce que, étant données la structure et les circonstances de l'histoire humaine, certaines choses deviennent impossibles — l'être humain ne peut pas vivre plus longtemps dans telles ou telles conditions ; un changement doit se produire dans une direction donnée. Il y a certains changements dans l'histoire humaine qui sont nécessaires. Mais dire cela ne suffit pas, car la *manière* ou le *mode* dont ces changements se produisent n'est *pas* nécessaire : ce mode dépend de la volonté et de la liberté humaines. Autrement dit, le changement nécessaire en question peut s'accomplir d'une façon ou d'une autre, selon des voies toutes différentes quant à leur signification spirituelle ou rationnelle. Prenons, par exemple, les implications du progrès scientifique, industriel et technologique. Il est évident que le passage de l'humanité sous un régime technologique est une chose nécessaire ; il ne peut pas être évité. Mais dans quel esprit, en quelle manière, selon quel mode ? En telle façon que l'homme passe au service de la machine et de la technique, ou en telle façon que la technique et la machine deviennent des instruments de la liberté humaine ? Le même changement peut se produire d'une manière asservissante et avilissante, ou d'une manière authentiquement rationnelle et libératrice. Et cela ne dépend d'aucune nécessité historique, mais de la voie suivant laquelle intervient l'homme, surtout les grands hommes, les grandes figures de l'histoire ¹.

Hegel a méconnu la réalité de cet impact de la libre initiative humaine sur l'histoire humaine. On peut dire la même chose de Marx, bien qu'il ait fait plus grand que ne le faisait Hegel le rôle de la volonté de l'homme, spécialement de la volonté collective et des énergies collectives. Marx insiste sur le fait que les hommes font leur propre histoire, mais qu'ils ne la font pas librement, dans des conditions de leur choix ; ils la font dans des conditions héritées du passé et imposées par lui. Une telle formule peut

¹ Pierre Vendryès a bien mis en lumière cette notion fondamentale qu'il y a dans l'histoire humaine des courants nécessaires et qu'en même temps il n'y a pas d'inévitabilité : « Jamais les engrenages de l'histoire n'ont un caractère fatal. Les cycles n'ont pas une évolution déterminée. Chacun d'eux peut se trouver ouvert ou fermé... Tout en étant entraînés par elle, les hommes font leur histoire. Entre les événements, il reste toujours quelque intervalle libre dans lequel la volonté humaine puisse développer ses propres chances. » *De la probabilité en histoire*, Paris, éd. Albin Michel, 1952, p. 299. Voir aussi deux importantes études : Isaiah BERLIN, *Historical inevitability*, Londres et New York, Oxford University Press, 1954 ; et Pieter GEYL, *Debats with historians*, Groningen, Hollande, J. B. Wolters, 1955.

avoir deux sens — un sens marxiste ou un sens chrétien. Pour Marx, elle signifie que la liberté de l'homme n'est que la spontanéité d'une énergie vitale, qui, en prenant conscience du mouvement de l'histoire, devient une force des plus efficaces et des plus profondes dans l'histoire. Le penseur révolutionnaire est ainsi comme un prophète et un titan de l'histoire, en tant qu'il révèle l'histoire à elle-même, découvre le sens préfixé de son mouvement (ce qui était mûr pour le développement), et dirige dans ce sens l'effort des volontés humaines. Mais il n'y a pas d'exercice du libre choix de l'homme, ni de capacité pour l'homme de modifier et orienter le mouvement de l'histoire pour une part qui peut apparaître très restreinte en comparaison de l'ensemble de l'histoire, mais qui est cruciale par rapport au destin des personnes humaines elles-mêmes et des générations à venir.

Pour un thomiste, au contraire, cette même formule — l'homme fait l'histoire et l'histoire fait l'homme — signifie que l'histoire a une direction déterminée quant à certains caractères fondamentaux, par l'immense masse dynamique du passé qui la pousse en avant, mais encore indéterminée quant aux orientations spécifiques et quant à l'esprit ou la manière dont un changement, nécessaire à d'autres égards, sera porté à l'existence. L'homme est doué d'une liberté par laquelle, en tant que personne, il peut plus ou moins difficilement mais réellement, triompher de la nécessité dans son cœur. Sans pouvoir pour cela plier arbitrairement l'histoire à son gré et à sa fantaisie, l'homme peut faire surgir dans l'histoire des courants nouveaux qui se composent avec les courants, les forces et les conditions préexistantes, pour achever de déterminer l'orientation spécifique, laquelle n'est pas fixée d'avance par l'évolution, d'une période donnée de l'histoire. Si, de fait, la liberté humaine joue dans l'histoire du monde un rôle qui paraît d'autant plus grand que le niveau d'activité considéré est plus spirituel, et d'autant plus restreint que le niveau d'activité considéré est plus temporel, c'est parce que l'homme, pris collectivement, vit peu de la vie proprement humaine de la raison et de la liberté. Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'il soit « soumis aux astres » dans une très large mesure. Il peut cependant leur échapper même dans sa vie temporelle collective. Et à considérer les choses sur une étendue de siècles suffisamment longue, il apparaît qu'une des tendances les plus profondes de l'histoire humaine est précisément d'échapper de plus en plus au *fatum*. Mais ici encore, nous rencontrons la loi du double mouvement antagoniste, de montée et de descente à la fois. Ainsi le développement de nos techniques matérielles semble d'une part faire peser plus lourdement sur l'homme le

destin historique ; et d'autre part, le même développement offre à l'homme des moyens imprévus de libération et d'émancipation. En fin de compte, il dépend de la volonté libre et du libre choix de l'homme de décider lequel de ces deux aspects sera prédominant.

III. FAUSSE ET AUTHENTIQUE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

8. Le système hégélien est la plus brillante, séduisante et puissante forme de fausse philosophie de l'histoire, mais il est loin d'en être la seule forme.

Les bons historiens — parce qu'ils ont l'expérience personnelle des contingences, complexités et incertitudes du travail historique — disons plus, de l'élément de relative non-intelligibilité impliqué dans l'histoire — éprouvent une défiance naturelle envers la philosophie de l'histoire. Cette défiance naturelle se change en une aversion trop justifiée quand ils se trouvent en présence des fausses philosophies de l'histoire que nous avons héritées du XIX^e siècle.

Qu'est-ce qui les fâche et les indispose en pareil cas ? Ils sont irrités par le dogmatisme intolérable de philosophies qui prétendent être des disciplines rationnelles et qui avec cela déclarent, avec Hegel, sauver la religion en faisant d'elle la chrysalide mythique de leur « savoir absolu » ; ou, avec Marx, liquider la religion au nom de la bonne nouvelle de l'athéisme ; ou, avec Auguste Comte, édifier une nouvelle et définitive religion, la religion de l'Humanité — bref qui s'offrent à l'humanité comme les messagères de quelque révélation messianique, et se servent de l'histoire comme d'un instrument pour valider leurs vaines revendications.

Plus précisément, les historiens (par exemple Henri Marrou dans son livre mentionné plus haut) reprochent à la philosophie de l'histoire quatre péchés capitaux : premièrement, une manière presque inévitablement simpliste, arbitraire et gratuite de choisir ses matériaux, dont elle prend pour accordée la valeur historique pour les besoins de la cause ; deuxièmement, son ambition illusoire de donner une explication *a priori* du cours de l'histoire humaine ; troisièmement, son ambition illusoire de donner une explication *exhaustive* de la signification de l'histoire humaine ; et quatrièmement son ambition illusoire de donner une explication soi-disant *scientifique* de l'histoire, le mot « scientifique » étant pris ici dans ce sens tout particulier (qu'on peut faire remonter aux sciences de la nature) qu'avec une telle explication notre pensée jouit d'une sorte de maîtrise intellectuelle exercée sur le sujet.

Et cependant les historiens dont nous parlons ne peuvent s'empêcher de l'avouer ; une fois posé le problème : « Faut-il reconnaître une valeur, une fécondité, un sens à ce pèlerinage, tour à tour triomphal et douloureux, de l'humanité à travers la durée de son histoire ? ¹ », ce problème ne peut plus être éludé.

A quoi tendent toutes les observations que nous venons de faire ? Elles nous montrent que l'historien ne peut pas ne pas être sensible à l'appel de la philosophie de l'histoire, et qu'il pense en même temps qu'il doit résister à cet appel, étant donné les formes aberrantes sous lesquelles, en règle générale, la philosophie de l'histoire s'offre à ses regards. Ce qu'il a en aversion, en réalité, ce n'est pas une authentique philosophie de l'histoire, mais le *gnosticisme de l'histoire* — ce gnosticisme de l'histoire qui a été porté par Hegel aux suprêmes hauteurs métaphysiques, mais qu'on peut rencontrer aussi, à un tout autre niveau, dans un système aussi complètement fasciné par les sciences positives et aussi décidément antimétaphysique que le système de Comte.

9. La fausse philosophie de l'histoire est un gnosticisme de l'histoire au sens le plus général du mot, et en tant qu'elle se caractérise par les quatre « péchés capitaux » que nous avons mentionnés, il y a un instant.

Au contraire, une authentique philosophie de l'histoire ne vise pas à démonter les rouages et les engrenages de l'histoire humaine pour voir comment elle fonctionne et pour la maîtriser intellectuellement. L'histoire, pour elle, n'est pas un problème à résoudre, mais un mystère à contempler : un mystère qui est, en un sens, supra-intelligible (pour autant qu'il dépend des desseins de Dieu), et, en un sens, infra-intelligible (pour autant qu'il implique la matière et la contingence, et dépend du *néantement* injecté dans les choses par l'homme quand il fait le mal). La question, par conséquent, est seulement de percevoir, dans cette inexhaustible réalité, certains aspects intelligibles, qui resteront toujours partiels et, en quelque façon, disjoints. La théologie *n'explique* pas la Trinité divine. Analogiquement, la philosophie de l'histoire *n'explique* pas l'histoire. Et ainsi toute tentation de céder au premier « péché capital » mentionné plus haut est réduite pour elle au minimum ; et elle est immunisée contre les trois autres, pour la simple raison qu'une authentique philosophie de l'histoire ne rêve pas d'être une explication de l'histoire. Et là où il n'y a pas d'explication, il

¹ Henri MARROU, *op. cit.*, p. 16.

ne peut y avoir ni explication *a priori*, ni explication exhaustive, ni explication « scientifique ».

Affirmons donc comme notre premier principe : l'histoire ne peut être ni rationnellement *expliquée*¹, ni *reconstruite* selon des lois nécessitantes².

Mais l'histoire peut être *caractérisée, interprétée ou déchiffrée dans une certaine mesure et quant à certains aspects généraux* — pour autant que nous réussissons à découvrir en elle des sens ou directions intelligibles, et des lois qui éclairent les événements, sans les nécessiter.

10. J'ai insisté, dans un autre livre³, sur cette vérité fondamentale que les lois de la nature sont nécessaires, mais que le cours des événements de la nature est contingent. La nécessité propre aux *lois* ne rend pas les *événements* nécessaires, car la loi se réfère, d'une manière ou d'une autre, aux essences universelles dégagées des choses par abstraction, tandis que les événements se situent dans la réalité existentielle, concrète, individuelle, qui est ouverte à l'interférence mutuelle de lignes causales indépendantes, et qui est faite de nature et d'aventure.

Si cela est vrai dans le domaine de la nature, c'est encore plus vrai dans le domaine de l'histoire : car dans le cours des événements de la nature, nous n'avons affaire qu'à la contingence, tandis que dans le cours des événements de l'histoire nous avons affaire aussi au libre arbitre de l'homme. Les observations que j'ai proposées sur la liberté humaine et l'histoire présupposaient une certaine métaphysique, qui tient le problème du libre arbitre pour un problème central, demandant à être scruté à fond, et qui voit dans l'existence du libre arbitre une caractéristique essentielle de l'homme. Mais la philosophie de l'histoire de Hegel, ou de Marx, ou de Comte (sans parler de leur persistance à confondre « lois nécessaires » et « lois nécessitantes »), présuppose une certaine métaphysique ou une certaine antimétaphysique qui rêve de transcender l'alternative : liberté ou déterminisme, et qui, par suite, méconnaît en pratique la réalité du libre arbitre en l'homme. D'où la gaucherie et le curieux embarras avec lesquels, alors qu'ils dépeignent — expliquent ou reconstruisent — l'histoire humaine comme un auto-développement résultant, en chacune de ses phases, des exigences inflexibles de lois nécessitantes, soit dialectiques soit phéno-

¹ Ceci contre toutes les philosophies de l'histoire du type hégélien ou dialectique.

² Ceci contre toutes les philosophies de l'histoire du type comtien ou soi-disant « scientifique ».

³ *Les Degrés du Savoir*, chap. 2.

ménales, ils essaient en même temps de faire place à la « liberté humaine » (le mot étant pris là d'une façon ambiguë), à l'initiative humaine et aux énergies humaines dans la formation des événements. Auguste Comte a eu, à la fin, le mérite d'avouer franchement cette contradiction, en se faisant gloire de son concept bâtard de *fatalité modifiable*.

Reconnaissons ici qu'aucune philosophie de l'histoire ne peut être authentique si la philosophie générale qu'elle présuppose, et dont elle fait partie, ne reconnaît pas l'existence du libre arbitre (ainsi que des autres propriétés de la personne humaine) et l'existence de Dieu : la conséquence de ces deux vérités étant que l'histoire humaine implique une double sorte de contingence, d'un côté par rapport à la liberté transcendante de Dieu, et d'un autre côté par rapport au libre arbitre humain, comme aux accidents et aux vicissitudes de la nature.

Si nous ne croyons pas à l'existence du libre arbitre humain, nous ne pouvons pas comprendre que l'homme puisse exercer, ainsi que je l'ai dit plus haut, une influence décisive sur le mode ou l'orientation spécifique d'un changement historique nécessaire en lui-même (je veux dire en raison des besoins accumulés auxquels il répond). Et nous ne pouvons pas comprendre, non plus, que la nécessité historique en question se réfère seulement à une sorte de schème général qui reste d'ordinaire indéterminé et, pour ainsi dire, neutre à l'égard de ce qui importe le plus aux cœurs des hommes ; tandis que le mode, l'orientation spécifique, l'inspiration spécifique qui dépend de la liberté humaine et des choix qu'elle opère, concerne au contraire ce qui a, pour le bien ou le mal, l'impact le plus direct sur les personnes humaines et les sociétés humaines.

Et si l'on ne croit pas à l'existence de Dieu, on ne pourra pas, naturellement, regarder l'histoire comme gouvernée par lui d'en haut, et comme continuellement modelée et remodelée par ses desseins éternels qui tirent parti du mal par lequel la liberté de la créature gâte l'histoire humaine, et font servir les pertes à de plus grands gains. Mais alors, si l'on ne tient pas l'histoire pour une « histoire racontée par un idiot », et qu'on essaie d'élaborer une philosophie de l'histoire, on transférera à l'histoire, dans l'effort qu'on fera pour la rendre rationnelle, la rationalité même qui a cessé d'appartenir aux desseins divins transcendants ; en d'autres termes, on transformera ces desseins jadis divins soit en les desseins internes et les exigences dialectiques de l'histoire elle-même, soit en les lois « scientifiques » qui façonnent son développement avec une absolue nécessité. C'est le malheur de la philosophie de l'histoire d'avoir eu sa publicité faite

dans le monde moderne par des philosophes qui étaient soit le plus grandiose des falsificateurs en choses divines, soit des athées complets. Ils ne pouvaient mettre au jour qu'une philosophie de l'histoire apocryphe.

11. Concluons cette section par quelques mots sur la structure du temps.

Le sujet de la philosophie de l'histoire est le déroulement du temps, la succession même du temps. Nous voilà en face non seulement de la singularité des événements particuliers, mais de la singularité du cours entier des événements. C'est une histoire qui ne se répète jamais ; elle est absolument unique. Et l'objet formel de la philosophie de l'histoire est le sens intelligible, pour autant qu'il peut être perçu, du déroulement ou de l'évolution en question.

Je voudrais maintenant noter simplement que le temps, le temps de l'histoire humaine, a une structure interne. Le temps n'est pas une poubelle où l'homme pratique piquerait comme un chiffonnier des occasions plus ou moins profitables. Le temps a un sens et une direction. L'histoire humaine est faite de périodes dont chacune possède une structure intelligible particulière, et par conséquent des exigences fondamentales particulières. Ces périodes sont ce que j'ai proposé d'appeler les divers climats historiques, ou les diverses constellations historiques de l'histoire humaine. Elles expriment des structures intelligibles données, relatives à la fois aux dominantes sociales, politiques et juridiques et aux dominantes morales ou idéologiques qui caractérisent la vie temporelle de la communauté humaine. Les lois typologiques que j'ai signalées dans ma Note liminaire ont affaire à ces divers climats historiques. Je les considérerai au Chapitre III.

A la question de la structure du temps, que je viens de toucher, se rattache étroitement la question de son irréversibilité (ou de son caractère non cyclique, mais « linéaire » ou « vectoriel »). Dans cette perspective, je voudrais signaler quelques observations importantes faites par Mircea Eliade. Dans son livre *Le mythe de l'éternel retour*¹, il souligne le fait que l'acceptation du temps — et de l'histoire —, loin d'être toute naturelle à l'homme, est pour lui une conquête difficile et qu'il paie chèrement. L'homme est naturellement terrifié par l'irréversibilité de sa propre durée et la nouveauté même d'événements imprévisibles. Il refuse de les affronter. D'où la négation du temps dans les civilisations archaïques. Elles se défendent

¹ Paris, Gallimard, 1949.

elles-mêmes contre la cruelle réalité de l'histoire soit en construisant des archétypes mythiques, soit en supposant l'abolissement et la régénération périodiques du temps et la récurrence périodique des mêmes cycles. Comme je l'ai dit au commencement de ce chapitre, l'acceptation du temps et de l'histoire a été une conquête du christianisme et des temps modernes. Mais cette acceptation même serait de nature à jeter l'homme au désespoir s'il ne pouvait pas déchiffrer quelque signification transhistorique en la terrible avance du temps dans la nuit de l'inconnu, bondée de perpétuellement nouveaux périls.

IV. PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE ET PHILOSOPHIE MORALE ADÉQUATEMENT PRISE

12. Disons-le une fois de plus, la philosophie de l'histoire n'est pas une partie de la métaphysique, comme l'a cru Hegel. Elle appartient à la philosophie morale, car elle a affaire aux actes humains considérés dans l'évolution de l'humanité. Et ici il nous faut ou accepter ou rejeter les données de la révélation judéo-chrétienne. Si nous les acceptons, nous aurons à distinguer entre deux ordres — l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce ; et entre deux domaines existentiels, distincts mais non séparés — le monde d'une part, et d'autre part l'Eglise, le royaume de Dieu à l'état pérégrinal et crucifié. En conséquence nous aurons à distinguer entre une théologie de l'histoire et une philosophie de l'histoire. Il y a une théologie de l'histoire¹, qui est centrée sur le royaume de Dieu et l'histoire du salut et qui considère à la fois le développement du monde et le développement de l'Eglise, mais du point de vue du développement de l'Eglise. Et il y a une philosophie de l'histoire, qui est centrée sur le monde et l'histoire de la civilisation, et qui considère à la fois le développement de l'Eglise et le développement du monde, mais du point de vue du développement du monde. En d'autres mots, la théologie de l'histoire est centrée sur le mystère de l'Eglise, tout en considérant ses relations avec le monde ; tandis que la philosophie de l'histoire est centrée sur le mystère du monde, tout en considérant ses relations avec l'Eglise, avec le royaume de Dieu à l'état de pèlerinage.

Si cela est vrai, cela signifie que la philosophie de l'histoire appartient à la philosophie morale adéquatement prise, c'est-à-dire à la philosophie

¹ Cf. Charles JOURNET, *Introduction à la théologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

morale complétée par les données que le philosophe emprunte à la théologie, et qui concernent la condition existentielle de cet être humain même dont les actes et la conduite sont l'objet de la philosophie morale. Le philosophe moral doit tenir compte de toutes les données (même si elles dépendent d'une certaine sorte de savoir supra-rationnel) qui contribuent à nous faire authentiquement connaître l'homme *réel*, et la condition existentielle de l'homme¹. Une philosophie morale et une philosophie de l'histoire conçues dans la perspective du judaïsme ou de l'Islam, ou de l'Hindouisme, ne seront pas sans erreur — elles seront, cependant, sûres d'être moins fondamentalement déficientes qu'une philosophie morale ou une philosophie de l'histoire soi-disant purement rationnelle et philosophique. L'intégrité de la perspective concrète, dans laquelle de telles disciplines perçoivent les choses humaines, dépend de la valeur de vérité de la tradition religieuse à laquelle elles se rattachent. En conséquence, si nous croyons, comme c'est le cas pour l'auteur de cette étude, que la perspective complètement vraie est la perspective chrétienne, nous dirons que la sagesse de l'histoire — ce que Berdiaev appelait « historiosophie » — est l'affaire de la théologie chrétienne, mais qu'elle est aussi l'affaire de la philosophie morale chrétienne.

