





Digitized by the Internet Archive  
in 2011 with funding from  
University of Ottawa

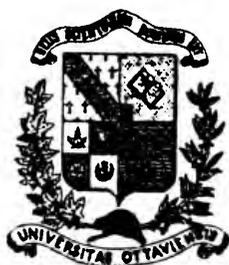




**REVUE**  
**DE**  
**l'Université d'Ottawa**



**REVUE**  
**DE**  
**L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA**



**1945**  
**QUINZIÈME ANNÉE**



**L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA**  
**CANADA**



# Le rôle de l'Église dans l'ordre international

---

Dans l'élaboration d'une doctrine du *Jus Gentium* visant l'organisation d'un ordre international, postulé à la fois par le droit naturel et par les conditions d'interdépendance économique et culturelle du monde présent, on ne saurait mettre de côté l'Église catholique ni oublier l'éminente magistrature qu'elle exerce auprès de l'humanité. Il est impossible, dans l'économie de la Rédemption, de concevoir un ordre humain universel d'où l'Église serait exclue, plus encore où elle n'entrerait pas comme une pièce maîtresse du mécanisme juridique régissant la collectivité des nations. Son rôle historique non moins que les exigences du plan divin lui assignent une mission particulière, une fonction essentielle dans la communauté organique des puissances et dans leurs rapports interétatiques. Quel est le rôle que l'Église doit jouer, quelle est la place qu'elle doit tenir dans l'ordre international?

Les problèmes de ce genre et tous ceux que posent les rapports entre le temporel et le spirituel ressortissent au droit public de l'Église, cette tranche de l'ecclésiologie détachée depuis un siècle à peine de la dogmatique générale pour constituer une discipline à part et qui a pour objet d'expliquer la nature et les pouvoirs de l'Église en tant que société parfaite. La base où vient s'appuyer tout le traité, le principe fondamental auquel tous les chapitres sont reliés, l'unique prémisse d'où découlent, comme des conclusions nécessaires, toutes les prérogatives que l'Église revendique, c'est ce caractère de société parfaite surnaturelle qui lui convient de par son institution même, de par la volonté de son divin Fondateur, le Christ-Jésus.

Il existe toutefois certains présupposés théologiques qu'on doit considérer comme acquis avant de tenter une synthèse des droits propres à la société ecclésiastique ou la démonstration de l'un ou l'autre de ceux-ci :

savoir, que l'Église est une société véritable, visible, surnaturelle, une et universelle.

## I

Qu'est-ce qu'on entend signifier quand on dit que l'Église est une société parfaite? L'ordre temporel nous montre divers groupements hiérarchisés — famille, bourgade, comté, province, État, — enfermés les uns dans les autres, subordonnés les uns aux autres. Le groupement suprême, la société civile, qui les renferme tous et n'est renfermé dans aucun, est dit parfait à la façon dont on attribue la raison de perfection à l'organisme entier quand on le compare à chacun des organes pris isolément. Une société absolument parfaite est donc une société qui n'est point partie d'une autre, qui n'est point subordonnée à une autre, qui conséquemment doit se suffire à elle-même et procurer le bien le plus complet dans un genre donné. C'est ce que saint Thomas expose dans deux textes topiques, l'un du *De Regno* mieux connu sous le titre *De Regimine Principum*, l'autre du commentaire sur la politique d'Aristote. « Comme il convient à l'homme de vivre en société, puisqu'il ne suffit pas aux besoins de sa vie s'il demeure solitaire, il suit de là qu'une société sera d'autant plus parfaite qu'elle suffira mieux par elle-même aux nécessités de la vie <sup>1</sup>. » « Les groupes communautaires sont de divers degrés et ordres: la communauté définitive est la Cité [entendez la société politique] ordonnée qu'elle est à procurer tout ce qui de soi suffit à la vie humaine. D'où, entre toutes les communautés, elle est la plus parfaite . . . et celle à laquelle tous les autres groupements se rapportent <sup>2</sup>. » Une société parfaite est donc une société ayant pour fin un bien complet et parfait dans son ordre, se suffisant à elle-même, indépendante de tout autre groupement qui viendrait l'englober.

Le commentateur du Stagyrite ne connaît qu'une seule société parfaite: la société politique. Mais le théologien, qui rédige le traité sur le gouvernement des princes, s'élevant plus haut, établit la nécessité d'une autre collectivité souveraine supérieure à la Cité elle-même. La citation, tirée de l'admirable chapitre XIV du *De Regno*, est longue, mais il m'est impossible de l'abrégé. « La fin de la multitude rassemblée en société,

<sup>1</sup> *De Regimine Principum*, l. 1, c. 1.

<sup>2</sup> *In Politic.*, l. 1, lect. 1.

écrit notre docteur, est de vivre selon la vertu. En effet les hommes se réunissent pour mener en commun une vie bonne, but que ne peut atteindre l'homme isolé. Or la vie bonne, c'est la vie selon la vertu . . . Mais, puisque l'homme, en vivant selon la vertu, est ordonné à une fin ultérieure [ extrinsèque ] qui consiste, nous l'avons déjà dit, en la jouissance de Dieu, il faut que la société humaine ait une fin identique à la fin personnelle de l'homme. La fin dernière de la société n'est donc pas la vie vertueuse, mais, par cette vie vertueuse, de parvenir à la jouissance de Dieu.

« Or si la nature humaine par ses seules forces pouvait atteindre cette fin, il appartiendrait à la fonction royale de diriger les hommes vers cette fin; car par ce nom de roi nous entendons celui à qui est confié le gouvernement suprême dans les choses humaines . . . Mais comme l'homme n'atteint pas sa fin, qui est la possession de Dieu par une vertu humaine mais par la vertu divine, selon le mot de l'Apôtre (Rom. 6, 23) : *La vie éternelle est une grâce de Dieu*, il ne reviendra pas au gouvernement humain de le conduire à cette fin. Un tel gouvernement appartient en effet à ce roi qui n'est pas seulement homme, mais aussi Dieu, c'est-à-dire Notre-Seigneur Jésus-Christ . . .

« C'est pourquoi l'administration de cette royauté, pour que le spirituel soit bien distingué du temporel, n'a pas été confiée aux rois de la terre, mais aux prêtres et principalement au Grand-Prêtre, le successeur de Pierre, Vicaire du Christ, le Pontife romain, à qui tous les rois de la chrétienté sont soumis comme à Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. Car à celui qui est chargé de la fin dernière, doivent se soumettre ceux qui sont chargés des fins intermédiaires, et c'est par ses ordres qu'ils doivent être dirigés<sup>3</sup>. »

On voit par là comment il faut discerner deux ordres de biens nettement distincts: les biens temporels conduisant à la pratique de la vertu, les biens éternels consistant en la jouissance de Dieu. Aussi doit-il y avoir deux gouvernements, l'un soumis à l'autre en une certaine façon au moins, deux sociétés, l'une subordonnée à l'autre. « Si donc, rappelle le Docteur angélique, celui qui est chargé de la fin dernière doit être à la tête de ceux qui sont chargés des moyens ordonnés à cette fin, et les diriger par ses ordres, il ressort avec évidence de nos précédentes explications que le

<sup>3</sup> *De Regimine Principum*, l. 1. c. 14.

roi, comme il doit se soumettre à la suprématie et au gouvernement administrés par le sacerdoce, doit pareillement être à la tête de toutes les fonctions humaines et les organiser par l'autorité<sup>4</sup>. »

Mais si la société politique, au témoignage d'Aristote et de saint Thomas, est une société parfaite, combien à plus forte raison ne faut-il pas attribuer ce caractère à l'Église devant laquelle doivent s'incliner les rois de la terre et les chefs des États? Celle-ci d'ailleurs réunit tous les éléments d'une société parfaite. La fin de l'Église ne consiste pas seulement dans un bien complet et parfait dans un certain genre, elle réside dans l'unique bien absolument parfait, dans le bien suprême et souverain, l'éternelle béatitude. L'Église ne saurait donc être subordonnée, pas plus que la fin qu'elle poursuit; elle doit plutôt se subordonner les autres collectivités qui représentent un bien d'essence inférieure.

L'Église se suffit juridiquement à elle-même, parce qu'elle possède tous les moyens surnaturels nécessaires à la poursuite de sa fin sublime et qu'elle peut exiger qu'on lui fournisse les instruments matériels utiles à son œuvre de salut, quand elle en est dépourvue.

L'Église est une société indépendante, et on ne saurait la concevoir autrement. Comment, en effet, une société, dont la fin ressortit au domaine surnaturel, peut-elle être soumise à une autre dont l'objet ne dépasse pas l'ordre temporel? Ce serait soumettre le supérieur à l'inférieur, la surnature à la nature; ce serait renverser l'échelle des valeurs et se moquer des règles les plus élémentaires de toute ordination rationnelle. D'ailleurs, une société *une* et *universelle* ne peut être qu'une société souveraine; car elle ne retiendrait pas ses caractères d'unité et d'universalité si elle n'était pas totalement indépendante de toute juridiction étrangère. En effet, admise une dépendance extrinsèque et temporelle, nous n'aurions plus une seule Église, mais plusieurs Églises nationales, ayant chacune à leur tête un patriarche ou un synode quelconque sujet à l'un ou l'autre des pouvoirs politiques qui se partagent le gouvernement du monde; nous aurions un émiettement de la grande communauté chrétienne en une poussière d'Églises serves sous l'État maître.

<sup>4</sup> *De Regimine Principum*, l. 1, c. 15.

Il faut donc admettre que l'Église est une société pleinement indépendante et souveraine, qu'elle est une société parfaite et cela de droit divin.

Société parfaite et société de droit public sont des notions connexes. Si par société publique on entend une société dont l'activité n'est pas enfermée dans le domaine individuel ou privé, mais implique un effort collectif dans la poursuite d'un bien commun à toute une communauté, il faut reconnaître que l'Église réalise cette condition ayant pour objet la recherche du bien commun le plus universel, de la béatitude surnaturelle.

## II

Parce que société publique et parfaite — et c'est là une première conséquence du principe, — l'Église possède la personnalité internationale.

A l'exemple de l'homme, les sociétés, réalités collectives auxquelles il faut attribuer une véritable unité d'être et d'opération, peuvent acquérir des droits et devenir sujets d'obligations, et pour autant on les appelle personnes morales ou juridiques. Les personnes juridiques internationales sont celles qui ont des droits et des obligations internationales. L'Église possède la personnalité internationale, mais de droit divin, de par sa constitution même et indépendamment de toute intervention positive de la part des pouvoirs humains.

Notons-le: on peut concevoir deux modes d'acquérir la personnalité juridique prise dans son concept général. Ou bien cette propriété convient à un groupement en vertu de sa nature et de son origine; ou bien elle lui est conférée par acte ou concession de l'autorité publique. Les sociétés inférieures, directement soumises à la juridiction d'un pouvoir souverain, ne peuvent pas devenir personnes juridiques sans une intervention au moins implicite d'une puissance concédante. Mais il en est autrement des sociétés parfaites, souveraines et indépendantes: celles-ci possèdent de soi, par nature, en vertu du droit divin naturel ou positif, la personnalité juridique. Car, par définition, il n'existe aucun pouvoir, aucune puissance supérieure qui puisse la leur conférer et on n'osera pas contester qu'elles aient une existence et une action propres, des droits et des devoirs déterminés. C'est donc de droit divin, à titre de société parfaite fondée par le

Christ lui-même, que l'Église est une personne juridique comme il est explicitement déclaré au canon 100 § 1 du Code de Droit canonique: « L'Église catholique et le Siège apostolique ont raison de personne morale de par le droit divin. »

Mais est-elle une personne juridique internationale? Tous ne l'admettent pas. Les partisans du positivisme juridique — et ils sont légion — posent, en thèse générale, que la personnalité internationale ne saurait exister qu'à partir du moment où une société ou un État a obtenu la reconnaissance internationale. Pour eux, aucun homme, aucune collectivité ne saurait avoir des droits ni acquérir la personnalité juridique sans une disposition positive de loi qui les fonde ou les confère: cela, assurent-ils, est vrai non seulement des individus dans la communauté politique, mais encore des États dans la communauté des puissances. Puisque, d'autre part, il n'existe aucun organisme législatif supra-étatique compétent pour octroyer la personnalité internationale, il faut conclure que celle-ci ne tire son existence que de cette volonté commune des États par laquelle s'établissent les lois internationales. Dans l'espèce, la volonté commune s'exprime par la reconnaissance qui devient l'acte constitutif octroyant la personnalité aux nouveaux venus dans la communauté des puissances souveraines. Prise de position logique pour un positiviste qui reconnaît la seule loi positive comme principe et source du droit.