Il convient d'ajouter que la philosophie morale chrétienne est mieux préparée que la théologie à sentir l'importance propre du temps et de l'ordre temporel. Elle est mieux préparée à voir qu'ils ont leurs propres finalités et leurs propres valeurs créées, lesquelles sont cependant des moyens par rapport à l'éternité. La philosophie chrétienne envisage la direction de l'histoire humaine, non seulement en référence à l'œuvre du salut éternel, sur laquelle l'histoire a une incidence, mais encore et premièrement en référence à l'œuvre même accomplie dans l'histoire humaine, qui est de soi terrestre et immanente au temps.

Mais que dire du pur philosophe — du philosophe qui ne reconnaît que la lumière de la raison naturelle, et qui refuse toute donnée venant de

¹ Voir mes livres *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, et *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935. Selon moi, cet usage ou considération des données de la théologie doit prendre place en philosophie morale parce que la philosophie morale a affaire à un objet pratique, la conduite de l'homme. C'est pourquoi elle a besoin de connaître la condition existentielle de l'homme dans son intégrité ; elle a besoin de connaître non seulement la nature humaine, mais encore le péché originel, la grâce, etc. Mais quand il est question de la philosophie spéculative, de la métaphysique par exemple, une telle dépendance des données de la théologie n'est pas nécessaire, car ici nous avons à considérer le seul contenu naturel de la réalité. C'est une autre question de savoir si la philosophie spéculative est guidée, en général, par la foi, protégée par les vérités de la foi. Dans son propre domaine, elle n'a rien à emprunter à la théologie.

la théologie au sujet de la condition existentielle de l'homme ? En ses mains la philosophie de l'histoire ne peut éviter, ou bien de manquer à ce qu'on attend d'elle, ou bien de risquer la mystification, car pour atteindre à un certain niveau de réelle profondeur et pénétration, elle requiert nécessairement des données prophétiques. Et où le pur philosophe trouverait-il d'authentiques données prophétiques ? Il me semble que la philosophie de l'histoire est un exemple éminent de la nécessité où est le philosophe, pour édifier une vraie philosophie de l'homme et une philosophie morale intégralement valable, d'éclairer le savoir d'ordre naturel par la lumière d'un savoir plus élevé, reçu de la théologie et de la révélation, ce qui n'empêche pas le philosophe de suivre la méthode propre à la philosophie et d'avancer, si je puis dire, à pas de philosophie, non de théologie.

En confirmation de ces vues, qu'on me permette de me référer à deux livres écrits par des auteurs distingués dont les perspectives sont plus ou moins différentes des miennes (fort différentes dans le second cas), et des vues desquels la concordance avec mes propres conclusions est pour moi du plus haut intérêt.

Je pense tout d'abord au livre de Joseph Pieper, *La fin des temps, méditation sur la philosophie de l'histoire*¹. A mon avis, Pieper fait dépendre trop étroitement l'*opus philosophicum* tout entier de la théologie. Mais, et c'est ce qui importe pour moi, il insiste sur le fait qu'aucune philosophie de l'histoire n'est possible sans l'éclairage de la théologie, car, comme il le dit, la question essentielle pour la philosophie qui contemple l'histoire est : quelle est la fin de l'histoire ? « Question qui se rapporte au salut et à la perdition de l'homme... »

En second lieu, je pense au livre déjà mentionné de Mircea Eliade, spécialement au chapitre : « La terreur de l'histoire ». C'est la pensée d'Eliade que « l'horizon des archétypes et de la répétition ne peut être dépassé impunément que si l'on adhère à une philosophie de la liberté qui n'exclut pas Dieu. C'est d'ailleurs ce qui s'est vérifié lorsque l'horizon des archétypes et de la répétition a été pour la première fois dépassé par le judéo-christianisme qui a introduit dans l'expérience religieuse une nouvelle catégorie : la foi² ». Et il ajoute que la foi, au sens où il emploie ce mot — la foi qui meut les montagnes — impliquant pour l'homme la plus haute liberté concevable, la liberté d'intervenir dans les destinées mêmes de l'univers, constitue « une nouvelle formule de collaboration de l'homme à la création, la première, mais aussi la seule, qui ait été donnée depuis le dépassement de l'horizon traditionnel des archétypes et de la

répétition. Seule une pareille liberté (en dehors de sa valeur sotériologique, et donc religieuse au sens strict) est capable de défendre l'homme moderne contre la terreur de l'histoire : à savoir une liberté qui prend sa source et trouve sa garantie et son appui en Dieu ³ ». En d'autres termes, le christianisme est la perspective vitale propre à « l'homme *moderne* », à « l'homme *historique* », qui « a découvert simultanément la liberté personnelle et le temps continu (au lieu du temps cyclique) ». Et il peut seul nous donner « la *certitude* que les tragédies historiques ont une signification trans-historique, même si cette signification n'est pas toujours transparente pour l'actuelle condition humaine ».

Il ressort de ces considérations que le climat convenable au développement d'une authentique philosophie de l'histoire est le climat intellectuel de la tradition judéo-chrétienne.

JACQUES MARITAIN

¹ Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

² *Op. cit.*, pp. 236-237.

³ *Ibid.*, pp. 238-239.

Poèmes

L'enfance l'ardente enfance
Lointaine comme un cœur d'étoile
Sur un chemin montant
M'est apparue sur un chemin
Bordé de blanc

Comment l'aurais-je reconnue
Celle que je n'ai jamais vue
Que détournée
Et qui me cachait son visage
Bordé de blanc

Et comment l'aurais-je entendue
Celle qui depuis si longtemps
Pose derrière moi pose devant
Son léger pied
Bordé de blanc

Comment si ce n'est à ce chant
Correspondant
A l'espace laissé sur la page
Et que je reconnus
Bordé de blanc

II

Ce n'est rien d'être ici
D'avoir les mains remplies
De beaux visages
O chères choses ô jardin sage
Ce n'est rien
Bientôt le jour baissera
Sur le coteau fleuri
J'avais un village
En plein midi
Un cœur en cage
Qui chantait ses cris
La lune ne viendra pas cette nuit
La lune et les étoiles
A sang royal
Mais la mer partout me recouvrira
Auguste familière
Comme un grand désir de toujours
Amer et doux
Comme un ciel qui vient à l'envers
Et tout à coup
Se retourne sur toute
Une éternité de lumière

III

Nous cueillerons les enfants sauvages
Engrappés dans le ciel
Et qui tournent
Sur un manège un manège en folie
Un tour
Les beaux cheveux horizontaux
Deux tours
La tendresse infinie du menton
Trois tours
La rouge fleur de l'œil
Et c'est ainsi que tu garderas mon visage
Plus tard quand je serai éteinte
Pour toujours quand je serai
Sous la mer
Cette bouche de coquillage
Qui ne finit pas de chanter

IV

Celui qui m'a blessée au cœur
Sait-il que je meurs
De mort lente et cruelle
Sait-il dans quelle
Terre blanche et lointaine
Dans quelle triste plaine
S'en vont mes pas s'en vont
Mes pauvres saisons
Sait-il que les oiseaux sauvages
Sont mon partage
Et que je leur ressemble
Comme une sœur
Et que je tremble
De même peur
Sait-il l'interminable nuit
De ce pays
Et que je meurs
D'avoir été blessée au cœur

V

Vous dirai-je l'amour
Au milieu de moi
O mes amis mes frères
Et que je vous dois
Ce visage de terre
Fait pour l'échange et le partage
Et ces yeux suspendus
Entre deux mondes et ce passage
Encore d'oiseaux éperdus
Et que je prends sur moi
Ces grands espaces d'âme
Où le jour se lève à l'étroit
Et ces ports que le vent condamne
O mes amis mes frères
Que ferais-je d'un cœur
Pour moi seule et de cette douceur
Comme une rivière
Qui vient vers vous de si loin
Que ferais-je de tout le soleil
Sur mon chemin
Quand nous sommes si pauvres si pareils

VI

Mes doux
mes pauvres gens errant
partout
dans ce temps présent

La voix qui crie
à contre-courant
c'est pour vous

Les mains qui prient
Jusqu'au jour levant
c'est pour vous

Le cœur qui mendie
l'amour le plus grand
c'est pour vous

Les bras qui supplient
que s'éteigne le sang
c'est pour vous

Mes doux
mes pauvres gens errant
vers où
dans ce temps déchirant

ANNE PERRIER

De l'amour de soi à l'amour de Dieu¹

Tout le monde sait, depuis La Rochefoucauld, que « les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer », et que ce que nous appelons amour n'est qu'une recherche déguisée de son propre bonheur par le moyen de l'autre.

Comme ce pessimisme radical pourtant paraît facile et simpliste à qui considère avec attention la complexe réalité du cœur humain ! Non seulement il oblige à nier et humilier les authentiques générosités que l'histoire et l'observation journalière nous obligent à reconnaître, mais il ne rend pas compte de cela même qui lui sert de prétexte, les recherches de soi qui se dissimulent sous les apparences du don : car d'où viendrait le besoin de cette dissimulation, destinée le plus souvent à tromper d'abord celui-là même qui disimule, sinon du sentiment universellement répandu et s'imposant à la conscience de chacun, que la noblesse de l'homme est d'aimer, et que l'amour est don ? Encore faudrait-il expliquer que l'homme s'obstine, au travers des misères de son égoïsme, à juger de la sorte et à faire au moins semblant de se comporter en conséquence.

En réalité, sur le plan de l'expérience spirituelle, le besoin de donner et de se donner apparaît aussi spontané et aussi incoercible que celui d'acquiescer et de profiter. Il n'est pas d'homme si égoïste, si cupide, si brutal, qui ne ménage dans son cœur aride un coin de douceur réservé à une pure tendresse pour quelques êtres chers, un seul parfois, pour lequel au moins il s'oublie et en s'oubliant se rachète à ses propres yeux. Et cela veut dire sans doute que l'homme est meilleur à la fois et pire qu'il ne s'estime. Mais cela veut dire aussi que l'amour comporte en sa nature même une sortie de soi et un mouvement vers l'autre, qu'il faut expliquer, mais qu'on ne saurait nier, sans faire violence aux constatations les plus sûres d'une vraie expérience humaine.

Cette explication n'est pas aisée. Car la même expérience humaine nous oblige à constater que l'amour le plus pur comporte nécessairement une référence à soi-même, — ne serait-ce que sous la forme du désir et du besoin d'être aimé en retour, sans parler de la très haute, mais pourtant

¹ Cet article est le texte de la leçon inaugurale prononcée le 6 décembre 1955, à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, par le R. P. J.-H. Nicolas, nouveau titulaire de la chaire de théologie dogmatique en cette Faculté.

personnelle, satisfaction que l'amour apporte à celui qui aime en l'élevant au dessus de lui-même, en lui donnant de vivre vraiment et intensément. Ainsi peut-on, comme la petite Natacha de Tolstoï, être amoureux de l'amour, mais d'un amour vraiment généreux, allant jusqu'à la folle perte de soi et de son bonheur pour l'être aimé. Entre ces deux aspects de l'amour, sortie de soi, référence à soi, don de soi et exaltation de soi, n'y a-t-il pas une contradiction vécue, et cette contradiction peut-elle être surmontée ?

Il n'appartient évidemment pas à la seule expérience de résoudre un tel problème, qui met en question la nature de l'amour, dont l'expérience constate seulement l'existence et les effets. Mais avant qu'elle nous éclaire, la philosophie, comme il se doit, commence par aggraver notre embarras. L'amour en effet, elle ne saurait y voir qu'une opération toute intime, qui s'accomplit dans le sujet même et l'enrichit d'une présence vitale de son objet. Et cet objet est le bien. Or, ceci est plus grave, la philosophie ne sait définir le bien que par le désir qu'il suscite : *Bonum est quod omnia appetunt*. Quelle place alors va-t-il rester pour un amour qui ne serait pas appropriation du bien, mais sa communication ? Et pourtant la même philosophie, sans craindre de s'opposer à elle-même, caractérise justement le bien par la propriété de se répandre, ce qui nous fait retrouver dans l'amour la générosité que l'expérience spirituelle y décelait : car si le bien est objet de l'amour et s'il est dans sa nature de se communiquer, il va entraîner l'amour vers les autres, dont il veut être aussi la richesse.

La théologie enfin ne peut demeurer indifférente à un tel débat. Elle nous enseigne en effet et nous prescrit un amour excellent, qui a nom charité, et qui consiste à aimer Dieu par-dessus toutes choses, par-dessus soi-même. Corrélativement, elle nous enseigne à reconnaître à la racine de tout péché l'amour de soi-même. Certes la charité est un don de Dieu, mais si l'homme était ainsi fait qu'en suivant la pente de sa nature il se préférerait à tout et même à Dieu, comment un tel don ne serait-il pas impossible, et comment en même temps ne serait-il pas indispensable ? Impossible, car il imposerait à l'homme une distorsion si profonde que son cœur et son âme en éclateraient, mais comment la créature pourrait-elle aimer Dieu avec un autre cœur, une autre âme que les siens ? L'amour est vie, ce n'est pas sur un cadavre spirituel que peut se greffer le don d'une vie supérieure. Que la charité élève l'homme infiniment au dessus de soi-même, c'est une vérité exaltante ; qu'elle le brise en lui imposant un mouvement qui serait à contre-courant du mouvement de sa nature, cela n'est pas possible, car il s'épuiserait en vain à le suivre et le terme d'un tel effort ne pourrait être à la limite que l'anéantissement de soi et le tarissement de tout amour, naturel ou surnaturel. Mais, d'autre part, ce don impossible serait indispensable, car si l'amour de soi est le péché même et qu'il est dans la nature de l'homme de s'aimer ainsi, l'homme est pécheur par constitution et Dieu doit se hâter de corriger son œuvre aussitôt qu'il l'a faite par l'octroi de la grâce.

Il ne saurait en être ainsi, nous en sommes bien sûrs. La nature, telle

du moins que Dieu l'a faite, est droite par elle-même ; la grâce ne la contredit pas, mais prolonge seulement au delà de toute prévision et de toute espérance un mouvement vital déjà inscrit en elle. C'est dire qu'il n'est pas contre nature, qu'il est au contraire dans la nature de l'homme d'aimer Dieu plus que soi-même ; que l'amour n'est pas repliement égoïste sur soi-même et sur ses intérêts individuels, mais sortie de soi, préférence d'un autre à soi-même jusqu'au sacrifice de soi.

Nous revenons ainsi à notre commencement : cet amour que nous expérimentons en nous-mêmes, égoïste en fait très souvent, mais pas toujours, généreux au moins en son intention profonde, et qui pourtant au sommet même de sa générosité demeure attentif au propre bien de celui qui aime, quel monstre est-il, ou comment expliquer que se concilient en lui ces deux intentions antinomiques, qui s'harmonisent si simplement dans la réalité vivante ?

Tel est le problème difficile, que j'ose aborder dans cette leçon inaugurale. C'est si l'on veut le problème de l'amour naturel de Dieu par-dessus toutes choses, ou celui de l'amour pur. Plus simplement c'est le vieux problème de l'amour.

I. L'APPÉTIT NATUREL

On aimerait partir pour étudier l'amour de ses formes les plus hautes, celles où il mérite le prix que nous y attachons. Ce ne serait pourtant pas une méthode féconde que de l'envisager d'abord en sa complexité la plus grande. S'il était permis à un thomiste de se réclamer de Descartes, je rappellerais pour justifier mon propos cette fameuse règle du « Discours de la méthode » : « Le troisième (précepte était) de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent pas naturellement les uns les autres. » Nous prendrons donc l'amour à son stade élémentaire, là où il nous apparaît sous la forme du désir, comme l'intime propension d'un être vers son perfectionnement.

L'Universalité de l'appétit naturel — Il nous faut convenir que sous cette forme il est universel et qu'il explique tout le mouvement du monde. Chaque être tend à se parfaire, et en vertu de cette tendance il agit. C'est le ressort secret de tout progrès, depuis le développement individuel jusqu'à l'évolution universelle.

Examinons donc ce désir, que la philosophie scolastique désigne d'un mot dont son équivalent français affaiblit le sens : *appetitus*. De prime abord on pourrait n'y voir que la simple adaptation d'un être à ses fonctions. Mais ceci suppose qu'on prenne les êtres, avec leurs actions et réactions réciproques, comme un donné premier qui ne pose aucune question, et dont il s'agit seulement de découvrir les lois, de façon à savoir comment se comporte ce monde que nous avons sous les yeux, de façon aussi à utiliser

pour les besoins de l'homme les forces qui le composent. Cette curiosité est légitime. Elle a donné lieu au magnifique essor des sciences expérimentales, dont les résultats aujourd'hui nous stupéfient. Mais ces résultats, si évidents et si impressionnants soient-ils, ne sauraient étouffer une autre curiosité de l'esprit en face du monde ; curiosité qui s'est éveillée dès que la raison de l'homme a pu enfin émerger du flot pressant des nécessités quotidiennes, et qui depuis, n'a cessé de stimuler les esprits, malgré toutes les déceptions et tous les échecs d'une entreprise dont on ne peut attendre ni des résultats tangibles, ni même une réussite incontestée dans son ordre : je veux parler de la curiosité métaphysique. Pourquoi y a-t-il des êtres, et qu'est-ce que : être ? Pourquoi les êtres agissent-ils, et qu'est-ce que : agir ?

Si nous nous attachons à la deuxième série de ces questions, nous devons reconnaître d'abord qu'agir c'est produire de l'être, c'est faire exister quelque chose de nouveau. Et cela suppose d'abord, en celui qui agit, un déploiement et une expansion de son être, en quoi consiste la causalité efficiente. Mais il reste à se demander quelle est la raison de cette expansion. Oui, pourquoi cet être ne demeure-t-il pas en lui-même, pourquoi ne s'en tient-il pas tout simplement à être ?

Ici apparaît donc cet appétit du mieux-être que nous envisagions tout à l'heure. Mais cette explication est-elle autre chose que la projection dans les choses d'un mécanisme purement psychologique, un anthropomorphisme, sans réelle valeur explicative ? Pourtant on ne saurait méconnaître la nécessité d'expliquer cette propension d'un être à agir et à agir dans un sens déterminé. C'est ne rien dire que de faire appel à sa seule structure physique. Il est bien clair en effet que s'il agit ce sera en vertu des forces qui sont en lui, mais pourquoi agit-il ? C'est au plus profond de son être qu'il faut trouver cette raison de son agir, et il nous apparaîtra alors que sa structure physique en dépend, bien loin de la suppléer.

Ecartons donc de cette notion d'appétit naturel toute saveur psychologique. Ne cherchons pas dans les choses je ne sais quelle connaissance et quel mystérieux instinct qui les feraient se décider à agir. Mais reconnaissons à chaque nature, plus profonde que les énergies par lesquelles elle se révèle à l'observation comme agissante, une orientation foncière vers ce qui sera le résultat de l'action, mais qui doit d'abord en être le but, déjà secrètement présent, en une sorte de préalable connivence ontologique de l'être qui va agir à lui qui l'attire. Pour mieux écarter sans doute l'interprétation psychologique de cette notion d'appétit naturel, saint Thomas aimait à prendre l'exemple de la flèche lancée par l'archer, et qui porte en elle, non comme un élément physique, mais comme une réalité intentionnelle, l'orientation vers la cible qui lui a été assignée. Il voulait signifier par là que tout mouvement est orienté, que cela est réel, quoique non physique, et que nous ne pouvons même pas concevoir un mouvement qui ne le soit pas. Comme l'action est mouvement, il voulait ainsi nous faire prendre conscience de l'évidence immédiate du principe de

finalité. Mais, pour nous ramener au problème réel de l'agir naturel, il présentait l'appétit naturel comme un poids de nature, et il citait ce mot étonnant d'Aristote : « si l'art de construire les vaisseaux était dans le bois, il agirait comme la nature », ce qui revient à dire que les vaisseaux pousseraient dans nos forêts, comme font les arbres.