Les défenseurs de la philosophie traditionnelle, reconnaissant au-dessus du droit positif et antérieurement à lui un droit naturel immuable et un droit international de même inspiration, sont unanimes à affirmer que les États deviennent personnes internationales dès qu'ils sont constitués, dès qu'on peut les considérer comme sociétés souveraines et indépendantes, parce que, dès ce moment, ils ont des droits et des devoirs vis-à-vis des collectivités déjà existantes. Une entité politique nouvelle, née de l'union de principautés jadis autonomes ou du démembrement d'un empire en voie de liquidation, devient personne juridique internationale dès qu'elle est définitivement formée. La reconnaissance par les autres États n'a ni valeur constituante ni valeur déclarative relativement à la personnalité des sociétés souveraines vraiment constituées; elle n'a qu'une valeur et une signification politique, impliquant chez les puissances déjà reconnues l'intention de traiter d'égal à égal avec l'État nouvelle-

ment créé. La reconnaissance internationale, bien que non nécessaire, est de toute évidence extrêmement utile à un État s'il veut exercer et défendre ses droits de souveraineté dans le concert des nations.

Si toute société parfaite définitivement constituée est, de par les exigences du droit naturel, une personne juridique internationale, il faut conclure que l'Église, société parfaite de droit divin, jouit de la même prérogative, quelles que soient les prétentions du gallicanisme, du césarisme et du libéralisme qui voudraient assujétir la société ecclésiastique aux pouvoirs temporels. Qu'on ne l'oublie point : la souveraineté de l'Église, parce que spirituelle dans son origine et dans sa fin, ne l'empêche pas de réaliser pleinement la notion de société parfaite.

L'histoire d'ailleurs ne vient-elle pas confirmer de façon singulièrement impressionnante les conclusions du droit public ecclésiastique? Depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, en fait depuis Constantin, l'Église n'a pas cessé de jouir des privilèges reconnus aux personnes juridiques internationales et de se prévaloir des attributions attachées à cette haute condition. Depuis cette époque reculée, elle n'a jamais cessé, à aucun moment, d'exercer le droit de légation actif et passif, d'accréditer des nonces auprès des chefs d'État et d'accueillir des ambassadeurs près le Siège apostolique; elle n'a jamais cessé de négocier des conventions et des concordats qui prennent la forme et assument le caractère de pactes internationaux. Toujours, même aux heures les plus sombres, la personnalité internationale de l'Église fut reconnue, au moins par certaines puissances. Aussi Verdros peut-il écrire: « Même entre 1870 et 1929, période pendant laquelle [la] souveraineté temporelle fut interrompue, l'Église catholique universelle représentée par le Saint-Siège, est restée . . . une personne internationale. Le caractère juridique de ses concordats, il est vrai, est fort discuté, mais, abstraction faite des diverses vues doctrinales, la réalité nous montre que les États ne peuvent traiter avec le Saint-Siège que vu la qualité de pouvoir souverain de celui-ci, à savoir, d'égal à égal. Les conventions conclues entre ces autorités sont donc des pactes bilatéraux dont la base ne peut être que le principe « *pacta sunt servanda* », gouvernant tous les traités internationaux; cette thèse est d'ailleurs reconnue par la pratique internationale elle-même <sup>5</sup>. »

<sup>5</sup> *Recueil des Cours de l'Académie du Droit international de la Haye*, 1929, p. 344-346.

## III

Si l'Église est une personne juridique internationale, il faut lui accorder les droits inséparables de cette haute prérogative; il faut lui permettre d'avoir sa place et de jouer son rôle propre dans les mouvements internationaux et dans la collectivité organique des nations. Quelle est la nature de ce rôle? Voilà la question à laquelle il nous reste à répondre.

Le droit d'intervention de l'Église dans la vie internationale se réduit, en dernière analyse, au principe de la subordination du temporel au spirituel. Parce qu'elle est une société surnaturelle absolument souveraine, la plus élevée que nous puissions concevoir en raison de sa fin sublime, tout le temporel lui est subordonné au moins indirectement. L'activité des États, sur le plan national comme sur le plan international, ne doit entraver en rien la poursuite de la fin que recherche l'Église. Ceux-ci, s'ils sont chrétiens, doivent même l'aider positivement dans son œuvre de salut. C'est pourquoi, toute action politique, à quelque pallier que nous nous plaçons, reste subordonnée à l'Église, chaque fois que l'intérêt spirituel des âmes se trouve engagé.

L'autorité spirituelle a pour fonction essentielle de voir à ce que rien, dans le gouvernement intérieur des États et dans la vie publique des nations, ne vienne entraver la liberté spirituelle de ses enfants ni mettre en péril leurs droits religieux. Elle doit également assurer le respect des vertus de justice et de charité, que ce soit dans les rapports d'individu à individu, de société à personne ou de nation à nation. Elle doit, en particulier, veiller au maintien de la paix chrétienne dans le monde et à la restauration de celle-ci quand elle est troublée, parce que, selon les mots mêmes d'Innocent III, celui qui pèche contre la paix qui est le lien de la charité ou qui viole les justes traités, commet une faute qui relève de la juridiction spirituelle. Mais remarquons-le, outre le caractère peccamineux qui s'attache à pareille faute, il s'ensuit un désordre presque toujours nuisible à l'Église et à son action apostolique. La paix est d'une extrême importance, parfois d'une absolue nécessité pour que l'Église exerce librement son ministère sacré. Je n'en veux pour exemple que ce qui s'est passé récemment alors que le pouvoir spirituel suprême avait perdu sa pleine liberté de communication avec ses fidèles dispersés de par le monde. À ce double titre, l'Église a droit d'intervenir quand la paix est compromise, et cela

dans l'intérêt même des âmes à elle confiées. Léon XIII écrivait à la reine de Hollande, à l'occasion du premier Congrès de la Paix tenu en 1899 : « Nous estimons qu'il entre tout spécialement dans Notre rôle non seulement de prêter un appui moral, mais d'y coopérer effectivement, car il s'agit d'un objet souverainement noble de sa nature et intimement lié avec Notre auguste ministère, lequel, de par le divin Fondateur de l'Église et en vertu de traditions bien des fois séculaires, possède une sorte de haute investiture comme médiateur de la paix. En effet, l'autorité du Pontificat suprême dépasse les frontières des nations, elle embrasse tous les peuples afin de les confédérer dans la vraie paix de l'Évangile; son action pour promouvoir le bien général de l'humanité s'élève au-dessus des intérêts particuliers qu'ont en vue les divers chefs d'États, et, mieux que personne elle sait incliner à la concorde tant de peuples au génie si divers. L'histoire, à son tour, vient témoigner de tout ce qu'ont fait nos prédécesseurs pour adoucir par leur influence les lois malheureusement inévitables de la guerre, arrêter même, quand surgissaient des conflits entre peuples ou entre princes, tout combat sanguinaire, terminer à l'amiable les controverses les plus aiguës entre nations, soutenir courageusement le droit des faibles contre les prétentions des forts. »

Or, est-il possible d'organiser un ordre international universel sans que les intérêts spirituels soient impliqués de façon diverse et multiple? Évidemment non. Les lois de la guerre et les conditions nécessaires au maintien de la paix, la liberté des voies maritimes et aériennes comme celle des émissions radiophoniques, la protection des minorités en général et celles des minorités chrétiennes en particulier, la liberté d'expansion missionnaire, la situation juridique des Églises et des confessions religieuses sont autant de problèmes liés à la création d'un ordre international, dont l'Église ne peut se désintéresser parce que directement ou indirectement connexes à son ministère de salut.

Il ne saurait y avoir d'ordre international conforme aux lois divines qui ne reconnaîtrait pas le rôle nécessaire de l'Église et ne lui assignerait pas une place de premier rang dans ses conseils. Son action, faut-il le rappeler, ne s'arrête pas au magistère enseignant duquel émanent les directives doctrinales qui s'imposent, mais elle implique également un droit d'intervention juridictionnelle, le droit d'imposer d'autorité les so-

lutions que l'Église juge nécessaires à l'ordre chrétien, en recourant au besoin aux sanctions dont elle dispose pour faire respecter ses décisions.

Le droit inaliénable qu'a l'Église d'intervenir dans tout système international, en vue de protéger ses intérêts et ceux de ses enfants, connote-t-il celui de s'asseoir à la table des congrès internationaux et de réclamer une place dans les organismes où s'élaborent, se discutent ou s'appliquent les normes d'un droit international à créer ou déjà adopté ? Nous le pensons, chaque fois du moins que le spirituel s'y trouve engagé de quelque façon. Elle seule, toutefois, reste juge de la question d'opportunité, décidant si elle doit faire valoir ses droits ou s'en prévaloir selon les circonstances. Aussi, croyons-nous que l'article 24 du traité du Latran ne limite en aucune manière cette liberté d'intervention, mais la sauvegarde, au contraire, dans la réserve finale. « Le Saint-Siège, y lit-on, en ce qui touche la souveraineté qui lui appartient, même dans le domaine international, déclare qu'il veut demeurer et demeurera étranger aux compétitions temporelles entre les autres États et aux réunions internationales convoquées pour cet objet, à moins que les parties en litige ne fassent un appel unanime à sa mission de paix, se réservant en chaque cas de faire valoir sa puissance morale et spirituelle. » L'explication que donne le P. Yves de la Brière nous paraît singulièrement étroite pour ne pas dire insuffisante.

Telle est la place qui appartient à l'Église dans l'ordre international, celle qui lui revient en vertu de sa nature et du droit divin sur lequel elle repose. Mais en dehors et au-dessus de son action proprement juridique, aujourd'hui nécessairement réduite par l'universelle laïcisation des États et des assemblées internationales, il reste à l'Église une fonction primordiale à exercer dans l'établissement et le maintien d'un ordre international solide et durable: influence sur les âmes, noyautage des esprits pour les transformer, les pénétrer des principes évangéliques de charité et de justice, sans lesquels on ne saurait édifier un ordre humain universel digne de ce nom. Il ne suffit pas, en effet, de décréter ou d'adopter des règles juridiques — si admirables et si fécondes soient-elles — pour engendrer un ordre nouveau, il faut informer les âmes d'un idéal, il faut créer un état d'esprit qui vienne consacrer ces règles, les faire entrer dans les mœurs, dans la conscience des individus et des peuples et par là même en imposer

le respect aux gouvernants et aux hommes de guerre. Le mot d'Horace reste toujours vrai: *Quid leges sine moribus.*

Cette œuvre l'Église seule peut l'accomplir, ce rôle elle l'a rempli, et combien heureusement, dans le passé; elle continuera de le remplir dans l'avenir.

Arthur CARON, o. m. i.

---

# Cent ans de littérature canadienne

---

« L'un des pires malheurs qui puissent arriver à une littérature, c'est assurément de douter d'elle-même et de compromettre à la fois sa vitalité et sa survivance. » M. Séraphin Marion a toujours refusé d'emboîter le pas à la suite de nos défaitistes littéraires. Son contact prolongé avec notre littérature d'hier et d'aujourd'hui de même que sa longue expérience des lettres françaises l'ont mis en face d'une évidence: la littérature atteste son existence en s'exprimant. Les écoles qui précédèrent la période de l'entre-deux guerres — où notre littérature produisit quelques textes vraiment signifiants — ne furent pas le résultat d'une génération spontanée. Des devanciers battirent la marche. Ces pionniers avancèrent à pas trébuchants, sans doute. Ils s'attaquèrent aux premiers fûts avec une hache de colon. N'importe! Rien ne doit être perdu des vestiges d'un noble effort. Aussi bien depuis longtemps M. Marion nourrissait-il l'ambition de se pencher sur le berceau de nos lettres en rééditant chez nous la méthode d'un Bremond: poursuivre dans une paperasse poussiéreuse la perle dédaignée, la monter en épingle et nous l'offrir dans le cadre d'un texte plein d'allant, de belle compagnie, agressif parfois, toujours probant.