Le bien objet de l'appétit. — Ainsi à la racine de toute action il y a ce « poids de nature » qu'est l'appétit naturel. Mais lui-même par quoi s'explique-t-il ? Apparemment encore, il s'explique par le but particulier qui oriente l'action, et ce but se présente d'abord comme le perfectionnement de l'agent dans la ligne propre de sa nature. Cette perfection particulière, quelle qu'elle soit, est toujours de l'être : l'être est attiré par l'être. Cependant la seule notion d'être ne suffit pas à exprimer cette attirance. Elle explique seulement qu'une chose est ce qu'elle est. Pour exprimer l'attirance de l'être, une autre notion est nécessaire, celle de bien. Le bien c'est l'être en tant qu'il attire.

Mais voici que cette notion de bien, dès que l'esprit la découvre, il se trouve porté dans une direction nouvelle. Car l'être, en même temps qu'il déclare ce que tous les êtres ont de commun sur le plan de la similitude formelle, précise ce que chacun a de propre sur le plan de l'existence, et par quoi il se sépare des autres. Le bien, lui, dit l'être encore, mais en tant que principe de communion des êtres sur le plan existentiel lui-même. Car le bien, tous le désirent, et tous y vont d'une marche convergente, comme si l'immense mouvement qui anime le monde tendait à retrouver l'unité de l'être compromise par l'éclatement de la création.

De cette distinction entre l'être et le bien, distinction de notions sans doute, mais sans laquelle nous ne pourrions avoir de l'être qu'une connaissance tronquée, les conséquences sont grandes. Si je considère en effet dans sa seule valeur d'être la perfection particulière que poursuit une chose par son action, je ne puis voir en elle qu'un résultat, et un résultat partiel ; je ne sors pas de l'explication par l'efficience. Si je veux comprendre comment elle est un but, et non plus au terme, mais au principe de l'action, il me faut la voir en sa valeur de bien, c'est-à-dire comme porteuse de l'attraction universelle de l'être. Mais l'être n'existe en son universalité qu'en Dieu. Il faut donc qu'à travers cette perfection particulière, ce soit le bien divin lui-même qui exerce son attrait. Bref, parce que la tendance naturelle de tout être vers son bien est en réalité le retour de l'être particulier et divisé vers l'universalité et l'unité de l'être, et parce que cette universalité et cette unité ne se trouvent qu'en Dieu, toute action a pour principe l'orientation, inscrite au plus profond de chaque nature, vers le bien absolu, qui est Dieu.

L'amour de Dieu par-dessus tout impliqué dans l'appétit naturel. — De là saint Thomas tire cette conséquence, au premier abord surprenante, mais si belle en sa hardiesse, tellement nouvelle aussi par rapport à ses contemporains et ses prédécesseurs, et qui s'impose à la réflexion : tout être aime

naturellement Dieu plus que tout, et plus que lui-même. Jusqu'ici en effet l'appétit nous est apparu sous forme de désir, parce qu'au premier abord il se révèle comme une tendance vers ce que l'on n'a pas encore. Mais, à considérer les choses plus profondément on s'aperçoit que la possession ou la non-possession d'une perfection ne change rien à la valeur qu'elle représente pour celui qui y est attaché. On découvre alors qu'au principe du désir il y a cet attachement même, et qu'il a pour premier objet la perfection fondamentale de chaque chose, sa nature, elle-même. Chaque chose est attachée à son être et elle ne désire rien qui ne soit accroissement, prolongement, complément de son être. Ainsi plus profondément que le désir, nous trouvons l'amour, qui est le simple attachement, l'adhésion au bien, et c'est en cela que consiste essentiellement l'appétit.

Mais si, limitée dans son être, la chose en chaque bien à quoi elle s'attache, adhère au bien universel qui n'est autre que Dieu, on ne peut éviter de conclure qu'au travers d'elle-même c'est Dieu finalement qu'elle aime. Au point où nous en sommes, celui de l'appétit purement naturel, il ne peut s'agir évidemment que d'un amour totalement inconscient et purement implicite. Il est prégnant dans l'attachement de chaque chose à son bien, qui est sa façon à elle, purement ontologique et nullement psychologique, de s'aimer elle-même. Il est réel pourtant, inscrit dans cet amour latent et en rendant raison, comme lui-même rend raison de tout le dynamisme de la chose considérée. Que survienne maintenant une nature capable de prendre conscience de ce qui se passe en elle, voici que pourra s'expliciter cet amour de Dieu et que naturellement il réclamera la première place, puisque déjà à l'état implicite il la tenait, orientant et animant l'appétit naturel qui sans lui serait inerte, comme cesserait l'attrait de tout bien créé si s'interrompait un instant l'attraction suprême du bien universel, le bien divin.

II. LES TROIS GRANDES FORMES DE L'APPÉTIT

Il est clair en effet que si l'appétit naturel est attaché à chaque nature, il s'élèvera avec les natures elles-mêmes dans l'échelle des êtres. Mais pour qu'en tant même qu'appétit il prenne à un moment donné de cette ascension une forme originale, il faudra que se rencontre là une manière nouvelle de tendre au bien.

L'appétit élicite. — Toutes les natures ont ceci de commun qu'elles ont une structure métaphysique, une forme, selon laquelle elles sont ce qu'elles sont, selon laquelle aussi est déterminée la ligne de leur perfectionnement. Toute forme est le principe d'une inclination, c'est-à-dire d'un amour, adhésion de chacun à son être en tant qu'il est sa richesse, tendance à tous les accroissements dont cet être qui le constitue est susceptible. Une manière originale de tendre au bien ne pourra donc provenir que d'une manière originale de posséder l'être, d'avoir une forme.

Telle est justement la connaissance. Le connaissant n'est pas seulement lui-même, par son être constitutif ; il est aussi ce qu'il connaît, par son

opération cognitive. Et voici aussitôt que s'amplifie le champ de son appétit. Car cette forme nouvelle qui l'habite, qui est devenue sienne, elle est aussi le principe d'un appétit : l'être à qui naturellement elle appartient, il y adhère, il tend à ses accroissements. Communiant à lui selon la forme, le connaissant peut épouser aussi l'appétit correspondant.

Mais de même que cette forme est en lui d'une manière nouvelle, de même est-ce d'une manière nouvelle qu'il va participer à l'appétit dont elle est le principe. Tout d'abord cette forme n'est pas pour lui constitutive, il la possède par une opération. De même l'amour qui en procédera ne sera pas un simple poids de nature, mais une opération ; d'où l'apparition chez l'être connaissant d'une faculté d'aimer, à laquelle on donne aussi le nom d'appétit, du nom de l'acte pour lequel elle est faite. En outre il faut remarquer que cette forme dans le connaissant se trouve dans un état désincarné, dépouillée de son existence et de ses conditions existentielles. Or, le bien c'est l'être en tant qu'il est une richesse, en tant qu'il attire : l'être n'enrichit et n'attire que selon l'existence réelle, ce n'est pas l'idée de pain qui nourrit c'est le pain. C'est ce que signifie le fameux adage scolastique : *bonum est in rebus*, le bien est dans les choses mêmes, dans ce qui existe. Aussi l'amour dont la forme possédée par la connaissance est le principe chez le connaissant se portera sur la chose même dans laquelle cette forme existe, non sur l'idée ou l'image qui la lui rend présente désexistentialisée. Mais alors intervient une autre différence avec l'appétit purement naturel : il est nécessaire en effet que chaque chose tienne à la forme par quoi elle existe et tende à ses enrichissements ; il n'est nullement nécessaire par contre que le connaissant tienne à la forme d'une chose autre que lui, et qui ne lui est présente que par la connaissance ; nous n'aimons évidemment pas tout ce que nous connaissons. Il ne suffit donc pas qu'une forme soit présente à la connaissance pour que l'amour correspondant s'ensuive ; encore faut-il que l'être où elle se réalise soit un bien pour le connaissant, c'est-à-dire qu'il se trouve dans la ligne de son perfectionnement naturel. Car le connaissant aussi est un être réel, il a une nature, et finalement c'est selon les exigences de cette nature qu'il aime ou n'aime pas. De la sorte, l'appétit élicite apparaît, non pas comme se surajoutant à l'appétit naturel, mais comme l'exprimant d'une façon originale. Il est la forme nouvelle que prend l'appétit naturel quand il se rencontre dans une nature capable de connaître.

Mais comment s'établira alors, entre le connaissant et le connu cette connivence intime selon laquelle l'un sera le bien de l'autre, objet pour lui d'amour ? C'est ici qu'apparaît, au principe de l'amour élicite, le jugement de bonté. Si en effet la pure connaissance ne suffit pas à provoquer l'amour, il reste que c'est de la connaissance que dépend essentiellement l'appétit élicite, puisqu'il s'origine à une forme rendue présente par la connaissance. Il faudra donc que celle-ci complète elle-même ce qui manque à cette présence pour que naisse l'amour, c'est-à-dire qu'elle découvre et exprime la valeur de bonté que représente pour le connaissant la chose connue. C'est le jugement de bonté. Qu'on ne craigne pas ici un abus de compé-

tence. Si par la connaissance les formes sont déséxistentialisées, cela ne signifie nullement que nous ne connaîtrions pas leur existence : la forme de l'autre est dans le connaissant comme la forme de l'autre, c'est-à-dire comme existant réellement dans l'autre. Le jugement par lequel se consume la connaissance rejoint l'existence, non, il est vrai, par union réelle à l'existant, mais par l'affirmation de son existence, réelle ou possible. Ainsi peut-il parfaitement porter sur la bonté de cette chose, c'est-à-dire sur une relation qu'elle soutient avec le connaissant sur le plan existentiel.

L'appétit spirituel. — Jusqu'ici nous avons parlé de la connaissance comme si elle était une. Il est temps de distinguer maintenant les deux grandes formes sous lesquelles elle se rencontre, car cette dissociation ne peut pas laisser indifférencié l'appétit élicite.

L'animal ne connaît que dans une image qui lui représente la forme extérieure des choses. C'est une connaissance du singulier, mais enveloppé dans les apparences qui le circonscrivent, non dans sa réalité profonde, dans sa manière unique d'être lui-même, et nous savons bien, nous qui aspirons à cette saisie de l'être incommunicable, qu'il ne faut pas la demander aux pures sensations. Ce n'est pas l'être même que les sens découvrent, mais son apparence, qui est aussi sa limitation. Aussi bien n'atteignent-ils pas davantage le bien comme tel, mais la simple et immédiate convenance d'un bien particulier à la nature du connaissant, le bien sensible. Certes c'est encore le bien en tant que tel, le bien universel, qui exerce son attrait au travers de ce bien particulier ; mais à l'égard de cet attrait, de ce prolongement lointain de son désir, l'animal est aussi aveugle, aussi inconscient, que la pierre. Si le privilège de la connaissance l'élève au-dessus de celle-ci dans l'ordre de l'appétit jusqu'à un amour élicite, s'étendant à un vaste champ d'objets désirables, il ne l'élève pas encore assez pour que chez lui l'amour de Dieu par-dessus tout s'explicite en quelque façon. Si l'animal aime Dieu, ce n'est pas dans un sens nouveau par rapport aux êtres dénués de connaissance.

Mais quand nous arrivons à l'intelligence, il n'en va plus de même. Car l'intelligence atteint l'être comme son objet, et chaque être particulier comme une réalisation de l'être. Atteignant l'être même elle atteint le bien aussi comme bien, qui est une propriété de l'être. Voici dès lors que s'inverse le rapport du bien particulier au bien universel : celui-ci n'est plus l'arrière-fond inconnu qui secrètement alimente le premier et le fait attirant : il est l'objet même premièrement atteint, le bien particulier n'apparaissant que dans son enveloppement. L'intelligence ne change rien aux choses, mais elle en découvre le secret. On conçoit que ce retournement, dont il nous reste à analyser les conséquences, va changer profondément le comportement de l'être spirituel à l'égard du bien divin : mais il importe grandement de se rendre compte que ce qui est changé ce n'est pas l'influence de ce bien divin sur l'appétit, qui dans tous les cas est primordiale, mais la conscience que l'être spirituel se trouve capable d'en prendre.

III. DE L'AMOUR DE SOI A L'AMOUR DE DIEU CHEZ L'ÊTRE SPIRITUEL

Bien universel et bien absolu. — Avant tout il importe de bien préciser la situation de l'être spirituel à l'égard du bien divin. Nous disions, et c'est bien vrai, que le bien universel ne se réalise qu'en Dieu. Mais l'être spirituel, l'homme surtout, qui est matériel par une part de sa nature, et dont la vie spirituelle se trouve grevée par les conditions que lui impose sa sensibilité, n'a pas de Dieu une vue immédiate. Le bien universel qui est l'objet de son amour, ce n'est donc pas formellement le bien divin. Il lui faut un raisonnement pour conclure à leur indentité — raisonnement tout spontané, et fondé sur l'aperception de la disproportion entre tout bien concret qui se présente à aimer et le bien en tant que tel que le volonté vise en lui, mais raisonnement quand même, qui médiatise l'attrait du bien divin et empêche qu'il ne s'impose de lui-même comme amabilité primordiale. A propos de l'appétit naturel nous avons déjà distingué l'objet immédiat qu'il vise et la fin dernière, le bien divin, dont l'attirance s'exerce obscurément à travers cet objet. Cela était nécessaire pour montrer, à la suite de saint Thomas, que tout être, du fait que naturellement il aime, naturellement aussi, quoique inconsciemment, aime Dieu plus que tout. Cette distinction ne s'abolit pas chez l'être spirituel du fait qu'il a pour objet le bien universel. Pour lui aussi il faut distinguer le bien propre, qui est sa perfection, et le bien divin. Il y a une différence pourtant, et de grand poids : l'être inférieur ne trouve sa perfection que dans un bien particulier, l'être spirituel trouve la sienne dans la saisie du bien universel lui-même, par la connaissance de Dieu. Sa perfection propre par conséquent bien qu'elle soit une bonté particulière, lui vient directement du bien absolu. Finie elle est ouverte sur l'infinie, et par là, quoique limitée en elle-même, elle est déjà une certaine réalisation du bien universel. Il le faut bien, puisque l'objet de l'appétit spirituel est le bien en tant que tel, et qu'un être ne trouve son accomplissement définitif que dans la saisie effective de l'objet qui suscite son amour fondamental.

L'être spirituel en face du bien. — Voici donc l'être spirituel, comme n'importe quel être, face au bien, qui est l'être comme attirant. Au lieu d'en subir l'attrait dans l'obscurité d'une nature incapable de savoir ce qui se passe en elle, il en discerne les trois éléments : *son bien propre*, c'est-à-dire lui-même, initialement bon par son être, mais qui tend à la perfection de cet être ; *la bonté*, qui lui donnera d'être ainsi parfait, c'est-à-dire purement et simplement bon, et qui n'est autre que le bien universel ; *le bien absolu* enfin, principe ultime de toute bonté parce qu'en lui seul se réalise pleinement le bien universel. Et s'il les discerne, son appétit qui dérive de son intelligence, peut les viser distinctement. Que va-t-il se passer alors ?

Explication de l'amour de soi. — Pour le savoir, rappelons-nous que l'être spirituel aussi est une nature, et que par conséquent il porte inscrit

au cœur de son être, comme un poids métaphysique, l'attachement à soi-même et la tendance à sa perfection. Le premier mouvement de sa volonté, qui assume chez lui les fonctions de l'appétit naturel selon le mode propre à sa nature, se portera donc vers son bien propre, et en même temps, mais explicitement, vers lui-même dont c'est le bien. Le bien, en effet, est l'être en tant qu'attirant, et comment l'être pourrait-il attirer celui dont il n'est pas la richesse et à qui, par conséquent, il serait étranger ? L'attachement de chaque nature à son propre bien est l'amorce nécessaire de tout mouvement appétitif. A ce stade l'amour de soi n'est nullement égoïste, il est la première réponse au don de l'être.

Dépassement de l'amour de soi en amour de Dieu. — Mais il n'est qu'un commencement, car le bien ne saurait trouver sa réalisation plénière dans une créature limitée. Il appartient en propre à l'Être infini avec lequel il s'identifie, et de cela l'être spirituel prend conscience. Naturellement alors son amour, spécifié par le bien en tant que tel, se porte vers celui qui est le bien universel réalisé, le bien absolu. C'est là un véritable dépassement de soi-même, car il ne s'agit pas seulement d'aller chercher sa perfection propre en Dieu, qui peut seul l'assurer, il s'agit de reconnaître au-dessus de son propre bien le bien divin, non seulement comme plus important en soi, mais comme le principe et la source de toute valeur, et d'abord de celle-là qu'on se reconnaît à soi-même et pour laquelle on s'aime. Dépassement de soi-même, oui, mais nullement par négation et refus de l'attachement à soi. C'est l'objet même de cet attachement qui invite à ne pas s'y arrêter, dès qu'est aperçue la disproportion entre ce que l'on visait, le bien pur et simple, et ce que l'on trouve, un bien limité, quand on s'arrête à soi-même.

En un mot, tout bien, par nature, est ordonné au bien absolu dont il reçoit toute sa valeur, tout son attrait, et de ce fait, tout appétit, tout amour, implicitement se porte vers Dieu à travers le bien particulier qu'il vise. L'être spirituel, capable de connaître cet ordre inscrit dans les choses, est naturellement appelé à l'accepter et à l'accomplir, en explicitant par un acte distinct l'amour de Dieu qu'impliquait, chez lui aussi, le primordial et spontané amour de soi.

Rien n'illustre mieux la primauté de l'amour de Dieu sur l'amour de soi que le sacrifice de soi-même à Dieu, et c'est pourquoi il est classique d'évoquer ici le dévouement de la partie qui s'immole pour le bien du Tout, de l'individu qui renonce même à sa vie pour le salut de la collectivité. Il ne faudrait pourtant pas que cette idée du sacrifice induise à penser que l'amour de Dieu par-dessus tout comporte la destruction de l'amour de soi-même. L'enfant qui voudrait sacrifier son bonheur pour celui de ses parents prouverait par là le désintéressement de son amour, mais il lui faudrait aussi se demander si le bonheur de ses parents n'exige pas que lui-même vive et soit heureux. Ainsi le bien divin n'annihile pas le bien propre qu'il suscite, au contraire, et l'amour de soi, qui se prolonge naturellement

en amour de Dieu, s'y retrouve en se dépassant, subordonné, mais entier. Si l'amour de Dieu impose parfois, et même souvent, l'abandon de son propre bien, ce ne sera jamais que partiellement et provisoirement. Notre accomplissement définitif, Dieu lui-même veut nous y conduire.

Amour naturel de Dieu et charité. — Que Dieu maintenant offre à l'être spirituel son amitié, et un nouvel amour de Dieu naîtra en lui, surnaturel, mais non contre-nature. Ce sera un amour *nouveau* : car l'amour est communion : autre chose est de communier à Dieu seulement dans le bien universel, réalisé en Dieu d'une manière totale, en nous d'une manière limitée ; autre chose de communier à lui dans son bien propre, qui est sa manière à lui d'être bon, sa béatitude éternelle. Et ce sera un amour *surnaturel*, c'est-à-dire qui exige une surélévation de la nature par la grâce, car il est clair que la nature ne peut faire sien, par elle-même, le bien propre de Dieu. Mais cet amour ne sera pas *contre-nature*, puisque déjà naturellement l'être spirituel subordonnait son bien propre au bien divin, l'amour de soi à l'amour de Dieu. Loin d'être violenté par le don de cet amour nouveau et transcendant, l'appétit naturel en est élevé au-dessus de lui-même, mais dans sa propre ligne, et c'est lui qui se porte maintenant de toute son énergie vitale, vers ce nouvel objet, où il retrouve, amplifié à l'infini, le bien que de soi-même il est fait pour aimer.

Le refus d'aimer Dieu. — Il reste cependant à se demander si cet amour de Dieu par-dessus tout est nécessaire au point que l'être spirituel ne saurait s'y dérober. Il semble que oui, puisqu'il est naturel, et que nul ne peut se soustraire aux exigences de sa nature. Mais s'il est tel, le péché devient impossible, puisque l'amour de Dieu suffit à assurer la rectitude morale.

En vérité ce refus d'aimer Dieu n'est que trop possible, et le drame de la destinée spirituelle se ramène au conflit entre l'amour de soi et l'amour de Dieu. C'est que le mouvement premier de l'appétit est amour de soi, et nous voyons mieux maintenant pourquoi il n'est pas égoïste, pourquoi il n'y a pas encore lieu de se demander s'il est intéressé ou désintéressé : l'amour de Dieu, où se dépasse l'intérêt à soi-même en se subordonnant est impliqué en lui. Mais il reste à l'explicitier en un amour distinct. Et cela peut être refusé, parce que, du moment que l'amour est né et qu'il a un objet, il peut s'en tenir à cet objet, le bien propre, et refuser le dépassement auquel cet objet même l'invite, mais en même temps il l'en distrait, simplement parce qu'il est aimable en lui-même, et que le dépasser c'est le faire passer à la seconde place. C'est ici qu'en un sens beaucoup plus profond que tout à l'heure nous retrouvons l'idée du sacrifice. Se sacrifier à Dieu, ce n'est pas renoncer pour Dieu à son propre bien, car ce bien vient de Dieu et doit être aimé en référence à Dieu. Se sacrifier à Dieu c'est renoncer à être le premier dans l'ordre de son propre amour. C'est un renoncement très profond, quoique sans destruction aucune ; c'est un sacrifice coûteux, quoique sans effusion du sang. A l'instant où naissait l'amour spirituel

le moi apparaissait seul dans le champ de la conscience et accaparait tout l'amour : on ne peut, au second instant où Dieu est connu comme principal aimable, l'accepter pour tel en un acte explicite d'amour, sans se déprendre de soi.

Que ce sacrifice soit refusé et l'amour de soi prend un tout autre caractère : il est fermeture sur soi-même et refus de Dieu ; il est une tentative dérisoire et tragique pour se soustraire à l'irrésistible mouvement par lequel l'univers sorti de Dieu revient à Dieu. Le pécheur essaie de se mettre à part, de conserver jalousement son moi, son unique, et voici qu'entre ses mains avares son bien même se flétrit pour avoir été préféré au bien divin dont il tirait toute sa valeur.

Que ce sacrifice soit accompli au contraire, et accompli dans la joie, car il n'y a rien à perdre, il y a seulement à mener à son terme le mouvement naturel de l'appétit, et le bien personnel soudain délivre sa pleine valeur pour avoir été placé sous la mouvance du principe suprême de toute bonté.

L'amour de soi, principe de tout péché, est plus encore principe de l'amour de Dieu, car celui-là seul s'aime véritablement qui se subordonne à Dieu, bien suprême et source de tout bien, en dehors de qui rien ne vaut d'être aimé.

JEAN-HERVÉ NICOLAS, O.P

Professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg

Saint Jean de la Croix

QUELQUES TRAITS DE SA VIE
D'APRÈS LE TÉMOIGNAGE DE SES CONTEMPORAINS ¹

I. SA FOI TRÈS VIVE ²

Déposition de la M. Maria de la Madre de Dios ³

Originaire de Grenade, Maria de la Madre de Dios reçut l'Habit des mains de saint Jean de la Croix, alors Prieur du Couvent des Carmes. Elle fut, à son école, une Carmélite vivant de foi, d'espérance et de charité, en un profond recueillement. Elle fut envoyée à la fondation de Baeza, où elle fit sa Déposition le 21 février 1617, âgée de 51 ans.

Le Père Jean de la Croix possédait la foi à un très haut degré, car il témoignait une grande vénération à l'égard de toutes les choses de Dieu. Lorsqu'il en parlait, et c'était le plus souvent, il le faisait d'une manière si éminente qu'il semblait les goûter et les toucher, ce qui les imprimait profondément en l'âme de ses auditeurs. Ce mode de « cheminer en foi »,

-
- ¹ Ces textes sont extraits des ouvrages du T. R. P. Silverio de Santa Teresa C. D.
1. *Biblioteca mistica carmelitana*, tome XIV : « *Obras de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia* », tome V — *Procesos de Beatificacion y Canonizacion*.
2. *Historia del Carmen Descalzo en Espana, Portugal y America*, tome V : « *San Juan de la Cruz* ».
3. *Historia del Carmen Descalzo*..., tomes I et IV.
4. « *Obras de San Juan de la Cruz* » (R. P. Crisogono de Jesus), nouvelle édition du P. Lucinio del Sacramento C. D. *Biblioteca de Autores cristianos*.

ABREVIATIONS

- P. I. : Procès informatif.
P. A. : Procès apostolique.
B. M. C. : *Biblioteca mistica carmelitana*.
B. A. C. : *Biblioteca de Autores cristianos*.
H. C. D. : *Historia del Carmen Descalzo*.

Le travail de dépouillement et de traduction de ces textes est dû à une Carmélite du monastère du Reposoir.

² § Procès Informatif. Question n° 11 — § Procès Apostolique. Question n° 7.

³ B. M. C. Baeza, P. I., p. 34.

il l'enseignait à la M. Maria de la Madre de Dios et aux autres religieuses du Couvent de Grenade, afin qu'elles aient uniquement Dieu en vue en toutes leurs actions.

Déposition du P. Fr. Martin de San Jose C. D. ¹

Le 17 février 1617, le P. Martin de San Jose fait sa Déposition à Baeza. Il a 56 ans, c'est un Carme Déchaux à l'âme apostolique. Il se déclare lui-même prêtre et prédicateur. Depuis 20 ans, il prêche l'Evangile dans cette province de Baeza dont il est originaire. Il a été le fils et le disciple fervent de saint Jean de la Croix ainsi que le témoin de l'activité féconde de ce grand contemplatif. Le P. Martin parle d'un ton objectif sans toutefois cacher son admiration.

Son éloquent mais sobre témoignage a la netteté d'un plan de construction ; d'autres peuvent nous apporter des matériaux plus nombreux, mais sa Déposition révèle une connaissance profonde et essentielle du Saint.

Sa foi était frappante. Un fait, entre autres : Le Père Jean de la Croix revenait à Grenade, après avoir assisté au Chapitre Général, qui s'était tenu à Lisbonne, en 1585. Quelques religieux lui demandèrent, avec instance, de leur dire ce qu'il avait vu et ce qu'il savait des stigmates de la Prieure des Annonciades. On en parlait beaucoup à cette époque, car elle avait une grande renommée en Espagne. Ils le prièrent aussi de leur montrer quelques linges teints du sang de ses plaies, s'il en avait rapportés. Le Saint leur répondit : « Je n'ai pas vu la religieuse et je n'ai pas voulu la voir, car je me plaindrais beaucoup de ma foi, si je pensais qu'elle dût croire d'un seul point à la vue de pareilles choses. » Le P. Martin de San Jose fut très frappé de cette réponse, car il connaissait, d'une part, la grande humilité du Saint et, de l'autre, les hautes connaissances de foi que Notre-Seigneur lui avait communiquées.

Déposition du P. Jeronimo de San Jose C. D. ²

Le P. Jeronime de San Jose n'est pas un témoin oculaire, mais il a vu et connu beaucoup de témoins dignes de foi, car il est Historien général de l'Ordre.

Son importante et intéressante déposition date de 1627. On y sent sa filiale affection pour le Père de la Réforme, dont, plus tard, il écrira une « Histoire ». Il a d'ailleurs une foi sincère en son intercession et raconte un fait qui lui est survenu : une relique du Saint l'a préservé d'un réel danger. Le P. Jeronime de San Jose fait sa déclaration le 8 février 1628, dans la chapelle du Palais épiscopal de Ségovie. Il est âgé de 40 ans ; c'est au Couvent de Salamanque qu'il a pris l'Habit de l'Ordre. Il est maintenant conventuel de Ségovie.

¹ B. M. C. Baeza, P. I., p. 13.

² B. M. C., p. 422, P. A. Ségovie.

(Le Père Jean revenait du Chapitre de Lisbonne, où il avait refusé énergiquement de voir la pseudo-stigmatisée.)

Sur le chemin du retour, son compagnon, le Fr. Bartolomé de San Basilio, rapportait tout heureux quelques petites « reliques » de la fameuse religieuse. Il les considérait comme un précieux trésor. Mais le Saint, en ayant eu connaissance, lui ordonna de les jeter immédiatement dans le fossé, lui assurant de nouveau que cette sainteté était feinte. Et bientôt, en effet, la supercherie fut découverte.

*Déposition de Dona Maria de Paz*¹

Originaire de Baeza, elle mène quarante ans, dans cette ville, la vie d'une « Béate ».

Elle fut dirigée par saint Jean de la Croix, et se décida, non sans luttes intimes, à se confesser à lui... elle se demandait s'il était assez instruit pour l'entendre en confession... Maria de Paz avait 64 ans lorsqu'elle fit sa déclaration à Baeza. Son témoignage, assez original, dénote une fine observatrice.

Il aimait beaucoup Notre-Seigneur et vivait toujours en oraison cherchant à plaire à Dieu. Son visage, qui s'accommodait aux fêtes, témoignait que le Saint vivait amoureusement en lui : au temps de la Passion, on voyait la peine qu'il en ressentait ; au temps de Noël, il exprimait comme de la tendresse ; et ainsi des autres fêtes. Son visage souvent resplendissait.

*Déposition du Fr. Martin de la Asuncion C. D.*²

Originaire de Andujar, il a 56 ans quand il fait sa déposition à Ubeda. Etant malade, il est obligé de déposer en trois fois : les 22, 27 et 28 novembre.

Il vivait dans une grande intimité avec le Saint, aussi sa Déposition, très riche, est-elle pleine d'anecdotes intéressantes. Il avait son franc-parler avec le Saint, et, ne pouvant supporter que le Père Jean se flagellât par de si rudes disciplines, il ne craignait pas de l'importuner pour l'obliger à les cesser. Il lui reprochait presque la grande patience avec laquelle cet incomparable Directeur et Supérieur savait attendre l'heure de faire une réprimande, qui s'avérait ainsi plus fructueuse. Les saillies de ce Frère tout dévoué au Saint, jettent de précieuses lumières sur le gouvernement paternel de saint Jean de la Croix.

Quelle que fût la personne qui traitait avec lui, ou l'entendait prêcher, elle remarquait avec quelle profondeur d'esprit il expliquait les mystères de Notre-Seigneur et de la sainte Foi catholique, et elle se sentait elle-même tout embrasée.

¹ B. M. C. Baeza, P. I., p. 45.

² B. M. C. Ubeda, P. I., p. 85.

Lorsqu'il traitait de ces divins mystères, le saint Père Jean s'enflammait de telle sorte que son visage reflétait l'amour qu'il portait à Notre-Seigneur, et le désir ardent qu'il avait du progrès des chrétiens.

*Déposition du P. F. Inocencio de San Andres C. D.*¹

Le P. Inocencio de San Andres a 65 ans, lorsque, le 16 janvier 1618, il fait la déclaration la plus intéressante du Procès de Baeza.

Entré à Pastrana, deux ans après les austères débuts de Duruelo, il a connu toute la rigueur de la Règle primitive au Calvario. C'est de là que, dans une grande pauvreté, il est parti à pied, fonder avec saint Jean de la Croix le Collège de San Basilio de Baeza, dont il a été vice-recteur et où il réside encore.

Le P. Inocencio « religieux accompli », est un des disciples les plus fidèles du Saint. Il a vécu avec lui plus de 20 ans, partageant ses préoccupations. Le Père Jean de la Croix le choisit pour compagnon au Chapitre d'Alcala.

Son témoignage rend le son austère des débuts de l'Ordre ; il révèle le religieux grave et pondéré et l'homme d'études, en qui s'allient l'intelligence des sciences spéculatives et les intuitions du cœur.

Sa foi et sa confiance en Dieu étaient telles qu'elles opéraient des choses surprenantes. Peu de paroles lui suffisaient pour apaiser les âmes tentées, qui venaient à lui en grand nombre. Il dissipait aussi de grands doutes intérieurs, sur lesquels il jetait tant de clarté, qu'il laissait les âmes tranquillisées.

*Déposition de la M. Maria de la Cruz C. D.*²

Professe de Grenade où le Père Jean de la Croix lui-même lui a donné l'Habit, Maria de la Cruz avait, comme son Père, un sens exquis et surnaturel de la pureté et un ardent amour de la Croix. Dans la limpidité de leurs regards se reflétait la Beauté divine, car « ils s'étaient dépouillés de tout pour vivre de foi ».

Au jour de la Vêture de la jeune Moniale, les Sœurs, réunies au parloir, avaient dit au Saint : « Père, vous allez beaucoup aimer notre novice, puisqu'elle est « de la Croix ». Et le Saint répondit en la bénissant : « Je l'aimerai beaucoup si elle est amie de la Croix. »

Maria de la Cruz fit sa Déclaration à Ubeda, le 3 juin 1617, âgée de 54 ans.

Les mystères pour lesquels il avait, semble-t-il, un grand amour, étaient celui de la Sainte Trinité et celui du Fils de Dieu Incarné. La M. Maria de la Cruz, le voyant dire souvent la messe de la Sainte Trinité, lui en demanda un jour la cause : « Pourquoi dites-vous tant de fois la messe de la Sainte Trinité ? » Et il répondit avec esprit : « Parce que je la tiens pour le plus grand Saint du Paradis ! »

¹ B. M. C. Baeza, P. I., p. 61.

² B. M. C. Ubeda, P. I., p. 121.

Dans ses allocutions, il enseignait aux religieuses à vivre de foi, n'ayant que Dieu seul en vue, et ne cherchant à plaire qu'à lui seul. Il leur enseignait encore à rester dans le dépouillement des consolations, goûts et propriétés des choses de Dieu. « Il nous disait que nous devions nous mettre dans notre rien, être détachées de tout et aimer Dieu seul d'un amour pur et dépouillé. »

Déposition de Francisca de la Madre de Dios C. D. ¹

« Ame royale », dont les mouvements intimes sont accordés à ceux du Père Jean de la Croix, Francisca de la Madre de Dios est une pure contemplative qu'Amour et Souffrance unissent à Dieu seul. Elle avait 18 ans lorsqu'elle entra au Carmel de Béas. C'est à elle que le Saint remis le *Petit Traité du pur Amour*. C'est elle aussi qui, sur l'ordre de la Mère Prieure, chanta un couplet pendant une récréation, en vue de récréer le Père Jean, à peine sorti de prison : la strophe le fit entrer en extase.

(Cf. *Les Œuvres spirituelles...*, P. LUCIEN, p. 1283.)

Ayant maintes fois conversé avec le Vénérable Père Jean de la Croix, elle remarqua qu'il parlait de Dieu en termes si élevés qu'il suspendait l'entendement. Il avait, on le sentait, une science et une compréhension très profondes des grandeurs de Dieu. Pour petite que fût une peinture de la Vierge Notre-Dame, lorsqu'il la regardait, elle imprimait en son âme tant d'amour, de respect et de clarté, qu'il semblait déjà la voir comme il la verrait au ciel.

Alors qu'elle se trouvait au couvent de Grenade, la S^r Francisca se tenait un jour près de la grille du Chœur, attendant le moment de se confesser au Vénérable Père. Celui-ci était dans l'église du Couvent, prosterné devant le Très Saint Sacrement. Un long moment, il se tint là, baisant la terre. Lorsqu'il se releva, son visage rayonnait d'une telle joie que la Sœur lui demanda ce qui l'avait rendu si heureux. « Comment ne le serais-je pas ? lui répondit le Saint, ayant adoré et vu mon Seigneur ! » Et, joignant les mains : « Oh ! quel bon Dieu nous avons ! »

Déposition de la M. Maria de la Encarnacion C. D. ²

Professe de Ségovie, elle est Prieure de ce même Carmel, lors de sa Déposition, le 11 avril 1616. Elle connut le Père Jean surtout pendant l'espace de trois années, alors qu'il était Définitéur général et résidait à Ségovie. Parmi toutes les dirigées du Saint, la Mère Maria de la Encarnacion fut une de celles qui tirèrent le plus de fruits de ses enseignements et de sa

¹ B. M. C. Beas, P. I., p. 168.

² B. M. C. Segevia, P. I., p. 216.

direction. C'est à elle que le Père Jean écrivait : « ... Là où il n'y a pas d'amour, mettez de l'amour et vous recueillerez de l'amour... »
(Cf. *Œuvres spirituelles...*, P. LUCIEN, p. 1159.)

La M. Maria de la Encarnacion remarquait que le Saint semblait avoir le cœur comme tout perdu en Dieu. Ainsi, quand des sujets d'affaires temporelles traversaient leur conversation, très vite, les mettant en oubli, il disait à la Mère, alors Prieure : « Laissons ces bagatelles et parlons de Dieu ! » Car Dieu était toujours le sujet de ses entretiens. Ceci montrait combien il en était amoureux et lui était singulièrement attaché.

Cet amour était tel, qu'en parlant avec le Saint, la M. Maria de la Encarnacion sentait son âme saisie de grands désirs d'aimer toujours de plus en plus Notre-Seigneur. Ces mêmes effets étaient ressentis par ceux qui traitaient avec lui.

Déposition du P. Alonso de la Madre de Dios¹

Le P. Alonso fait sa Déposition à Ségovie, le mercredi 22 décembre 1627. Il a 60 ans et a passé plus de 40 ans déjà en religion. Il a rempli tous les offices, dit-il, « depuis celui de cuisinier jusqu'à celui de provincial ».

Ses premières entrevues avec le Saint ont marqué dans sa vie : Le Père Jean de la Croix se dirigeait vers Valladolid, avec d'autres Capitulants, afin de prendre part au Chapitre général qui devait s'y tenir. C'était en avril 1587. Une violente tempête obligea les voyageurs à se reposer deux ou trois jours au Couvent de Ségovie. Rencontre providentielle entre le Saint et son futur historien, à qui il témoigne une particulière tendresse. Le matin du départ, alors que les Religieux étaient au chœur, le Saint, entr'ouvrant la porte, fit signe au jeune P. Alonso de le suivre. Il s'entre-tint avec lui, lui parlant de Dieu, de la reconnaissance qu'il devait avoir envers Sa Majesté, qui lui avait fait la grâce de l'appeler à un Ordre aussi saint. Et de l'obligation qu'il avait, dès lors, de tendre à la sainteté et de devenir un saint. Il lui rappela que son frère, le P. Ferdinando, était un grand religieux, que lui-même aimait beaucoup. Puis, embrassant paternellement le P. Alonso, le Saint le bénit et s'en alla.

Le P. Alonso fut l'un des plus doctes et des plus parfaits religieux de son temps. Il fut souvent nommé Prieur, et fut également Provincial de Castille. Il a écrit une VIE du Saint, œuvre du plus haut intérêt et source très appréciée des biographes de saint Jean de la Croix. Cet ouvrage est le fruit, principalement, de son travail d'information en vue des Procès de Béatification et de Canonisation, car le P. Alonso fut le Procureur de la Cause en plusieurs lieux, tâche qu'il remplit avec un inlassable dévouement.

Il a, de plus, prouvé son attachement pour le Saint par l'importante Déposition qu'il fit au Procès apostolique.

Il mourut à Ségovie en 1636. Son frère, le P. Ferdinando, fut le premier Général des Carmes Déchaux de la Congrégation d'Italie.

Le Père Jean de la Croix enseignait à tous ceux qui venaient à lui le moyen de vivre en foi, dans la seule dépendance et attention à Dieu,

¹ B. M. C. Ségevia, P. A., p. 369.

sans ces autres impressions auxquelles la nature aime à s'attacher à l'oraison : comme les goûts, consolations spirituelles, révélations et visions. Il leur apprenait que pour s'unir davantage à Dieu, un dénuement de plus en plus total de toutes ces choses était nécessaire : il leur fallait cheminer attachés à la seule lumière de la foi.

Un indice de sa grande foi fut l'attitude de ce serviteur de Dieu au cours de ses extrêmes épreuves : il se montrait tellement supérieur à ces peines que l'on restait dans l'admiration.

Cette foi le consolait, le fortifiait et lui ouvrait un passage vers Dieu, lui permettant de reprendre haleine auprès de lui, alors que tous les chemins semblaient complètement fermés.

Il avait une grande dévotion au Saint Sacrement et passait de longues heures, de jour et de nuit, sur les marches de l'autel.