M. Marion a fait preuve, pour le moins, d'optimisme. Quand parut le premier volume des *Lettres canadiennes d'autrefois* il fut de bon ton en certains cercles d'amis de lui souhaiter bonne chance avec un sourire réticent qui en eût découragé bien d'autres. Le premier tome en annonçait un second, peut-être un troisième. Quel courage! pensait-on. S'embarquer dans une telle galère! On voulait bien croire que l'archiviste éprouve un frisson de plaisir à voir surgir la vie sous la poussière des documents. Mais le critique habitué à l'analyse des chefs-d'œuvre résisterait-il longtemps au flot des insignifiances qui allaient sourdre de ses recherches? M. Marion n'est pas homme à lâcher prise pour si peu. Il n'entretenait aucune illusion sur la valeur littéraire des textes prêchés par lui, mais, précisément

parce qu'il est un critique et un historien de la littérature, il présentait que le filon entrepris aboutirait, sinon à des révélations sensationnelles, du moins à l'établissement d'un courant continu de vie littéraire chez nous, à la découverte de certaines sources d'inspiration, à des filiations à peine soupçonnées par les critiques, ses devanciers. L'historien n'ignorait pas que le dédain de nos « vieilles ferblanteries nationales » cache, non une absence de goût littéraire assurément, mais peut-être une paresse intellectuelle de s'enquérir des efforts du passé, tout au moins une désinvolture bien française (Ronsard faisait bon marché des « épisseries » du moyen âge, Boileau de la Pléïade, Victor Hugo de l'école classique) qui se plaît à abolir la tradition pour établir l'ère du progrès à partir de soi.

Certes, M. Marion n'est pas assez dénué de sens critique pour vouloir à tout prix exalter notre admiration sur des ébauches maladroitement. Il est assez doué du sens des relativités historiques pour savoir découvrir à quel point le parallèle s'impose entre les premiers vagissements de toutes les littératures et les plates envolées de nos premiers inspirés. Le serment de Strasbourg n'a guère que la valeur d'un point d'appui sur la voie royale de la littérature française. Quel historien refusera d'y prendre son élan? Quel élève ne s'intéressera pas à ce fruste monument annonciateur des grandioses constructions du génie? Notre critique se bute, au début, à plus d'un cailloux mal dégrossi. S'il s'arrête à les dénombrer, à les palper, à les confronter ce n'est pas qu'il espère en faire jaillir une étincelle de beauté, c'est qu'il découvre en ces formes rugueuses le témoignage d'un passé vivant. Le critique se double chez M. Marion d'un historien des idées. C'est celui-ci surtout qui va tenir la plume avec la certitude d'entreprendre une enquête d'un extrême intérêt et qui s'avère d'une ampleur croissante.

M. Marion avait sans doute l'intuition de l'envergure que prendrait son œuvre. Un vrai chercheur n'en finit plus de trouver. Mais lui qui, de son propre aveu, estimait que trois volumes, quatre au plus, suffiraient à contenir le résultat de ses investigations, il se rend compte aujourd'hui que le tome IV le conduit tout juste à l'aurore du romantisme canadien. Les horizons s'élargissent et lui offrent des champs nouveaux à déblayer. Le tome IV ne marque donc pas un point d'arrêt. Il offre un point de repère sur la route parcourue. Les quatre volumes des *Lettres canadiennes d'au-*

*trefois* embrassent un siècle de vie intellectuelle au Canada et je ne crois pas inopportun d'en établir un rapide bilan.

\* \* \*

On le sait. Ce qui confère à l'entreprise de M. Marion un caractère homogène et inédit c'est son dessein de ne puiser ses informations que dans nos vieux journaux. Il a jugé qu'il tenait là la source qui refléterait la physionomie du passé, ses fluctuations, les secrets de sa pensée et de ses sentiments en même temps qu'elle révélerait la mesure des efforts, des échecs et des succès d'une vie intellectuelle à la recherche de ses moyens d'expression. M. Marion ne tergiverse pas longtemps. A ceux qui débattent encore de l'origine d'une littérature proprement canadienne il offre un centre de ralliement: « L'installation de la première imprimerie au Canada et la publication d'un premier texte marquent, sinon le point de départ, du moins l'étape décisive des lettres dites canadiennes dans la voie pénible des débuts » (tome I, p. 28). Solution qui possède neuf chances sur dix de créer l'unanimité. M. Marion a trop le sens des nuances pour refuser d'intégrer dans notre patrimoine certaines œuvres écrites sous le régime français. Aussi bien parle-t-il d'une étape décisive. Non d'un point de départ. L'informe Serment de Strasbourg, qu'est-il autre chose sinon, lui aussi, une « étape décisive » dans le passage imperceptible de la poésie liturgique latine (qu'on ne saurait inclure dans la littérature française mais qu'on ne saurait rayer de la littérature du moyen âge français sans l'appauvrir d'un rayon éclatant) aux laisses primitives des trouvères? Notre Serment de Strasbourg, M. Marion le voit dans le premier numéro, paru le 21 juin 1764, de la *Gazette de Québec*. Rapprochement hasardeux? Identification heureuse plutôt. Nos pères ont sûrement pensé, parlé, écrit, avant la création de la *Gazette de Québec*. Mais ils ne nous ont laissé de leur activité intellectuelle que des manifestations sporadiques et qui étaient le fait de quelques isolés. Et pour cause: absence presque totale de moyens. A partir de 1764 ils possèdent l'instrument, oh! certes, bien imparfait encore, qui leur permettra d'exécuter quelques vocalises et qui laissera à leurs descendants la possibilité de surprendre le son de leur voix. » Ce très modeste journal, imprimé sur papier de couleur isabelle et bardé d'annonces et d'informations de toutes les espèces, permet toute-

fois de reconstituer tant bien que mal l'atmosphère intellectuelle du temps. Les préoccupations mercantiles des propriétaires l'emportent habituellement, semble-t-il, sur le désir de meubler le cerveau des lecteurs. Mais à qui sait lire entre les lignes et suppléer ainsi à l'exiguïté des considérations d'ordre littéraire, ces pages anciennes sont susceptibles d'une infinité de commentaires (tome I, p. 29).