Une personne de Jaen, de vertu éprouvée, et sœur de l'évêque de Troya, certifia au P. Alonso que, lorsqu'elle vivait à Baeza, elle s'était trouvée un jour dans l'église du Carmel avec d'autres personnes, tandis que le Père Jean priait devant l'autel, un peu à l'écart. Du tabernacle, où se trouvait le Saint Sacrement, sortit une grande lumière qui vint frapper le cœur du Saint. Une autre fois que l'homme de Dieu disait la messe et venait de consacrer, une même splendide clarté jaillit de la sainte Hostie, se refléta sur le Serviteur de Dieu et le rendit d'une merveilleuse beauté. Maints autres faits semblables furent attestés au P. Alonso par des personnes très dignes de foi.

Souvent, le Père Jean de la Croix aidait les sacristains à orner les autels. Il célébrait les fêtes et exaltait les Mystères de telle façon qu'il aidait puissamment les esprits à s'élever vers Dieu. Ainsi, à Noël, il célébrait la Mère de Dieu, cherchant de porte en porte un refuge pour le divin Enfant qui allait naître. Par ses paroles, ses poèmes, ses larmes, il pénétrait ces actes d'une telle vie intérieure que tous étaient touchés d'une dévotion semblable à la sienne.

Le Saint désirait souffrir le martyre pour la confession de sa foi. Ces jeux du martyre étaient connus dans la Province, ainsi que son désir de mourir martyr pour Dieu.

Voici ce qui se passa au Couvent de la Manchuela. Un jour, en récréation, les rôles furent distribués par obéissance, afin que personne ne refusât de faire le sien. Un tyran et ses ministres furent ainsi désignés. Ils devaient persécuter les chrétiens. Le Père Jean, qui était Vicaire provincial, et le P. Cristobal de San Alberto, qui fut Prieur à maintes reprises, furent

choisis comme victimes. Les religieux présents à la scène révélèrent que c'était un spectacle digne d'admiration de voir le Père Jean tout embrasé d'amour du Christ, proclamer sa foi, que le juge impie voulait lui faire abandonner. Sur son refus, le juge lui fit subir quelques tourments, le fit dépouiller de ses vêtements jusqu'à la ceinture, puis attacher à un arbre qui se trouvait là (et dont la seule vue, par la suite, remplissait de dévotion les témoins de la scène). Le Saint fut flagellé de telle sorte qu'il répandit beaucoup de sang. Mais si grande était son ardeur de souffrir pour le Christ qu'il semblait n'éprouver aucune douleur. Il disait au juge que ces tourments lui étaient un repos et lui demandait d'ordonner aux bourreaux de le frapper plus fort, tant était brûlant son désir de souffrir pour Dieu.

Les témoins de cette scène déclaraient que, sans aucun doute, si l'occasion s'offrait au Père Jean de la Croix de subir de cruels tourments et de donner sa vie pour le Christ, il le ferait sûrement, tant il était embrasé du désir de souffrir pour lui. Il enviait les martyrs, moins pour la récompense qu'ils avaient méritée, que pour l'occasion qu'ils avaient eue de souffrir des tourments pour Dieu.

II. SON ESPÉRANCE CERTAINE ¹

Déposition du P. Inocencio de San Andres C. D. ²

... Son espérance était si sûre qu'il n'apportait pas un soin exagéré à rechercher les choses temporelles. Son désintéressement à leur égard était réel. Aussi, lorsqu'il constatait chez son Procureur un soin excessif, il l'en reprenait en ces termes : « Mon Père, il me semble que V. R. s'inquiète beaucoup trop de ces choses. Ce que je désire, c'est que vous apportiez un grand soin à la perfection de votre âme, et que vous ne vous négligiez pas ; car, pour le reste, un soin modéré suffit. »

Il voulait que les religieux remplissent leurs offices avec cette liberté d'esprit. Et il assurait que s'ils mettaient tous leurs soins à servir le Seigneur, Dieu serait fidèle à leur procurer le nécessaire.

A Baeza, comme ailleurs, de nombreux séculiers se confessaient aux Pères. Désireux de venir en aide aux religieux, ils les invitaient à venir

¹ Procès Informatif. Question n° 12 — Procès Apostolique. Question n° 8.

² B. M. C. Baeza, P. I., p. 61.

chercher, en leurs demeures, l'huile, la farine, le vin ou quelque autre denrée qui leur rendrait service. Les Pères venaient en avertir le Saint : « Qu'est-ce donc qu'être pauvres, si rien ne doit nous manquer ? répondait-il. Laissez ceci. Notre-Seigneur prend soin de nous. S'il lui plaît que ces personnes nous fassent des dons, elles nous les enverront. » ... Et il arrivait en effet que ces charitables bienfaiteurs envoyaient eux-mêmes les aumônes dont les religieux ne se préoccupaient plus.

*Déposition du P. Martin de la Asuncion C. D.*¹

... D'autres fois, il répondait à son procureur, inquiet de leur total dénuement : « Notre-Seigneur ne nous manquera pas si nous sommes ce que nous devons être. »

Lorsqu'ils voyageaient et s'arrêtaient à une auberge, l'aubergiste, souvent, n'avait plus rien à leur servir. « Passons ce jour dans l'amour de Dieu, disait alors le Saint, et la nourriture ne nous manquera pas. » Dans une semblable occasion, il venait à peine d'achever ces mots qu'un gentilhomme entra. Il se réjouit grandement de voir le Vénérable Père et ses deux compagnons et s'écria : « Aujourd'hui, vous ne pouvez faire moins que d'être mes hôtes et de dîner avec moi ! » Et, souligne le P. Martin, il leur servit un bon repas, car il avait d'abondantes provisions !...

Le Saint se trouvait, à titre de Vicaire, au Couvent de Baeza. Un jour, à l'heure du repas, les religieux ne trouvèrent rien au réfectoire. « Vous pouvez vous retirer dans vos cellules, leur déclara le Vénérable Père. Nous n'avons pas été aujourd'hui ce que nous devions être, puisque Notre-Seigneur ne nous a pas pourvus de nourriture. » Au même instant, on sonna à la porterie. Le P. Martin s'en fut répondre et, ouvrant la porte, vit deux jeunes garçons portant chacun une corbeille remplie de pains, de raisins et d'autres mets qui servirent au repas de la Communauté ce jour-là.

C'est aussi au Couvent de Baeza qu'advint le fait suivant :

Il s'y trouvait alors plus de 18 malades, et l'on venait d'en amener 9 autres du Calvario. Mais il n'y avait dans le Couvent, ni lits, ni linge pour tant de personnes. Rien que des planches. Le Procureur demanda aussitôt au Père Jean l'autorisation de sortir afin de quêter le nécessaire pour tous ces religieux. Le Saint la lui refusa, lui disant « qu'il ne lui paraissait pas bien que les religieux aillent ainsi par les rues... Il lui conseilla

¹ B. M. C. Ubeda, P. I., p. 85.

de recommander plutôt la chose à Dieu avec une grande confiance, et que sa Majesté y pourvoirait. »

Et le lendemain même, sans que personne ne l'ait demandé, on apporta au Couvent environ 25 matelas, une grande quantité d'oreillers, des draps et des chemises. Le P. Martin, qui était infirmier, reçut le tout avec joie ! De plus, une brave femme du village voisin — on l'appelait familièrement la mère Térésa — se trouvait à Baeza lorsqu'on y transporta les malades du Calvario.

Sans rien dire à personne, elle retourna dans son village et en rapporta trente poulets qu'elle remit au Frère portier...

Devant une telle abondance de matelas, d'oreillers, de draps, de poulets et d'autres choses encore, le Vénérable Père s'adressa en souriant à son Procureur ébahi : « Vous voyez, mon Père, comme il est bon de se confier toujours en Notre-Seigneur !... »

*

L'un des Pères prêchait un jour au Couvent de San Roque, à Cordoue. Le Père Jean de la Croix, Vicaire provincial, visitait alors cette maison avec le P. Martin. Au cours de son sermon, le prédicateur exprima la gratitude des religieux pour toute aumône qui leur était faite, fût-ce une simple petite jarre d'olives. Il assurait que, pour le moindre don, les prières de la Communauté étaient dites au réfectoire à l'intention des bienfaiteurs. Mais ce détail, donné en pleine chaire, déplut avec raison au Bienheureux Père. Le lendemain soir, il reprit le prédicateur, lui disant que ce négoce n'était pas affaire de prédication : l'on ne devait faire entendre en chaire que des paroles embrasées d'amour de Dieu. Quant à ces autres choses, elles viendraient quand le Seigneur les enverrait.

*

Le Saint et son compagnon se trouvaient encore à Cordoue ; il donna l'ordre au P. Martin de conduire à Séville sept religieux novices et un Frère donné. Au moment du départ, voyant que le Vénérable Père ne lui donnait rien pour les frais du voyage, le P. Martin lui déclara qu'en aucune manière il ne se mettrait en route s'il n'emportait de quoi sustenter les jeunes religieux pendant ce long voyage. « Ayez confiance en Dieu, mon fils, lui répondit le Saint. Sa Majesté y remédiera. » Mais le P. Martin insista :

« S'il était seul à faire le voyage, il ne demanderait rien... mais il s'agissait de neuf personnes, et c'était beaucoup ! »

Le P. Jean ordonna alors de remettre aux voyageurs une demi-douzaine de pains et quelques grenades. Et l'on se mit en route.

Le P. Martin arriva au Couvent de Guadalcazar avec ses novices. Le seigneur du lieu, voyant entrer tant de religieux, s'enquit auprès du Père du terme de leur voyage. Apprenant qu'ils allaient à Séville : « Votre Révérence, lui dit-il, doit avoir une bourse bien garnie pour s'en aller si loin ! » — « Ni bourse, ni argent. Je m'en vais confiant en Dieu et en la parole du Père Jean qui m'assura, au départ, que rien ne me manquerait en route, et que je reviendrais même avec du surplus ! » Aussitôt, le seigneur de Guadalcazar lui remit deux « doublons ». Et les voyageurs poursuivirent leur chemin. Près d'Ecija, ils trouvèrent à l'auberge un Chevalier de Saint-Jacques, qui eut à cœur de leur offrir le repas.

Lorsqu'ils atteignirent Fuentes, la châtelaine, qui connaissait le Père Martin, lui envoya un messenger ; elle invitait le Père à aller la visiter, et désirait en même temps savoir quels religieux se trouvaient avec lui. Mais le Père répondit qu'il la saluerait à son retour, car il ne pouvait laisser seuls les novices qu'il avait avec lui. La Dame lui fit remettre une petite somme de 50 réaux.

Le jour suivant, ils se dirigèrent vers Carmena. Arrivés à l'Hôtellerie des Chevaliers, ils en rencontrèrent un qui voyageait en coche, avec grand appareil. Ce seigneur se réjouit beaucoup de les voir, et comme les novices se trouvaient quelque peu fatigués du long voyage, il leur fit prendre un bon repas. Puis les munit de chevaux pour continuer leur route jusqu'à Séville. Il remit également au P. Martin un bon nombre d'écus.

A Séville, le Prieur et le Recteur du Collège voulurent ajouter leur part aux aumônes déjà recueillies par le P. Martin.

Revenu à Cordoue, ce dernier rendit compte au Saint de tout ce qui lui était arrivé en chemin, et lui remit la somme qu'il rapportait... « J'aurais préféré vous voir revenir plus saint et avec moins d'argent !... » répondit simplement le Bienheureux Père.

*Déposition de la M. Maria de la Cruz C. D.*¹

Le Saint se trouvait un jour à Grenade, s'entretenant avec les Sœurs. Elles avaient demandé à Madrid l'autorisation nécessaire à l'achat d'une

¹ B. M. C. Ubeda, P. I., p. 121.

maison pour leur Couvent. Mais cette autorisation tardait à venir, et les Sœurs s'en affligeaient. Les voyant ainsi peignées, le Saint leur dit : « Mes Filles ! Dieu vous a préparé une demeure éternelle, et il ne s'occuperait pas de vous donner celle-ci ? » ... Peu après, en effet, les instances faites à Madrid ayant obtenu l'autorisation désirée, les Sœurs purent acheter la maison devenue aujourd'hui leur Couvent.

Déposition du Fr. Barnabé de Jesus C.D.¹

Le Fr. Barnabé de Jésus fait sa Déposition à Avila, le 5 juillet 1616 ; mais c'est à Ségovie qu'il a connu le Père Jean, et là qu'il a vécu avec lui. Son témoignage est émaillé de souvenirs personnels, faits quotidiens et merveilleux, dont il a été le témoin singulier ou le confident.

Le manuscrit de sa Déposition est une copie de l'original.

... Il aimait à redire : « Soyons bons et gardons le recueillement et Notre-Seigneur ne nous manquera pas. »

Déposition de la M. Ana de San Alberto C.D.²

Elle a fait sa Déposition le 30 juin 1615, à Caravaca. Une admirable intimité l'unissait à saint Jean de la Croix. Son âme, délicate et sensible, avait besoin de recourir souvent à la direction, forte et éclairée, de son Père spirituel. Celui-ci lui écrivit un jour : « ... Si vous voulez me communiquer vos peines, allez à ce Miroir sans tache du Père éternel, qui est son Fils, car là, je regarde votre âme chaque jour... »

Elle gardait avec soin de nombreuses lettres du Saint. Mais elle dût en détruire un grand nombre, lors de l'enquête infâmante menée en Andalousie contre saint Jean de la Croix. (On peut se rapporter à la notice très intéressante, donnée par le P. Lucien-M. de Saint-Joseph, dans son ouvrage : *Les Œuvres spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix*, p. 1119.)

... Le Saint recommandait souvent à la Mère de ne pas s'inquiéter des difficultés qu'elle rencontrait, mais, les laissant en oubli, de se confier à Dieu, mettant en lui toute son espérance, et il pourvoirait à tout...

Déposition de la M. Maria del Sacramento C.D.³

Conventuelle de Caravaca, Maria del Sacramento fait sa Déposition le 30 juillet 1615, à l'âge de 59 ans. Elle a vu très souvent le Père Jean de la Croix à la grille du couvent de Caravaca, et rappelle, entre autres choses, que le Saint répétait souvent, avec un accent inoubliable : « O espérance du Ciel ! tu obtiens autant que tu espères ! »

¹ B. M. C. Avila, P. I., p. 293.

² B. M. C. Caracava, P. I., pp. 196-197.

³ B. M. C. Caravaca, P. I., p. 204.

C'était avec un très grand amour qu'il disait ces paroles : « Oh ! espérance du ciel ! tu obtiens tout autant que tu espères ! »

Le Vénérable Père raconta un jour à la Mère que, se trouvant Prieur à Baeza, aucun religieux n'avait eu à sortir du Couvent pour préparer la fête du Saint Sacrement : tout le nécessaire leur avait été apporté de l'extérieur, sans qu'ils aient rien demandé.

*Déposition d'Ana Maria C. C.*¹

Carmélite Chaussée du Monastère de l'Incarnation d'Avila, Ana-Maria vécut la période historique du Priorat de la Mère Thérèse. La Sainte avait appelé le Père Jean de la Croix pour diriger et confesser les Moniales. Et Ana-Maria fut l'une de ses filles les plus dévouées et aussi les plus aimées.

Simple et confiante, elle n'hésitait pas à l'interroger sur les grâces qu'il avait reçues de Dieu, et, avec sa sainte liberté, le Vénérable Père répondait simplement.

Elle a fait sa Déposition le 27 juin 1616, à Avila, et souhaite que son Père, en l'autre vie, l'assiste de sa grâce comme il l'a fait en ce monde.

Un jour qu'elle communiquait avec le Vénérable Père, il lui confia qu'une très grande et pénible difficulté allait prochainement tomber sur lui. Cependant, elle ne le vit ni troublé ni affligé : c'est en se confiant à Dieu qu'il attendait cette épreuve. De même, lorsque les âmes venaient à lui dans la peine et la difficulté, il les consolait et les soulevait vers la pleine espérance en Dieu.

*Déposition du P. Martin de San Jose C. D.*²

L'espérance du Père Jean était si ferme qu'il ne faisait aucun cas du fragile « bâton d'Egypte » qu'est ce monde. Mais son union à Dieu était si réelle qu'il était suspendu à lui en tout événement, dans la prospérité aussi bien que dans l'adversité. Le but qu'il poursuivait sans cesse : donner à Dieu le plus de joie possible, il désirait le voir recherché aussi par les âmes qu'il dirigeait.

Toutes ses espérances étaient en Dieu. Il attendait donc tout de lui. Et il pensait lui plaire davantage en menant une vie très retirée dans son Couvent, qu'en allant visiter ceux qui auraient pu l'aider matériellement. Plusieurs religieux estimaient une telle retraite excessive. Mais le Père Jean, afin d'être vraiment une lumière pour tous, garda cependant cette manière

¹ B. M. C. Avila, p. 298.

² B. M. C. Baeza, P. I., p. 14.

d'agir dans toutes les charges qu'il eut à remplir et jusqu'à sa dernière maladie.

Le soin qu'il devait apporter à l'entretien de son Couvent n'était pas troublé par sa profonde retraite, car Notre-Seigneur y pourvoyait lui-même par des largesses providentielles, comme cela se passa au Calvario où le Saint résidait : dans cette solitude, les religieux se trouvèrent un jour dépourvus de toute nourriture lorsque leur arriva une mule, chargée de vivres...

*Déposition du P. Jeronimo de la Cruz C. D.*¹

Etudiant à Baeza, Jeronimo de la Cruz a reçu la formation toute surnaturelle du Saint, alors Recteur du Collège.

Il était le compagnon ordinaire du Père Jean, dans ses sorties. Il fut témoin de la sagesse du Saint qui jugeait que les religieux Carmes font plus par leurs prières et la garde de la solitude que par des visites à des séculiers. Une visite de politesse, faite par obéissance, à des notables de la ville, confirma pleinement le jugement du Saint. Le P. Jeronimo fut aussi le bénéficiaire de l'évidente protection du Saint, qui lui évita de graves blessures : alors qu'ils cheminaient tous deux, une tuile tombant d'un toit se brisa sur sa tête, sans lui faire aucun mal.

Le Saint ne sortait jamais du Couvent pour aller visiter les séculiers, même lorsqu'il était Prieur. Il occupait cette charge à Grenade, quand le P. Diego de la Trinidad, Vicaire provincial, y arriva. Ce dernier jugea nécessaire que le Prieur rende visite, principalement au Président et aux Assesseurs de la ville. Le Saint dit donc un jour au P. Jeronimo : « Que votre Révérence prenne son manteau. On dit que nous devons nécessairement faire des visites. » Nous fûmes à la demeure de quelques Assesseurs et à celle du Président. Le Père Jean s'acquittait de cette tâche de la manière la plus religieuse, car il semblait que Dieu lui eût donné grâce et esprit pour tout. Il s'excusa auprès du Président de ne pas le visiter plus souvent. Il l'assurait en même temps que ce n'était pas par négligence à le recommander à Notre-Seigneur, mais par l'obligation où il se trouvait de garder le recueillement religieux. Le Président, le remerciant de ses prières, lui déclara : « Vos Paternités sont quittes avec nous lorsqu'elles remplissent, comme elles le font, leurs obligations et leurs devoirs vis-à-vis de Notre-Seigneur. Nous avons, de notre côté, tant de choses à faire que c'est à peine si nous pouvons nous reposer », laissant entendre qu'ils ne s'étonnaient nullement de ne pas recevoir leurs visites. En sortant, le Saint me dit : « Notre-Seigneur vient de nous déclarer qu'il ne nous a pas choisis

¹ H. C. D., p. 222.

pour que nous fassions des visites de politesse aux gens du monde : il y en a assez d'autres qui prennent ce soin. Mais il nous a choisis pour que nous remplissions nos devoirs à l'égard de Sa Majesté seule. » Et nous rentrâmes tout droit au Couvent. Je ne me souviens pas l'avoir vu faire une seule autre visite de politesse.

*Déposition du P. Fernando de la Madre de Dios C. D.*¹

Il est Sous-Prieur à Ubéda, lorsque Jean de la Croix, bien malade, y arrive pour mourir. Ils ne sont pas des inconnus l'un pour l'autre : le Père Jean a donné l'Habit au Fr. Fernando et lui a imposé son nom, lui affirmant que « la Très Sainte Vierge aimait particulièrement à être honorée sous le vocable de Mère de Dieu ».