Reconstituer l'atmosphère intellectuelle d'autrefois, commenter des pages anciennes: voilà défini le dessein de M. Marion. Les collections complètes des vieux journaux qu'il a pu feuilleter lui ont permis d'exploiter à fond, et généralement avec un rare bonheur, la *Phase bilingue* (tome premier), la *Phase française* (tome II), la *Phase canadienne* (tome III), la *Phase préromantique* (tome IV) de nos origines littéraires.

\* \* \*

*Phase bilingue!* Il faut bien l'admettre: notre journalisme et, par lui, les débuts de notre littérature, s'ouvrent sous le signe du bilinguisme intégral. « Notre premier texte français bien à nous » — notre « Serment de Strasbourg », — c'est une page de traduction. Page banale en elle-même, puisqu'il s'agit du prospectus de la *Gazette de Québec*. Page importante en l'occurrence, puisqu'elle forme le point d'appui de la courbe ascendante de notre histoire littéraire. Ce n'est pas en vain que M. Marion s'attarde à en commenter les paragraphes.

Évidemment le critique s'y attendait. Il est bien forcé de s'amuser et de nous amuser un peu aux charades et aux vers de mirliton qui composeront, pour une bonne part, l'unique pâture littéraire de nos gens d'autrefois. Le chapitre IV sera consacré à certaines « curiosités littéraires » constituées par de subtiles argumentations sur l'utilité du jeu de cartes ou sur les « Particularités de l'État matrimonial » ou par des flagorneries à l'adresse du lieutenant-gouverneur Henri Pope. Il faut convenir que M. Marion se divertit en honnête homme. Il n'est jamais banal et se tire de la situation avec brio en critique nullement embarrassé pour rétablir les droits du bon sens et du goût.

La récréation n'a qu'un temps. M. Marion a été vite frappé par l'orientation intellectuelle et politique de la *Gazette de Québec* et c'est de ce côté-là qu'il porte le sérieux de son attention. Fondée et dirigée par des

Anglo-Saxons asservis aux intérêts de leurs compatriotes et de la métropole, cette feuille développera des tendances politiques faciles à prévoir. Les tendances intellectuelles seront au diapason. William Brown (qui, à sa mort (1789), lèguera sa succession à son neveu, Samuel Neilson) et Thomas Gilmore promettent bien de faire leur part aux divertissements de l'esprit. Mais dans quelle mesure les rares morceaux littéraires seront-ils le fruit d'un choix désintéressé? La première pièce que relève le critique dans la *Gazette de Québec* est un poème de Voltaire. Jusqu'en 1793 celui-ci sera à tel point l'invité de la feuille québécoise que M. Marion a pu construire un excellent chapitre sur le *Voltaireanisme de la Gazette de Québec*. L'intention de prosélytisme est évidente chez ces protestants qui n'hésiteront pas à publier des strophes stupéfiantes à l'adresse des Jésuites (p. 48-49). Mais il y a plus — et c'est ici que ce chapitre est instructif, — les lecteurs d'alors n'éprouvent aucune gêne à se plonger dans la lecture de Voltaire. Ce Voltaire fera longtemps figure de classique chez nous. En 1860 encore la place au programme de « Voltaire considéré comme poète » sera plus considérable que celle de Chateaubriand et de Lamartine. Comment s'étonner que le poète introduise le philosophe dans la bibliothèque de nos dirigeants d'alors farcis de voltairianisme?

J'aimerais appuyer sur le chapitre de la *Littérature Carletonienne* où le critique s'arrête à gloser avec pertinence sur l'emploi de la mythologie païenne en honneur dans nos collèges du temps. Pour qui se reporte à la mentalité de cette fin de siècle cette anomalie n'a rien de surprenant chez des esprits qui acceptaient tous les ukases de Boileau comme des arrêts dogmatiques.

Après Voltaire c'est la Révolution qu'on encense dans la boutique. Nos pères sont bien obligés de se contenter de ce qu'on leur offre. En bons Anglais, les directeurs de la *Gazette* se complaisent, non seulement à relater les dérèglements de l'anarchie dans la vieille ennemie, la France, mais à accueillir des couplets en l'honneur de la liberté démagogique. Mais que la France démocratique entre en guerre avec l'Angleterre aristocratique, la *Gazette* brûlera en un tournemain ce qu'elle adorait tantôt. Au moment où les armées républicaines triomphent sur le continent européen la *Gazette* se consacre tout entière à la propagande antirévolutionnaire. La littérature se retire au cabanon. Le critique rencontre à peine, à cette époque, une pièce de circonstance en vers.

Par contre il fait plus ample moisson de poèmes et de chansons à boire dès l'année 1798. L'étoile de Bonaparte se lève. Les forces de la Révolution s'incarnent dans le soldat génial et l'Angleterre, menacée, mobilise, pour sa défense, toutes les ressources de l'intelligence, de l'argent, de la politique. Si littérature il y a durant la décade à venir, on comprend qu'il ne s'agisse pas de littérature pure. On fustige le « Corsicain ». On chante la gloire de Nelson.

M. Marion (il arrête son enquête dans la *Gazette de Québec* au 22 novembre 1806, date de la fondation du *Canadien*) a bien raison de conclure: extrême pénurie littéraire de nos gens pendant le demi-siècle qui suivit la conquête. Pièces d'occasion, morceaux de commande, voilà à quoi se réduit la contribution à la littérature, de la *Gazette de Québec*.

Heureusement un trait d'union existe entre la *Phase bilingue* et la *Phase canadienne*: la *Phase française*. Deux Français de France, Fleury Mesplet et Valentin Jautard fondent en 1778 la *Gazette littéraire de Montréal* qui « passa de vie à trépas après deux années seulement d'activité pour reparaître, il est vrai, en 1785, mais revêtue d'une forme bien différente et animée d'un esprit nouveau ».