C'est grâce à la famille du Fr. Fernando que le Couvent du Calvario a été sauvé, un jour, d'une grande détresse : secours inespéré que tous ont jugé miraculeux.

Témoin ému des grandes souffrances endurées par le Saint au cours de sa dernière maladie, le P. Fernando a compris dans quelle solitude morale, le Saint a voulu les porter, et il a admiré son intense et continuel désir de souffrir.

Il était présent aux derniers moments du Père Jean de la Croix et nous a laissé de cette mort, un récit détaillé, où transparaît la simplicité toute surnaturelle du Saint, toujours paisible, souriant, et uniquement occupé de Dieu.

Le P. Fernando est âgé de 55 ans, lorsqu'il fait sa déclaration à Ubéda, le 16 octobre 1617. Il déposa aussi au Procès Apostolique, le 4 décembre 1627.

... Lorsque le P. Juan Evangelista était Procureur au Couvent de Grenade, il se trouva, un jour, dans une grande perplexité : il n'avait plus d'argent, et la nourriture manquait absolument dans le Couvent, tant pour les malades que pour les bien portants. Il s'en fut avertir le Saint, et lui demanda l'autorisation d'aller quêter en ville. Mais le Vénérable Père lui répondit : « Ayez confiance en Dieu, mon fils : Sa Majesté vous enverra de quoi nous nourrir tous. » Un peu plus tard, le jour déclinant, le pauvre Procureur vint une deuxième fois implorer l'autorisation d'aller quêter. Le Père Jean de la Croix lui fit la même réponse.

Comme il revenait pour la troisième fois : « Allez, mon fils, lui dit-il alors, puisque vous avez si peu de foi et d'espérance en Dieu. Mais le Seigneur vous confondra et vous reprendra de votre manque de confiance, avant même que vous ne soyez arrivé à la ville. » Le Père Juan Evangelista avait à peine quitté le Couvent qu'il rencontra le licencié Bravo, rapporteur au Tribunal. Il apportait aux religieux une abondante aumône de la part des Juges de la ville. . . Quelque peu honteux, le Procureur retourna auprès

¹ B. M. C. Ubéda, P. A., p. 385.

du Saint, qui le reprit fortement de son manque de foi : « Ne vous avais-je pas averti, mon fils, d'avoir confiance en Notre-Seigneur et que Sa Majesté pourvoirait à nos besoins ? »

Ce fait se renouvela, non seulement en ce Couvent, mais en tous ceux où le Saint fut Prieur.

*Déposition du P. Alonso de la Madre de Dios C. D.*¹

... Parlant de sa rectitude dans les affaires et de sa sollicitude à pourvoir aux besoins de ses religieux, ses Procureurs avouaient que, bien souvent, sa manière d'agir leur paraissait erronée, selon les règles de la prudence humaine. Ils agissaient alors selon leur propre vue, et d'une meilleure manière, leur semblait-il. . . Mais Dieu mortifiait vite leur orgueil, et rien ne leur réussissait. Lorsqu'ils se conduisaient, au contraire, selon les conseils du Saint, mettant, comme il disait « leur espérance en Dieu », tout leur arrivait à point, et de telle sorte que cela leur paraissait miraculeux. C'est pourquoi le Saint avait coutume de leur dire : « Je désire que mes fils soient des « Frères d'espérance en Dieu » ; ayant foi en Dieu, ils obtiendraient de grandes choses, car Dieu est immensément riche, et nous lui lions les mains par notre manque de confiance. . . »

III. SON BRULANT AMOUR POUR DIEU²

*Déposition du P. Fr. Martin de San Jose C. D.*³

Le Père Jean était sans cesse occupé de Notre-Seigneur tant était grand son amour pour lui. Il ne se recherchait lui-même en rien. Il ne cherchait que Dieu, toujours, sans respect humain, et d'une manière très dépouillée. C'est cela même qu'il enseignait aux religieux par son exemple, ses sermons, ses écrits. Il leur apprenait à tous à aimer Dieu avec ce dénuement et cette pureté.

Il dessina un papier, qu'il nomma Mont de Perfection : il voulait ainsi apprendre aux âmes que, pour s'élever vers la perfection, il ne fallait désirer ni les biens de la terre ni ceux du ciel, et ne rien vouloir ni rien chercher si ce n'est vouloir et chercher en tout l'honneur et la gloire de Dieu.

¹ B. M. C. Segovia, P. A., p. 374.

² Procès Informatif. Question n° 13 — Procès Apostolique. Question n° 9.

³ B. M. C. Baeza, P. I., p. 25.

C'était, pour le Bienheureux Père, une fatigue de traiter des affaires du monde ; et cela même avec des personnes notables, qui pouvaient procurer l'avancement temporel de son Ordre. Aussi, lorsque ses interlocuteurs s'y prêtaient, il ramenait les conversations aux choses de Dieu avec beaucoup d'esprit.

Le Père Jean était une personne de très haute oraison. Il y consacrait un grand nombre d'heures, soit devant le Saint Sacrement, soit dans la solitude, ou ailleurs. Toute sa vie s'écoulait en oraison, sans perdre la présence de Dieu. Parfois il demeurait tout transporté dans cet amour et cette oraison. C'est ainsi qu'un jour, vers 1580, disant la Messe au Couvent de Baeza, et ayant consommé les saintes Espèces, il demeura ravi, le calice entre les mains. Il était tellement transporté qu'il quitta l'autel. Les assistants le remarquèrent, et une religieuse, la Mère Penuela, très sainte femme, s'écria : « Qu'on appelle les Anges, et qu'ils viennent terminer cette Messe, car ce Bienheureux Père oublie qu'elle ne l'est pas ! » Alors, avec l'aide d'un autre Père, qui lui montrait tout ce qu'il devait faire, le Saint acheva la Messe, bien que sans revenir à lui pendant un long moment.

Déposition de la M. Agustina de San Jose C. D. ¹

Elle a 40 ans lorsqu'elle fait sa Déposition, le 22 février, à Baeza.

Professe de Grenade, elle est venue à la fondation de Baeza, il y a 18 ans. Elle a très bien connu le Prieur de « Los Martires », qui fit, un jour, appeler cette petite Novice au parloir, et la consola grandement d'une peine secrète qu'elle n'avait confiée à personne. Constituée dépositaire des lettres et des cahiers du Père Jean de la Croix, elle fut obligée de tout brûler, lors de l'enquête infamante contre le Saint.

L'amour que le Père Jean portait à Notre-Seigneur était si ardent qu'il allumait dans les âmes le feu dont brûlait son propre cœur.

Au Couvent de Grenade, les Sœurs, selon l'usage, se réunissaient pendant la récréation, s'occupant d'un travail manuel. Parfois, elles descendaient au parloir, où le Père Jean les rejoignait. Il employait cette heure en entretiens spirituels avec les religieuses. Il semblait avoir Dieu au plus profond de l'âme (car jamais il n'abordait d'autre sujet), et il disait des choses très hautes sur lui.

Il relevait les moindres petits riens avec une finesse toute spirituelle, et, sa ferveur s'enflammant, il mettait en dévotion celles qui l'écoutaient. Dans ces entretiens, comme s'il voulait entraîner les Moniales à Dieu, il

¹ B. M. C. Baeza, P. I., p. 39.

les invitait à se recueillir en présence de Sa Majesté, leur disant alors selon sa coutume : « En haut ! Vers la Vie éternelle ! » Et il restait comme en suspens, les yeux levés au ciel, tout perdu dans l'amour de Dieu. Ces paroles avaient une telle force qu'elles emportaient les cœurs bien loin des choses de la terre.

Déposition du P. Inocencio de San Andres C. D. ¹

... Le Saint était très attentif et diligent pour tout ce qui regarde le culte divin. Il disait l'Office et célébrait la Messe avec une particulière dévotion. Il était très fidèle à l'assistance au Chœur et aux autres actes de Communauté. En agissant ainsi, son désir constant était de plaire davantage à Notre-Seigneur.

Il tenait à ce que l'église fût très propre et bien arrangée.

Il prenait toujours part aux travaux communs et devançait les autres pour balayer, frotter, laver les écuelles, etc. Sa présence entraînait les religieux à accomplir ces travaux avec ferveur et esprit intérieur.

Il assistait les malades avec un soin très particulier, leur procurant le nécessaire, les visitant et les consolant. Une nuit, il ordonna au P. Inocencio de demeurer auprès d'un grand malade qu'une forte fièvre faisait délirer. L'ayant veillé jusqu'à 3 heures du matin, l'infirmier, fatigué, s'endormit un peu. Le malade se leva, s'habilla et se mit à genoux devant son lit. A ce moment, le Père Jean vint le visiter. Lorsqu'il le vit ainsi, hors de son lit, il reprit le P. Inocencio avec beaucoup de sévérité, quoiqu'avec une grande mansuétude...

Déposition du P. Martin de la Asuncion C. D. ²

... Le Saint était si absorbé en Dieu que pour comprendre les choses dont on traitait, et y être attentif, il devait se faire beaucoup de violence ; et encore, devait-on les lui répéter. Quelquefois, le P. Martin venait lui transmettre des messages et parler avec lui de diverses choses. Une fois, deux fois, il les lui répétait ; ne recevant pas de réponse, il lui criait alors : « Etes-vous sourd ? » Et le Saint, avec sa douceur habituelle, répondait : « Chut ! je ne suis pas sourd, mais absorbé en d'autres choses que vous ne comprenez pas. »

Habituellement, lorsqu'il se trouvait sans occupations, il se tenait

¹ B. M. C. Bacza, P. I., p. 62.

² B. M. C. Ubeda, P. I., p. 88.

à l'église, auprès du Saint Sacrement qui était, disait-il, « toute sa gloire, tout son contentement, et surpassait pour lui toutes les choses de la terre ».

*

... Quand il cheminait sur les routes, il chantait des hymnes à Notre-Dame, des psaumes de David, des versets du Cantique. Aux muletiers, ainsi qu'aux personnes qu'il croisait en chemin, il donnait de bons conseils, les animant à bien servir Dieu. Dans les auberges où il s'arrêtait, s'il se trouvait des gens faisant des imprécations, il les reprenait, et ceux-ci, s'humiliant, se corrigeaient.

Le Saint animait les récréations de ses fervents entretiens sur Notre-Seigneur. Les religieux en tiraient un tel profit qu'ils avouaient sortir de cette heure avec plus de ferveur et de courage que de l'oraison elle-même.

*Déposition du P. Juan de la Madre de Dios, Trinitaire*¹

Après avoir vécu 23 ans dans l'Ordre des Carmes Déchaux, Juan de la Madre de Dios, atteint dans sa santé, obtint un Bref pontifical pour passer chez les Trinitaires.

Il a été particulièrement frappé de ce don qu'avait le Père Jean de la Croix de lire dans les âmes.

Il avait 52 ans lorsqu'il fit sa Déposition le 18 décembre, au Couvent de la Sainte Trinité, à Ubeda.

... Aux heures de récréation, c'était une chose du ciel de l'entendre parler de Dieu, en de telle vertu dont discutaient les religieux. Si l'on touchait à d'autres sujets, il les spiritualisait aussitôt, de telle sorte qu'il laissait les Pères satisfaits et enchantés d'entendre ses paroles de vie. Le Père Juan de la Madre de Dios avait coutume de dire que le Saint leur donnait deux fois à manger : par le pain matériel, il sustentait leurs corps, et par ses paroles de vie il nourrissait leurs âmes.

Cet homme, qui parlait si hautement des choses de Dieu et dont le cœur était si plein d'amour divin, ne parlait jamais sans nécessité. Il fuyait la compagnie des hommes. Il aimait se retirer, avec une Bible, dans les parties les plus cachées du Couvent, et il demeurait là continuellement en oraison, car toute sa vie n'était qu'oraison. Il lui arrivait de demander aux portiers d'expédier eux-mêmes les affaires qui se présentaient, et de ne pas se mettre à sa recherche, afin qu'il puisse demeurer davantage dans

¹ B. M. C. Ubeda, P. I., pp. 105-106.

la solitude, avec Dieu. Il fuyait le monde et le monde le cherchait sans cesse, afin de l'entendre, car ses paroles, sa modestie et sa profonde humilité, corrigeaient l'homme le plus déréglé du monde.

*Déposition du P. Fr. Francisco de San Hilarion C. D.*¹

Le P. Francisco de San Hilarion a bien connu le Saint. Entré à l'âge de 16 ans au Couvent de la Mancha de Jaen, il reçut l'Habit des mains du Serviteur de Dieu, alors Vicaire Provincial.

C'est un des plus jeunes témoins oculaires de la Réforme, puisqu'il n'a que 48 ans lorsqu'il fait sa Déposition, le 29 mars 1617, à Ubeda. Il se trouvait à la Penuela et fut atteint en même temps que le Saint, du mal qui devait emporter le Père Jean de la Croix. Mais on l'envoya se soigner à Baeza, tandis que le Saint se faisait transporter à Ubeda, désirant mourir dans un Couvent où il ne serait pas connu...

... L'amour de Dieu avait pris sur son âme un puissant empire... Francisco de Yepes étant allé le voir, le Saint, tout en lui parlant, sentit l'amour divin l'envahir et l'emporter en Dieu. Il faisait effort pour revenir à lui et frappait le mur avec ses poings. Comme il était ainsi tout élevé en Dieu, son frère se plaignit de ce qu'il ne répondait pas à ses propos. Le Saint lui avoua que Dieu ne lui en donnait pas le loisir...

*Déposition de la M. Francisca de la Madre de Dios C. D.*²

(A la suite de l'épisode si connu de la visite du Saint aux Carmélites de Béas, après sa sortie de la prison de Tolède, la M. Francisca ajoute dans sa Déposition) :

... Par la suite, chaque fois qu'il revenait au Couvent de Béas, il n'avait pas d'autre thème en ses entretiens, que celui-ci : « Si nous voulons connaître des choses bonnes », demandons des peines à Dieu, et recevons-les comme de précieux présents. Plus grande sera la peine, plus beau sera le joyau ; et si nous recevons cette peine avec beaucoup d'amour et la souffrons pour Dieu, plus grande aussi sera la valeur d'un tel joyau ! »

*

Le Saint était Prieur à Grenade. Durant tout un Carême, il vint confesser les Sœurs du Couvent de Béas, qu'il aimait beaucoup. Après la confession, il leur prêchait au parloir. A deux reprises, on le vit entrer en

¹ B. M. C. Ubeda, P. I., p. 111.

² B. M. C. Beas, P. I., p. 170.

extase, élevé de terre. Revenu à lui et voulant cacher son ravissement, il disait aux Sœurs : « Avez-vous vu comme le sommeil m'a pris ? »

*Déposition d'Ana de Jesus C. D.*¹

Originaire de Terrien de Velasco, professe de Béas, la S^r Ana de Jésus s'est confessée au Père Jean durant sept ans.

Âme humble et droite, les conseils, avis et « précautions » du Saint ont été son chemin de perfection.

Elle est âgée de 64 ans lorsqu'elle fait sa Déposition à Béas, le 3 avril 1618.

... Ce qu'il conseillait principalement aux âmes, c'était de souffrir pour Dieu. On voyait bien qu'aucune autre chose n'occupait son cœur, et qu'il cherchait sans cesse à se dépouiller de tout ce qui était contraire à l'amour de Dieu... On sentait en lui une âme extrêmement pure et d'une très haute oraison. Il était ordinairement tout recueilli et suspendu en Dieu...

*Déposition de la M. Ana de San Alberto C. D.*²

... Il était si maître de son âme que ses paroles étaient toujours de Dieu... Parfois, lorsque la Mère arrivait au confessionnal, elle trouvait le Vénérable Père tout ravi en oraison. Quand il revenait à lui, il disait à la Mère : « Il y a longtemps que vous êtes là ? », lui faisant comprendre qu'il n'avait pas entendu ses appels réitérés, étant tout absorbé en Dieu.

Il se tenait habituellement en présence de Dieu, et disait que son âme se trouvait très bien en la compagnie de la Sainte Trinité.

Le Père Jean célébrait un jour la Messe à Caravaca. Au moment de la communion, alors qu'il tenait la Sainte Hostie entre les mains, son visage resplendit comme le soleil. Il demeura longtemps ainsi, avant de consommer les saintes Espèces. D'abondantes larmes tombaient de ses yeux... Après la Messe et l'action de grâces, le Saint s'en fut au confessionnal, où la Mère l'attendait. Elle l'interrogea : « Pourquoi Votre Paternité s'est-elle attardée si longtemps durant le Saint Sacrifice de la Messe ? — « Je me suis attardé ? » La Mère le lui ayant assuré : « Ma fille, dit-il alors, ne vous étonnez pas que je me sois attardé, car Dieu a fait une grande faveur à mon âme. Notre-Seigneur aurait grand plaisir qu'un Couvent de Frères s'établisse en cette ville. Travaillez-y. Dieu vous assistera. Et moi,

¹ B. M. C. Beas, P. I., p. 176.

² B. M. C. Caravaca, P. I. pp. 196-197.

de mon côté, je le recommanderai à Dieu et vous aiderai autant que je le pourrai. »

Il n'avait pas encore été question de cette fondation. La Mère se mit aussitôt à l'œuvre. Et le Père partit. Après un si bon début, le projet se réalisa en très peu de temps. On loua, pour commencer, une petite maison bien pauvre, près de Notre-Dame de Concepcion. Lorsque le Père Jean revint à Caravaca, il y installa lui-même le Très Saint Sacrement. Par la suite, Notre-Seigneur agrandit le couvent qui se trouve actuellement en cette ville pour l'honneur et la gloire du Seigneur et de la Très Sainte Vierge du Carmel.

*Déposition de la M. Maria de la Concepcion C. D.*¹

Originnaire de Ségovie et conventuelle du Carmel de la même ville, elle connut le Père Jean de la Croix alors qu'il était Définitif. Le vif et profond amour que le Saint portait à Notre-Seigneur rayonnait sur ceux qui l'entouraient, et Maria de la Concepcion témoigne de la paix qu'apportaient ses visites.

Elle fit sa Déposition le 16 avril 1616, à l'âge de 43 ans.

Un jour, au Couvent des Carmélites de Ségovie, le Saint se trouva devant une image du Christ crucifié, qui semblait suspendu à la Croix comme une grappe de raisins. Le Père Jean eut l'âme transpercée à la vue de tant d'amour. Son visage s'enflamma tellement qu'il paraissait prêt à entrer en extase. Sa jubilation était si grande qu'elle se reflétait sur ses traits et dans ses actes. Le Serviteur de Dieu dut se faire violence pour résister à cette emprise. C'est en cette occasion qu'il composa une pièce de vers, très expressive². Elle témoigne la délicatesse de ses sentiments et sa connaissance profonde de l'amour que le Christ porte à l'âme.

Arrivant alors à une Croix, placée dans le cloître, il l'étreignit avec ardeur, disant en latin quelques mots enflammés d'amour et de louange.

*

Lorsque le Saint sortait de l'oraison, il ne pouvait traiter avec personne, ou bien il se trouvait embrasé de tels désirs du ciel qu'il ne pouvait les contenir. Le P. Juan Evangelista, qui fut Prieur et se trouvait alors en ce Couvent de Ségovie, confia à la Mère que, durant des nuits entières, il voyait saint Jean de la Croix à la fenêtre de sa cellule, d'où l'on apercevait

¹ B. M. C. Segovia, P. I., p. 256.

² LE PASTOUREAU, trad. du P. Lucien, p. 1235.

le ciel et les champs. Il était là en oraison, tout enflammé et tout transporté en Dieu. Le P. Juan Evangelista l'appelait, mais ne pouvait attirer son attention. Le voyant en cet état, il demeurait auprès du Vénérable Père jusqu'au matin, ou jusqu'à ce qu'il revienne à lui : « Que faites-vous là ? Que voulez-vous ? » lui demandait alors le Saint. Et le P. Evangelista traitait des affaires du Couvent. D'autres fois, il le trouvait en oraison, les bras en croix, demeurant ainsi des nuits entières sous les arbres. Il était en extase et si transi qu'on ne pouvait le ramener à lui.

... Lorsque saint Jean de la Croix lisait la Bible ou quelque autre passage de la Sainte Ecriture, il s'arrêtait, ne pouvant poursuivre sa lecture, à cause des grands secrets et des clartés que Notre-Seigneur lui communiquait. D'autres fois, il versait des larmes en telle abondance qu'il devait de même interrompre sa lecture.

Déposition de Miguel Angulo ¹

Il connut beaucoup le Saint, alors Prieur à Ségovie. Il se confessait à lui ; les conseils de perfection qu'il en recevait le laissaient tout édifié et désireux de mieux servir Dieu. Il reçut plusieurs grâces par les saintes Reliques du Bienheureux Père et fut même guéri miraculeusement par lui d'une grave maladie, alors que les médecins désespéraient de le sauver : le Saint lui apparut et lui annonça sa guérison, qui fut immédiate.

Miguel de Angulo fit sa Déposition à Ségovie, le 18 avril.

... Allant un jour voir le Saint, on l'avertit qu'il confessait. Il fallait descendre par l'escalier de la vieille église, car c'est sous ce même escalier que le Vénérable Père avait son confessionnal. Lorsque Miguel de Angulo arriva et ouvrit la porte, il vit une splendide lumière, et ceci, non une fois, mais trois fois en divers temps. Il pria le Saint de lui dire ce qu'était cette lumière, mais celui-ci lui répondit : « Tais-toi, nigaud, ne dis rien. »

Déposition du Fr. Lucas de San Jose C. D. ²

Le bon Frère convers Lucas de San Jose est né à Montemornovo, au Portugal en 1558. Il a connu le Père Jean de la Croix à Lisbonne, à l'occasion du Chapitre provincial de 1585. Passé au Couvent de Ségovie, il a connu également Francisco de Yepes et nous a décrit un saint Jean de la Croix à l'aspect suave, plein d'allégresse paisible, qui ne parlait que de Dieu sans jamais être à charge. Il avait 58 ans lorsqu'il fit sa Déposition à Ségovie, le 23 juillet 1616.

Le Père Jean avait une grâce céleste pour ramener les conversations aux choses spirituelles lorsqu'elles s'en éloignaient. Et particulièrement,

¹ B. M. C. Segovia, P. I., p. 265.

² B. M. C. Segovia, P. I., p. 282.

s'il s'agissait d'affaires incitant au murmure, ce qu'il abhorrait beaucoup. Lorsqu'on disait quelque chose contre les religieux, il ne pouvait l'entendre et déclarait que c'était les meilleures gens que Notre-Seigneur avait en son Eglise.

Déposition du Fr. Barnabé de Jésus C. D.¹

... Le Fr. Barnabé s'occupait de travaux manuels. La plupart du temps, il voyait le Père Jean de la Croix venir à lui tout embrasé d'amour et s'asseoir là de longs moments. Tout le temps qu'il y demeurait, ses entretiens ne traitaient que des moyens d'aimer et de servir Dieu davantage... Le Frère le voyait aussi bien souvent sortir de sa cellule et s'en aller vers quelques rochers que possède le jardin du Couvent : il se glissait alors dans une petite grotte qui se trouvait là, d'où l'on avait une vaste vue sur le ciel, le fleuve et les champs. En ce lieu, où d'autres fois, à la fenêtre de sa cellule, ou encore devant le Saint Sacrement, il donnait de longues heures à l'oraison, dont il sortait tout embrasé d'amour de Dieu...

Durant un long temps, le Frère vit au-dessus de la cellule du Saint, sur un madrier placé en haut de la porte, une blanche colombe très belle. Elle y demeurait continuellement même lorsque le Père s'absentait. Cette colombe ne roucoulait jamais, ni ne mangeait : elle ne s'en allait pas non plus en compagnie des autres...

Déposition du P. Alonso de la Madre de Dios C. D.²

... La charité et toutes les autres vertus étaient cachées en son âme, mais la vie spirituelle du Père Jean jetait un tel éclat qu'on découvrait leur présence... Le P. Juan Evangelista certifia au P. Alonso que, durant les dix années qu'il fut le socius du Saint, il ne lui entendit jamais dire une parole qui ne fût de Dieu : dans les Couvents, sur les chemins, avec les religieux comme avec les séculiers, en tous ses écrits et en tous ses entretiens, il n'était question que de Dieu, qu'il adorait sans cesse. Le Père Jean de la Croix avait confié au P. Juan Evangelista, son confesseur, que le Seigneur lui avait fait la grâce qu'aucune occupation ne fût capable de le divertir de l'attention à Dieu. Aussi les paroles qui sortaient de sa bouche n'étaient-elles pas froides, comme celles qui naissent de l'étude, mais elles infusaient la chaleur et le désir de devenir meilleur.

¹ B. M. C. Avila, P. I., p. 293.

² B. M. C. Segovia, P. A., p. 371.

Le feu d'amour divin que ce « Vase d'élection » contenait se déversait et s'attachait à ceux qui parlaient avec lui. Il imprimait dans les âmes la négation de tout goût terrestre ainsi que d'ardents désirs de tendre à Dieu. Par ses paroles, il éclairait de telle sorte l'entendement et la volonté de quiconque l'écoutait, que l'on vit en plusieurs de ses auditeurs s'allumer un tel feu d'amour divin que ce feu les soulevait hors d'eux-mêmes...

Comme ses paroles, ses écrits sont particulièrement substantiels : ils réchauffent l'âme et l'enflamment de désirs de Dieu.

*

Le Saint remerciait ceux qui mettaient un œillet ou une rose devant le Saint Sacrement. Il leur enseignait combien l'on plaît à Sa Majesté par de semblables actes ¹.

*

A un Frère très simple, nommé Francisco, le Saint demanda un jour : « Dites-moi, mon fils Francisco, qu'est ce que Dieu ? » L'interpellé répondit : « Notre Père, Dieu est ce qu'il se veut. » Le Saint apprécia beaucoup cette réponse et, à son sujet, dit des choses très élevées, montrant que Dieu est indépendant de tout, et qu'il n'a en lui d'autre règle que son seul Vouloir. ².

*

Il vivait à cette époque tellement embrasé d'amour de Dieu que les religieuses, qui en furent témoins, content des merveilles de cet amour. Le Saint leur faisait un jour une allocution. Toutes les Sœurs notèrent que des rayons lumineux jaillissaient du cœur d'un Enfant Jésus qu'elles avaient au parloir. Ces rayons atteignaient le Saint et, de lui, se reflétaient sur les Sœurs, pour retourner ensuite à la sainte Image.

Le Serviteur de Dieu, entrant un autre jour en clôture pour confesser une Sœur malade, passa devant cet Enfant Jésus. C'était au temps de Noël. Se jetant à genoux devant lui, il le prit entre ses bras, et, avec des gémissements de son cœur tout embrasé, lui dit : « Mon doux et tendre

¹ *Vida*, Liv. 2, ch. 8, cité dans H. C. D., p. 347.

² *Vida*, Liv. 2, ch. ap. 6, cité par H. C. D., p. 227.

Jésus, si votre amour doit me tuer, l'heure est venue ! » Et il demeura en extase, le saint Enfant Jésus entre les bras.

Vers cette même époque, le Père Jean passa plusieurs jours tout transporté en Dieu. Il écrivit alors un billet à ses Carmélites de Grenade : « les conviant à la solitude, et à ce que la solitude a de plus caché et de plus retiré, là où Dieu communique son véritable esprit et sa lumière ».

Les paroles de cet écrit et leurs effets furent tels qu'ils portèrent les esprits et les affections de cette Communauté vers ce point le plus caché que ne peuvent atteindre des yeux qui ne sont pas assez purs. C'est à peine si quelques Sœurs ne répondirent pas à cette invitation.

Ce document produisit un tel effet d'amour de Dieu et d'amour de la solitude que, trente ans plus tard, lorsque le P. Alonso vint au Couvent de Grenade recueillir les Dépositions des Sœurs pour le Procès de Béatification, le souvenir de ce papier durait encore, ainsi que les fruits qu'il avait portés ¹.

Déposition de la M. Ana de San Alberto C. D. ²

Le Saint disait la Messe dans l'église des Carmélites de Caravaca. Après la dernière élévation de la Sainte Hostie, avant de se communier, il s'arrêta un long moment. Son visage ressemblait à un soleil éblouissant. Au-dessus du corporal sortaient de merveilleux rayons, qui remplissaient l'âme de consolation. Après la Messe, le Père vint s'asseoir au confessionnal. La M. Ana de San Alberto l'y rejoignit et lui demanda ce qui s'était passé. « Qu'avez-vous vu, ma fille ? » questionna-t-il, encore tout absorbé. Elle répliqua : « Je voudrais savoir ce qui a été accordé à Votre Révérence, car ce que j'ai vu ne doit en être qu'une minime partie ! » Il demeura encore un moment en suspens, puis, revenant à lui, répondit : « Dieu a communiqué de grands biens à ce pécheur. Dieu s'est communiqué avec tant de majesté à mon âme, que je ne pouvais achever la Messe. C'est pour cette raison que je crains quelquefois de la célébrer. Et puisque vous seule avez vu ceci, sachez que vous ne devez en parler à personne. Que ceci serve à votre avancement en pensant à ce que Dieu fait en un petit ver comme moi. »

¹ *Vida*, Liv. 2, chap. 4, cité par H. C. D., p. 242.

² Cité par H. C. D., p. 353.

IV. SA GRANDE CHARITÉ POUR LE PROCHAIN

I. SON ZÈLE DES ÂMES

*Déposition du P. Martin de San Jose C. D.*¹

Le Père Jean de la Croix avait un grand amour pour les âmes et un grand zèle de leur avancement. Bien qu'il aimât tant le recueillement et la solitude, il s'employait avec beaucoup de joie à la perfection, non seulement des âmes de ses religieux, mais aussi des grands et des petits, des savants et des ignorants qui le demandaient, car il regardait uniquement la gloire de Dieu et le bien du prochain.

Il était reconnu de tous que Notre-Seigneur lui avait donné le don de pénétration des esprits : une seule parole de ceux qui venaient le trouver — et qui souvent ne savaient comment s'expliquer — suffisait pour l'éclairer sur leur cas, et il leur disait alors ce qu'il leur fallait... pour enlever leurs perplexités et les laisser consolés...

*Déposition de la M. Maria de la Madre de Dios C. D.*²

... Il considérait que les âmes étaient rachetées par le Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ... et cette vue lui donnait un grand désir de leur avancement spirituel.

Il enseignait ordinairement aux religieuses à mettre leur confiance en Dieu, et à rechercher en tout son bon Plaisir, laissant en oubli les choses de ce monde... Il disait souvent : « Oh ! ma fille, voyez : vous devez considérer qu'il n'y a que Dieu et vous dans le monde. C'est ainsi que vous devez travailler et être à vos affaires... » Il savait très bien appliquer à chaque âme le remède profitable : la Mère Mariana de Jésus, l'une des premières fondatrices du Couvent de Grenade, très tourmentée par une tentation, fut se confesser au Vénérable Père. La confession achevée, il lui ordonna de renouveler ses trois Vœux tels qu'elle les avait prononcés à sa profession. Jamais plus elle ne souffrit de cette peine.

*Déposition de la M. Maria de la Cruz C. D.*³

Une jeune fille de Grenade confia au Saint son grand désir d'être Carmélite Déchaussée, mais elle n'avait pas la dot suffisante. Le Vénérable

¹ B. M. C. Baeza, P. I., p. 17.

² B. M. C. Baeza, P. I., p. 36.

³ B. M. C. Ubeda, P. I., p. 125.

Père, pour la raison que Dieu sait, l'encouragea dans sa vocation et invita la Mère Prieure à la proposer au Chapitre. La Prieure lui faisant remarquer la dot insuffisante, le Père lui répondit avec ardeur : « Ma Mère ! Et les désirs de cette âme vont-ils donc se perdre ? » La Mère, alors, la présenta aux Sœurs, et elle fut acceptée.

*Déposition d'Ana Maria C. C.*¹

Le Père, étant entré un jour en clôture (au Monastère de l'Incarnation) pour confesser une malade, rencontra une religieuse qui balayait, et remarqua qu'elle était pieds nus. Ayant su ensuite qu'elle allait ainsi par pauvreté, car elle n'avait pas de quoi s'acheter des chaussures, le Saint se mit en quête d'aumônes, et les lui donna pour qu'elle put se chauffer.

Il était très discret et prudent... Par cette discrétion, et la grâce que Dieu lui avait donnée, il obtenait des religieuses — alors nombreuses en ce Couvent de l'Incarnation — le détachement de leurs enfantillages et des choses du monde, et le retour à l'oraison et à la perfection. Ses paroles si surnaturelles, dites, en temps opportun, avec tant de douceur, de suavité et de bonté, portaient les âmes à la vie parfaite, recueillie et pénitente... Un jour, Ana Maria demanda au Père Jean ce qu'il faisait aux religieuses pour obtenir ainsi d'elles ce qu'il désirait, et les embraser d'un tel amour de Dieu. Le Saint lui répondit simplement : « C'est Dieu qui fait tout, et pour cela il ordonne qu'elles m'aiment bien. »

Il y avait alors à Avila une jeune fille fort belle et très mondaine. Elle fuyait le Saint et ne voulait pas se confesser à lui, craignant, disait-elle, de s'adresser à un homme aussi saint. Le Père Jean répondit aux religieuses qui lui rapportaient cette crainte : « Plus ils sont saints, les confesseurs, plus ils sont doux, et moins ils se scandalisent. »

La jeune mondaine se décida à aller trouver le Père. Elle confia ensuite à Ana Maria que le Saint ne lui avait pas donné d'autre pénitence que la confusion et l'effort qu'elle avait eu à faire pour s'agenouiller à ses pieds. Bien vite, sous la direction du Vénérable Père, elle changea de conduite et mena une vie sérieuse.

Extrait de H. C. D., p. 588

Le Saint se trouvait si délicat de santé qu'il était obligé de suivre un régime carné. Un brave homme du village en eut connaissance et apporta

¹ B. M. C. Avila, P. I., p. 302.

une perdrix pour le repas du Vénérable Père. Le Fr. Francisco de San Hilarion, infirmier, accommoda de son mieux le dîner de son malade, car il aimait beaucoup le Saint.

Mais peu avant l'heure du repas, le chat, ayant flairé la perdrix, s'en adjugea une bonne part... Désespoir du pauvre Frère lorsqu'au moment de servir, il s'aperçut de ce méfait ! Juste à ce moment, le Saint vint à passer, et lui demanda la cause d'une telle affliction. Dès qu'il la sut, le Père Jean consola le petit Frère infirmier, lui disant, paternellement, de ne pas se troubler pour une chose de si peu d'importance, et le laissa tout apaisé.

Une autre fois, à Grenade, un Novice, Jorge de San Jose, était chargé de faire la cuisine. Quelques instant avant le repas, la marmite contenant le riz de la Communauté se rompit... le pauvre Novice, tout désolé, contemplant le désastre lorsque le Saint entra dans la cuisine. Il dit simplement au Frère, avec un bon sourire : « Jamais, pour de telles choses, ne vous mettez en peine. Pensez seulement que Dieu ne veut pas que nous mangions du riz ! Préparez simplement le reste du dîner, car il est l'heure. »

II. SON AMOUR POUR LES MALADES

Déposition du P. Alonso de la Madre de Dios ¹

... Lorsque l'un de ses religieux tombait malade, le Saint accourait à lui avec une tendresse de mère, il le visitait, le consolait, faisait son lit, lui rendait d'humbles services, et le faisait même manger de ses mains...

Déposition du P. Jeronimo de la Cruz C. D. ²

L'un d'eux avait perdu tout appétit. Le Vénérable Père, après lui avoir en vain présenté divers plats, plein de compassion, lui dit : « Eh bien ! mon fils, je veux vous préparer moi-même quelque petit plat et vous le donner de ma main et je vous ferai une petite sauce qui vous mettra en appétit. » Il commanda de cuire un blanc de volaille, et lorsqu'on l'eut apporté, il fit une petite sauce au sel et à l'eau, dans laquelle il trempa le blanc de poulet, et le donna lui-même à manger au malade : « Ceci vous ira très bien, lui dit-il, et vous le prendrez avec plaisir. » ... Et il en fut

¹ B. M. P. Segovia, P. A., p. 375.

² Cité dans H. C. D., p. 228.

ainsi, car pour un inférieur malade, il n'y a pas de meilleure sauce ni de meilleur remède que les soins et la tendresse de son Supérieur. Par cette sollicitude, Dieu opère souvent des cures miraculeuses...

*P. Silverio de Santa Teresa*¹

Né dans un village de la Province de Burgos, Escabados de Arriba, le 8 mars 1878, il est l'aîné de huit enfants : sept entrèrent au Carmel. Lui-même y prend l'Habit de Notre-Dame le 4 juillet 1895. Il fait sa Profession le 5 juillet de l'année suivante et reçoit la prêtrise le 27 juillet 1902.

Il fait de fortes études à Burgos, Madrid et Rome, pour la théologie, puis de l'Université Grégorienne et du Collège de la Propagande.

Il pousse alors très loin ses recherches historiques. Toute sa vie d'homme de prière et de travail est au service de l'Ordre. Aussi, dès 1913, est-il choisi comme Historien de l'Ordre. Il remplit cette tâche, prémices de bien d'autres, avec autant de conscience que d'érudition. Au milieu des lourdes charges qui lui sont confiées — il est successivement Prieur de Burgos, Définitéur de la Province de Navarre, Provincial de celle de Burgos, et, en 1936, Définitéur de l'Ordre à Rome —, il continue à travailler à la publication de son *Historia del Carmen Descalze en Espana, Portugal y America*, ainsi qu'à l'édition critique du texte original des Œuvres de sainte Thérèse de Jésus, de saint Jean de la Croix et du P. Jérôme-Gratien de la Mère de Dieu, précieux instruments de travail et trésor de famille.

Grâce à ses patientes recherches, les Témoins du passé nous font revivre les faits et gestes quotidiens, familiers ou sublimes de notre Père saint Jean de la Croix, au milieu de ses Fils et de ses Filles.

Préposé Général de l'Ordre depuis 1947, le T. R. P. Silverio de Santa Teresa mourut subitement au Mexique, le 10 mars 1954, alors qu'il y visitait les Carmels.

Sa mémoire reste en vénération dans tout l'Ordre qu'il gouverna avec tant de bonté rayonnante et toute thérésienne.

Dans le même Couvent de Grenade, se trouvait un Frère à toute extrémité. Il souffrait de terribles nausées, et avait une grande peur de la mort. Le Saint, peiné de le voir tant souffrir, demanda au médecin quel remède pourrait soulager le malade, en proie à une si douloureuse et continue angoisse. Mais le mal était sans remède. Seule, une potion, fort coûteuse, pourrait adoucir un peu des maux si violents. Le Saint, sans se laisser arrêter par la pauvreté du Couvent et le cas désespéré du malade, ne pensa qu'au soulagement qu'il pourrait procurer au mourant. Il envoya immédiatement chercher le remède et le lui donna lui-même, l'exhortant en même temps, avec une grande douceur, à porter ses souffrances avec patience, pour l'amour de Dieu.

¹ Cité dans H. C. D., p. 229.

*Déposition du P. Inocencio de San Andres C. D.*¹

Sa grande charité s'exerçait principalement à l'égard des malades. Il ne pensait qu'à les soulager et les entourait de soins et de gâteries, sans rien épargner et sans regarder à la dépense. Lui-même allait les entretenir et, s'il était nécessaire, savait se faire enfant pour les distraire. Et lui qui était si réservé pour tout ce qui concerne les actes de la vie religieuse, se plaisait à faire entendre de la musique aux malades, lorsque cela pouvait les aider à porter leurs maux. Il désirait qu'il ne leur manquât rien de ce qui leur était nécessaire.

*P. Jose de Jesus Maria*²

Originaire de Vuellar, Ségovie, elle fait sa déposition le 16 avril, à l'âge de 50 ans. Elle a connu le Père en ce même couvent de Ségovie.

Il était Recteur du Collège de Baeza. Pendant une absence qu'il dut faire, un Frère donné tomba malade. La fondation étant récente et sans commodité pour soigner le malade, le président envoya le Frère à l'Hôpital de la Concepcion, où la charité envers les malades est si renommée. Il pensait que le Frère serait ainsi mieux secouru. C'était dans ce même Hôpital qu'avaient été envoyés les Religieux de la Penuela, avant la fondation de Baeza. Mais lorsque le Saint revint de sa tournée, il apprit avec beaucoup de peine que le Frère avait été transporté à l'Hôpital. Il fit une sévère réprimande au président, lui reprochant de n'avoir pas eu assez de charité pour soigner et servir ce Frère au Couvent même. Ayant fait revenir le malade, il le soigna lui-même avec autant d'attention et de largesses que si l'humble Frère eût été le Supérieur de l'Ordre. Et il agissait de même à l'égard de tous les Frères qui tombaient malades.