« Entre la *Gazette de Québec* et la *Gazette littéraire de Montréal* . . . l'antinomie est complète, ou peu s'en faut: celle-là accordait dans ses colonnes la plus large hospitalité aux nouvelles provenant des quatre coins du monde, celle-ci s'en tiendra aux papotages et aux petites querelles académiques des grands esprits montréalais du temps; celle-là exhibait force réclames et annonces, celle-ci en sera presque toujours dépourvue; celle-là s'est gardée comme de la peste de toute discussion stérile ou interminable, celle-ci portera sur ses épaules les ailes cassées de tous les minuscules moulins à vent contre lesquels ses rédacteurs se sont battus; celle-là est une entreprise commerciale, celle-ci ressortit exclusivement à la littérature » (tome II, p. 11). On a bien lu: la *Gazette littéraire de Montréal* ressortit exclusivement à la littérature. Disons que le périodique sera surtout littéraire. Comme le note M. Marion « entre deux débats littéraires, figurera, avec une parfaite désinvolture, une petite dissertation sur un « moyen de régler les montres tant simples qu'à répétitions, par le sieur Julien Leroy, horloger du Roi ». Tout de même un amateur de Lettres se sent chez lui dans ce mince périodique. Il ne surprendra pas, il le sait, une seule page.

de prose immortelle, ni un seul poème de haut vol. Mais ici comme dans la *Gazette de Québec* il éprouvera le plaisir de ressusciter un passé émouvant. Pas plus que dans la *Gazette de Québec* il n'évitera, sans doute, le musée des bibelots d'étagère. Par contre la *Gazette littéraire de Montréal* lui donnera l'occasion (qu'il n'avait pas trouvée dans la *Gazette de Québec*) de retracer « les premiers pas de la critique littéraire au Canada français ».

Dans son prospectus, Fleury Mesplet se propose par l'insertion de pièces littéraires de réveiller « le génie de plusieurs ». « En fait de génie remarque M. Marion, ce sera celui de l'intrigue et de la discorde que l'on réussira à porter à son paroxysme. » Ce Mesplet n'est pas de tout repos. Acerbe et vindicatif, il abreuvera de sarcasmes le premier censeur qui osera le contrarier. C'est peut-être cet état d'esprit qui fit de sa feuille un écho de controverses souvent byzantines.

Les premières controverses se livrent sur le dos de Voltaire. Il fallait s'attendre à retrouver Voltaire encore ici! Mais le voltairianisme de la *Gazette littéraire de Montréal* n'est pas de même teinte que celui de la *Gazette de Québec*. Dans cette dernière feuille on se contentait d'insérer des vers ou de la prose du patriarche de Ferney comme on insère les écrits d'un maître de l'heure, un maître d'ailleurs incontesté. Dans la *Gazette de Montréal* on ne reproduit pas Voltaire, on s'occupe de lui. Nul doute que Mesplet et Jautard eussent consacré leur feuille à la gloire du Maître. Mais grâce à une polémique surgie entre les membres de l'Académie de Montréal et L'Anonyme. . . qui n'est autre que le P. Well, jésuite, il se trouve que le nombre des pages antivoltairiennes de la *Gazette littéraire* dépasse largement celui des pages voltairiennes; en outre les arguments des adversaires de Voltaire sont beaucoup plus impressionnants que ceux des amis du maître.

Si le périodique de Fleury Mesplet et Valentin Jautard est une *Gazette littéraire* ce n'est pas uniquement parce qu'il véhicule des relents de voltairianisme ou qu'il se pique de galanterie ou s'amuse à des folâtreries. C'est dans cette feuille que la critique littéraire fourbit ses premières armes au Canada français. Que nos aristarques d'alors n'atteignent pas les sommets du genre on n'a même pas à le leur pardonner. C'est déjà quelque chose que cette préoccupation de travailler à créer une atmosphère in-

tellectuelle, à remuer des idées, à susciter l'émulation. Malheureusement la critique tourne vite à l'épigramme. L'écrivain étrillé se fait, à son tour, critique de son critique et l'on assiste à des passes d'armes où les aménités échangées ne relèvent ni de la bienséance ni de la discrétion. Le *Spectateur tranquille*, pseudonyme de Valentin Jautard, fait cependant bonne figure. Ce disciple de Boileau connaît sa grammaire et possède ses classiques. Il sait donner de judicieux conseils, démolir les phrases mal construites, renvoyer aux modèles . . .

Il reste que l'éphémère apparition de la *Gazette littéraire de Montréal* offre à l'historien un témoignage, tenu mais valable, sur la tonalité intellectuelle et les préoccupations littéraires de nos professionnels de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais on est bien obligé de reconnaître que l'entreprise de Mesplet et Jautard manquait d'envergure. Ces Français de France ont très peu de fenêtres ouvertes sur le monde des faits ou des idées. Aucun souci, par exemple, d'exploiter l'héritage historique du Canada. Ces pauvres idéologues n'entretiennent que deux marottes: le voltairianisme et la critique littéraire — et quelle critique! Leur tentative n'avait guère chance de durée.

Il faut avouer que la *Gazette de Québec* et la *Gazette littéraire de Montréal*, celle-ci de mentalité française, celle-là de tendance anglo-saxonne, ne reflétaient « qu'accidentellement les idées et les opinions de nos pères . . . Il faut attendre jusqu'en 1806 pour trouver chez nous un journal franchement canadien-français qui s'intitulera bellement: *Le Canadien* ». Le périodique de Michel Bibaud fut un journal militant au premier chef. Né de la lutte, il vécut pour la lutte. Comme l'histoire se répète! Ne se croirait-on pas aux jours de 1945 quand on lit ce qui suit: « Les positions canadiennes-françaises devenaient menacées au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Un journal canadien de langue anglaise vit le jour en 1805; il s'appelait le *Mercury*. Un chauvin anglo-saxon n'avait-il pas déversé sa bile antifrançaise dans les colonnes du périodique et mis, noir sur blanc, une phrase cinglante: « Cette province est déjà trop française pour une colonie britannique. » Il y avait belle lurette que certains marchands de Montréal et de Québec s'en étaient rendu compte et souscrivaient à cette opinion, dans le privé du moins. Mais voici que cette vérité, déprimante pour bon nombre de trafiquants, reconfortante pour les fils du sol, s'éta-

lait dans une « gazette ». Voici qu'elle sonnait le ralliement des forces francophobes du pays. Une minorité agissante ne voulait-elle pas mettre une majorité bonasse en demeure de se dessiller les yeux, d'opter pour un avenir prometteur au lieu de rester attachée à ces vieilles lunes qui avaient noms langue, coutumes, traditions et esprit français. Il n'en fallait pas plus pour piquer au vif les canadiens authentiques » (tome II, p. 11-12).