*Déposition de Juan de Santa Ana C. D.*³

Destinataire du fameux billet : « ... L'Habit, on ne peut l'enlever qu'à celui qui refuse de se corriger ou d'obéir... », Juan de Santa Ana vint du Calvario à Baeza, où le Saint l'instruisit. Il vénérât son Père et demeura son disciple intime et dévoué.

... Le Saint avait dû s'absenter pour aller au Couvent de nos Sœurs de Béas. A son retour, ils nous trouva tous au lit, malades. Le catarrhe

¹ Cité dans H. C. D., p. 405.

² Cité dans H. C. D., p. 345, *Vida*, Liv. 1, ch. 37.

³ H. C. D., p. 214.

universel sévissait alors, et aucun de nous n'était resté debout pour soigner les autres. Le Vénérable Père arriva juste à point, car il est sûr que, sans son retour, plusieurs d'entre nous seraient morts... A peine arrivé, il fit aussitôt apporter et préparer un bon morceau de viande. Puis, lui-même nous apportait le dîner et nous faisait manger, alors que nous étions sans appétit, nous rappelant le mérite de la sainte obéissance. Il nous traitait avec tant d'affabilité et nous disait des paroles si spirituelles, qu'il nous laissait très désireux de souffrir pour Notre-Seigneur et d'endurer pour Dieu, non seulement ce mal, mais beaucoup d'autres encore.

Quelquefois aussi, pour nous distraire, il mêlait aux choses de Dieu d'autres sujets d'honnêtes récréations et des contes gracieux ; et pour que nous ne nous en scandalisions pas, il nous confiait que si, pour sa part, il aimerait mieux traiter toujours de choses spirituelles, ces contes étaient actuellement nécessaires à notre soulagement. C'est ainsi que par ses soins, et la charité dont il nous entourait, nous fûmes tous rétablis en peu de jours.

Déposition de la S. Francisca de la Madre de Dios C. D. ¹

... Il nous disait souvent que nous devons faire du bien à tous, en quelque lieu que nous soyons : c'est ainsi que nous serions vraiment enfants de Dieu. Nous ne devons jamais faire d'affront à personne : mais nous devons être certaines que si nous nous relâchions sur ce point, nous nous ferions, chaque fois, plus de tort à nous-mêmes qu'à notre prochain. Un jour, en présence du Saint, une Sœur témoigna du ressentiment à l'égard d'une personne qui avait fait tort à notre Couvent. Le Père répondit aussitôt que, pour cette même raison, nous devons faire encore plus de bien à cette personne. Il avait beaucoup de peine, disait-il, de voir que nous n'imitions pas notre bon Jésus qui, sur la Croix, priait pour ses persécuteurs...

¹ B. M. C. Beas, P. I., p. 172

Bibliographies

JACQUES MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, nouvelle édition augmentée, Collection « Sagesse et Cultures », Paris, Alsatia, 1956, 272 pages.

1. Le premier essai *Freudisme et psychanalyse* distingue trois plans : le premier, celui de la *méthode psychanalytique*, où Freud apparaît comme un investigateur de génie ; le second, celui de la *psychologie freudienne*, où il apparaît comme un psychologue admirablement pénétrant dont les idées sont gâtées par un empirisme radical et par une métaphysique aberrante inconsciente d'elle-même (après Freud, une certaine forme de pharisaïsme est devenue impossible ; l'homme pour retrouver son unité devra trouver une nouvelle fraîcheur et une nouvelle conscience de soi) ; le troisième, celui de la *philosophie freudienne*, où il apparaît à peu près comme un obsédé. La condition est que nous trouvons en Freud un exemple éminent de cette loi statistique que les grandes découvertes, à cause de la malheureuse condition de l'homme et de sa faiblesse à porter la vérité, semblent, surtout quand elles portent sur le monde des sens, avoir besoin des violentes stimulations affectives qui, tout en excitant et guidant la recherche, inclinent par ailleurs l'intelligence à l'erreur. Mais en définitive, c'est la vérité que l'erreur aura ainsi servie malgré elle ; et grâce aux processus de purification et de réintégration auxquels la raison sera obligée par la suite, c'est encore la vérité qui aura le dernier mot.

2. Le second essai *Signe et symbole*, après une introduction sur la *théorie du signe*, aborde le grand problème du passage de l'humanité de l'état d'enfance à l'état adulte, autrement dit de l'état magique et du régime nocturne de l'esprit, à l'état logique et au régime solaire de l'esprit puis étudie la destinée de la pensée magique. On connaît la fameuse « loi des trois états » suivant laquelle l'humanité aurait passé de la religion à la philosophie, pour aboutir à la science. Cette loi d'Auguste Comte a été critiquée par Bergson, qui oppose, au lieu de les identifier, magie et religion, mais qui accepte à son tour d'opposer magie et science. Une vue plus profonde nous est présentée ici ; la pensée humaine tout entière a passé de l'état

magique à l'état logique : il y a un premier état où la science et la religion, déjà distinctes l'une de l'autre, sont à l'état magique ; et un autre état où l'une et l'autre passent à l'état logique. Cette vue de Maritain a été acceptée par son maître Lévy-Bruhl. Signalons ce qui est dit pp. 67-68 de la présence du signifié dans le signe et de la charge de signification dont les statues des dieux regorgeaient. Le dieu n'existait pas, mais toutes les forces cosmiques et psychiques, les attraits, les passions qui prenaient en lui figure, et l'idée que l'artiste et les contemporains se faisaient de lui, tout cela était présent dans la statue, non par mode physique, mais in alio esse, et selon la présence de cognoscibilité. Car elle était faite précisément pour le faire connaître, pour le communiquer. Dans nos musées, cette charge païenne est endormie, elle est toujours là. Qu'un accident se produise, la rencontre d'une âme elle-même sensibilisée par quelque charge inconsciente : le contact sera mis, elle pourra se réveiller, et blesser cette âme inoubliablement.

Une annexe circonscrit la nature philosophique du langage : avant de se définir par l'emploi de signes verbaux, ou même de signes conventionnels, il consiste dans l'emploi de signes en tant qu'il manifeste que l'esprit a saisi et dégagé la relation de signification. Ce qu'on appelle le langage des abeilles, découvert et décrit par Karl von Frisch, n'est pas, comme Emile Benveniste le fait justement remarquer, un langage au sens propre : la relation de signification reste inconnue aux abeilles ; elles emploient des signes — et elles ne savent pas qu'il y a des signes... Cela n'implique pas plus le langage au sens authentique du mot que le fait qu'un chien aboie quand il voit un étranger, ou qu'il se couche ou fait le beau quand son maître prononce certains mots. Tout cela appartient à la sphère des réflexes conditionnels ; tandis que le langage appartient à la sphère de l'intelligence avec ses concepts et ses notions universelles.

3. La grande étude sur l'*Expérience mystique naturelle et le vide*, qui commence par la classification la plus poussée que nous connaissions des diverses formes de la connaissance par connaturalité, a été le point de départ d'une série d'études faites depuis lors sur la mystique naturelle. Il s'agissait

de porter un jugement sur la mystique de l'Inde. Est-elle authentique et surnaturelle ? est-elle inauthentique et démoniaque ? La réponse est que *la mystique caractéristique de l'Inde n'est ni surnaturelle ni démoniaque. Elle est authentique mais naturelle*, comme par exemple est authentique mais naturelle l'expérience poétique. Il y a une distinction radicale à faire entre mystique naturelle et mystique surnaturelle. Sans doute on rencontre dans la *bhakti* hindoue des touches de mystique surnaturelle et elles émanent de ce Dieu dont le christianisme nous a révélé combien il est Amour, et qu'il n'abandonne aucun peuple ni aucune âme ; mais ce n'est pas cette mystique-là, c'est la mystique naturelle qui caractérise l'Inde. On la retrouvera d'ailleurs chez Plotin, chez certains adeptes de l'Islam, chez Eckhart, etc. Toute une perspective est désormais ouverte à la recherche par cette claire prise de conscience de la distinction entre deux mystiques : celle du repliement sur le Soi par le moyen du vide, et celle du départ vers l'Autre par le moyen de la charité. Distinction qui s'impose à la fois au théologien, au philosophe et à l'historien des religions. Cette expérience mystique naturelle *n'atteint pas plus à la vision intuitive de l'essence de l'âme que la contemplation mystique surnaturelle n'atteint à la vision béatifique, mais use du vide et de l'abolition pour connaître comme inconnue l'existence substantielle de l'âme, comme la contemplation mystique surnaturelle use de la connaturalité d'amour pour connaître comme inconnue la Dété.*

4. Le quatrième chapitre est passionnant pour tous ceux que préoccupent le problème des rapports de la science contemporaine, surtout de la physique mathématique, avec la philosophie et avec la foi. On y étudie : 1^o d'une part, *l'empirisme logique de l'Ecole de Vienne*, sa façon de philosopher en refusant la philosophie, sa vision des rapports de la science et de la foi ; et 2^o d'autre part, *l'épistémologie du matérialisme dialectique*, avec ses deux caractères principaux : le *practicisme*, qui tente de priver les sciences empiriologiques de leur nature spéculative et de leur relation de vérité ; et le *dialecticisme*, qui consiste à se servir de l'histoire d'une chose pour escamoter la nature de cette chose et expliquer ainsi la chose en la remplaçant par son histoire : « L'histoire de la poésie présuppose la poésie. Allez-vous étudier la poésie et vous demander *en quoi elle consiste* ? Pas du tout : si vous êtes

initié aux secrets de la dialectique, vous allez raconter comment la poésie se développe dans l'histoire, grâce à une série de contradictions internes, oppositions et synthèses successives, tel état de poésie engendrant tel autre état par auto-négation, le romantisme sortant du classicisme, et la poésie prolétarienne sortant de la poésie bourgeoise, qui en se niant se dépasse, etc. Et voilà, c'est tout, plus rien à dire de la poésie. Le matérialisme dialectique en aura rendu compte ! »

Sur le point central des rapports de la science et de la philosophie, il importe de noter qu'« il y a deux manières de construire les concepts et d'analyser le réel sensible » ; on peut recourir d'une part à l'analyse *empirilogique* de la réalité sensible, d'autre part, à l'analyse *ontologique* de cette même réalité sensible, p. 179. La question de la constitution de la matière, par exemple comportera deux sortes d'analyses, p. 217. (Rappelez-vous les « deux tables » dont parle A. S. Edington au début du livre sur *La nature du monde physique*.) Ces clefs de solutions sont appliquées dans une passionnante Annexe sur *La philosophie et l'unité des sciences* à résoudre les questions de l'hylémorphisme, pp. 245-252, et de la constitution de la matière, pp. 253-254.

Une seconde Annexe, *A propos de l'intuition bergsonienne de la durée* étudie les rapports de l'intuition et de la conceptualisation : « Au cœur de tout grand système philosophique, il y a, Bergson l'a marqué dans un texte célèbre, une vue très simple et inépuisable, qui un jour a comblé l'esprit de certitude. Chez tout grand philosophe et tout grand penseur, il y a une intuition centrale qui en elle-même ne trompe pas. Mais cette intuition peut se conceptualiser, et de fait, dans un très grand nombre de cas, elle se conceptualise dans une doctrine erronée, peut-être pernicieuse. » Nous sommes toujours ici en présence des « dures lois auxquelles l'intuitivité de l'esprit est soumise, du fait de la condition charnelle de l'esprit dans l'homme ». C'est la vue qui fait l'unité de ce livre merveilleusement riche et profond, où l'on considère « l'état et le fonctionnement de l'esprit en tant même que son union au corps affecte intrinsèquement sa manière d'être et d'agir ». (A la page 43, ligne 19, au lieu de *physique*, lire *psychique*.)

Charles Journet

OLIVIER LACOMBE, *Chemins de l'Inde et Philosophie chrétienne*, Collection « Sagesse et cultures », Paris, Alsatia, 1956, 170 pages.

Livre d'une rare acuité intellectuelle, qui provoque à réfléchir sur notre temps. Trois parties : 1° *Présence lucide au monde* ; 2° *Socrate, Gandhi, saint François* ; 3° *Emergence de la philosophie chrétienne*.

1. L'étude *Catholicité* qui ouvre la première partie montre comment, pour la troisième fois dans les temps modernes, la catholicité de l'Eglise se trouve aujourd'hui mise en question « de la manière la plus insidieuse et la plus serrée ». A la catholicité de la foi, la Renaissance a tenté de substituer l'universalité d'une philosophie chrétienne et de la raison. La seconde vague d'assaut est lancée par la « philosophie des lumières » : à la place de la religion révélée, qu'on dit fondée sur la coutume ou superstition, on rêve de fonder une religion de l'humanité fondée sur la science et la raison. Aujourd'hui, c'est la troisième vague, « ou bien est-ce un raz de marée ? » : on veut établir la catholicité du monde *par delà toutes les formes brécises de croyance et de pensée*. L'indifférence en matière de religion consiste à revaloriser les mythes, à ne pas faire de différences entre les religions, à entrer en sympathie avec toutes, en les tenant toutes pour relatives ; « on s'indigne contre l'idée et le fait de l'évangélisation des peuples non chrétiens, on y voit un attentat à leur liberté et à leur originalité ». La philosophie, elle aussi, est relativisée, elle ne vaut que par l'élan de soi *informulable* qui l'anime, non par ses systématisations. La science elle-même vaut davantage par ce qu'elle permet aux hommes de *faire ensemble*, que par l'union des esprits dans la contemplation de la *vérité* scientifique. Ce relativisme occidental, cette « spiritualité au delà des formes » en appelle aux *Upanishad* et au Bouddhisme. « Ainsi l'Orient se trouve-t-il, sans l'avoir prémédité, constituer la seconde mâchoire de l'étau qui doit briser la *forme de catholicité* propre à l'Eglise. » A cette « primauté de l'In-forme », nous opposons la vision d'une catholicité « qui intègre, sans les confondre ni les niveler, l'universalité de la foi, et l'universalité de la *nature humaine*, impliquant celle de la *raison* ». Aucune expérience mystique naturelle ou surnaturelle ne vaut contre le fait que le Verbe s'est incarné une seule fois pour toute l'humanité, révélant son

mystère en se servant de notions humaines. « Nous touchons ici du doigt la nécessité d'une saine philosophie de l'être, de la connaissance, de l'amour. Si l'intelligence ne peut atteindre l'être, comment faire le départ entre ce que l'homme religieux rêve ou pressent et ce que Dieu, par initiative gratuite mais adressée à tous les hommes, inscrit effectivement dans le réel ? » « Non, toute forme n'est pas surimposée au réel. L'être est profondément structuré. Seule la matière première est radicalement *informe*. Il y a une *nature humaine* « formée » en laquelle communient tous les hommes, dont le développement doit être homogène, c'est-à-dire fidèle à des lignes de finalité inscrites par Dieu-même dans notre essence. Il y a une *raison universellement humaine* : non préformée comme un mécanisme, ni porteuse de science infuse et d'idées innées comme une intelligence angélique ; « formable » pourtant et capable d'une philosophie naturelle de l'esprit humain, d'une *philosophia perennis* organique, au progrès de laquelle toutes les cultures sont appelées à contribuer d'une manière ou d'une autre, capable de dire un verbe intelligible et vrai. »

La seconde étude est très neuve. *L'homme créateur d'un cosmos religieux*. « A l'intérieur de la religion issue de la vocation d'Abraham », une place doit légitimement et nécessairement être faite à la « culture religieuse » en entendant ici par ce mot non pas les activités temporelles accordées à l'Evangile, mais les activités du plan proprement sacré, un *cosmos religieux* ; et ici, la moindre infidélité du cœur, le moindre inflexissement vers l'humain « trop humain » fera que ce qui est normal devienne ambigu sinon peccamineux : d'où le rôle du magistère, gardien de la foi. Quant aux « religions qui ne sont pas issues de la vocation d'Abraham », nous y voyons proliférer mythes et rites, spéculations et règles de vie. Ce que la Révélation divine n'a pas dit, l'effort humain a tenté de l'exprimer. Ces constructions, comme celles de l'Inde, « tantôt resteront ouvertes à la visitation du Dieu vivant et se laisseront assumer par sa grâce, tantôt elles se replieront sur elles-mêmes et s'érigeront délibérément en expériences de salut à la place de la rédemption par le Christ. Dieu seul ici peut reconnaître les siens ».

La troisième étude examinée s'intitule : *Technique spirituelle, Yoga et Contemplation*. On se référera à ce propos à l'étude du même auteur, *Le Védānta comme méthode de spiri-*

tualité, dans la Revue Thomiste 1956, pp. 88-107.

Dans l'étude *Orient et Occident*, nous lisons : « Prenons garde, hommes d'un Occident qui fut baptisé, de nous montrer moins jaloux que la Communauté musulmane lorsque la transcendance divine est en cause. Prenons garde, nous à qui furent enseignées les Béatitudes, d'être moins sensibles qu'un spirituel du dehors, tel Gandhi, au poids du message évangélique, selon lequel les doux posséderont la terre. »

La 2^e partie fait ressortir l'originalité et les différences des figures de Socrate, de Gandhi et de saint François.

La 3^e partie contient une étude sur la philosophie politique de Jacques Maritain. Elle est encadrée de deux études importantes. La première, *L'intelligence et la vie*, où l'on établit, d'une manière très fouillée, que ces deux notions, loin de s'exclure, s'appellent, et d'une certaine manière s'incluent : l'intelligence, avec l'amour spirituel qu'elle suscite, est la forme souveraine de la vie. La dernière, extrêmement délicate, subtile, pénétrante, et en même temps robuste, étudie le problème de la pluralité des philosophies chrétiennes : cette pluralité est un signe de la « contingence de l'invention philosophique, contingence qui est bien plus la marque de la faiblesse humaine que celle de la liberté des esprits ». On ne pouvait pas rendre un plus haut hommage philosophique à la vérité.

Charles Journet

ROBERT BRITTAI, *La guerre contre la faim*, traduit de l'américain par B. Girard, Paris, Alsatia, 1956, 252 pages.

De la Préface, qui est de Jacques Maritain, nous détachons ces lignes : « Le livre de Robert Brittain n'est pas une dissertation scientifique ou philosophique, c'est la constatation des évidences premières dont tout le reste dépend. L'auteur nous prend aux épaules et nous force à regarder cette simple vérité : si nous le voulions, nous autres hommes, il y aurait du pain pour tout le monde... Robert Brittain a raison de citer comme son leit-motiv le vers de Sophocle : *L'univers est plein de merveilles, la plus grande est l'homme*. »

« Après avoir médité ce livre, le lecteur, croyons-nous, se posera inévitablement deux questions : 1^o Est-ce que dans l'ordre de la vie politique des peuples, le grand changement auquel nous sommes requis de travailler aujourd'hui n'est pas l'avènement d'une organisation politique supranationale du monde ? 2^o Est-ce que dans l'ordre de la vie des âmes, ce qui est aussi requis et premièrement requis, n'est pas sur le plan même de la souffrance quotidienne et du travail quotidien, et de l'existence-avec ce qui est le plus abandonné, une suprême effusion de cet amour évangélique en lequel et par lequel toute grande œuvre de justice et de paix sur la terre a sa pleine efficacité humaine ? »

Charles Journet

NOVA ET VETERA

ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE

12 Boulevard Georges Favon

Direction : Charles Journet, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kælin, O. P.,
12, boulevard Georges Favon, Genève.

Administration : Librairie L. Méroz, 12 bd Georges Favon, Genève.

Compte de chèques postaux : Revue *Nova et Vetera* I 10232,
Genève.

Conditions d'abonnement :

Suisse : Abonnement annuel ordinaire : frs 10.—.

Abonnement de soutien : frs 15.—.

Le numéro : frs 2.80.

France : Abonnement annuel ordinaire : frs fr. 1000.—.

Abonnement de soutien : frs fr. 1500.—.

Le numéro : frs fr. 280.—.

On peut s'acquitter par mandat postal international, par virement bancaire ou auprès de notre dépositaire général pour la France :

Librairie St-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e.

Compte de chèques postaux : Paris 243.60.

Autres pays : Abonnement annuel ordinaire : frs 12.—.

Le numéro : frs 3.— (franco de port).

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