Une riposte s'imposait et le *Canadien* se chargea de monter sur la brèche. Il y fut rejoint par un prompt renfort. Une dizaine de journaux verront le jour à la suite du *Canadien*. M. Marion se propose de les feuilleter et de suivre ainsi « l'évolution des théories et des opinions littéraires au Canada français depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'insurrection de 1837 ». Cette fois il se plonge dans des textes qui sont exclusivement nôtres. Est-il besoin de le dire? Cette époque de luttes ne se prête guère qu'à la littérature militante. On trouvera pourtant des essais désintéressés, des coups d'ailes qui annoncent un progrès sensible sur les pâles productions de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Nos journalistes s'attachent d'abord à élucider le problème de la liberté: liberté de la presse, libertés civiles et politiques. Jusqu'en 1834, nos journaux se maintiennent sur des positions parfaitement orthodoxes. Mais à mesure que la fièvre monte, que la bataille devient plus chaude entre la Chambre et le gouverneur et son conseil « les journalistes canadiens-français éprouvent plus de difficulté à résister à la tentation révolutionnaire ». C'est un jeu passionnant que de suivre M. Marion dans le relevé de ces textes qui nous replongent dans un passé difficile, héroïque malgré les erreurs inévitables.

Un chapitre sur la *Littérature antibonapartiste* nous apporte, sur les sentiments qui animèrent les nôtres pendant qu'en Europe se déroulait l'épopée impériale, des témoignages plus probants que les échos contenus dans la *Gazette de Québec*. A la suite de M<sup>gr</sup> Denault et de M<sup>gr</sup> Plessis tous les journaux du temps affirment leur volonté de loyauté envers l'Angleterre. Aucune intention chez eux de tramer des intrigues (ce dont les accusait le *Mercury*) contre la Couronne britannique. Jusqu'à la mort de l'empereur « les journaux québécois et montréalais n'ont pas publié une seule ligne favorable à Napoléon ». Il faut attendre au 8

mai 1822 pour trouver dans le *Canadien* un éloge dissimulé. Puis mutisme jusqu'en 1828 où les diatribes reprennent de plus belle. Mais voilà qu'en 1833 le vent tourne. La lutte est engagée pour le maintien des droits et de la liberté. Dès lors le nom de Napoléon devient un signe de ralliement . . .

Le chapitre III est d'une extrême importance. Il porte un coup droit à la légende de « l'ignorance systématique et satisfaite du Canada français dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle . . . Tous nos anciens journaux sont pleins de considérations sur la nécessité d'instruire le peuple; tous sont à l'affût des réformes ou des changements qui, en ce domaine, s'effectuent en Europe ou en Amérique; tous prêtent généreusement leurs petites colonnes aux nombreux correspondants, pédagogues d'occasion dont les découvertes iront bientôt, pour la plupart, échouer, hélas! au magasin des vieilles lunes; tous se rendent parfaitement compte de l'importance de l'éducation dans la vie nationale. » Les textes allégués sont édifiants. Ils prouvent aussi qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Quand on lit certaines doléances au sujet de nos programmes classiques ou de l'enseignement dispensé par le clergé . . . on se prend à consulter les dates!

Le livre se ferme sur des pages d'une critique sagace, nourrie, nuancée, du premier volume de vers publié au Canada (1830) : *Épîtres, Satires, Chansons, Épigrammes et autres pièces de vers* de Michel Bibaud. M. Marion, qui connaît à fond son Boileau, a tracé un amusant et instructif parallèle entre le maître et le disciple.

L'historien peut conclure que depuis l'apparition de la *Gazette de Québec*, en 1764, jusqu'à 1837, « la vie de l'esprit au Canada français, s'est considérablement développée ». La prose « atteste une amélioration marquée sur celle qui s'étalait avec impudeur, après la conquête, dans le vénérable hebdomadaire québécois ». Avec le recueil de Bibaud le vers « a conquis son droit de cité ».

A partir de 1837 notre littérature entre dans « une phase transitoire où le journalisme n'est plus le refuge nécessaire de tous ceux qui aspirent au maniement de la plume » (tome LV, p. 11). Le livre commence à s'émanciper du journal et ose « affronter les aléas de l'existence sans demander le moindre secours » aux journaux de l'époque. M. Marion n'en continuera pas moins de consulter ceux-ci. Les deux premiers livres pu-

bliés au Canada sans insertion préalable dans un hebdomadaire quelconque sont deux romans. Que pensaient du roman les Canadiens au XIX<sup>e</sup> siècle? *Gestation laborieuse d'un genre littéraire*, écrit M. Marion en sous-titre de son chapitre II. C'est le moins qu'on puisse dire. Aujourd'hui triomphant, le roman a d'abord fait figure de bouc émissaire. On chargeait ce genre littéraire de tous les péchés d'Israël. On vouait à l'anathème ce creuset des passions humaines. Peu à peu des nuances discrètes émergent du remous des opinions. On finit par accorder que le roman honnête est tout de même une possibilité. A-t-on le droit de sourire quand on sait qu'à peu près à la même époque la controverse, sur le même sujet, battait son plein en France, que de nos jours encore l'unanimité est loin d'être faite sur la valeur morale du roman?

Si le romantisme a présidé à la naissance de notre poésie en 1860, il s'insinuait déjà, vingt ans plus tôt, dans nos « trois premiers romans ». Certes il s'agit dans *l'Influence d'un livre* d'un romantisme beaucoup plus décoratif, que passionnel ou égotiste. Le héros de Philippe-Aubert de Gaspé ne s'arrête pas à l'étalage de son moi, ni à l'effusion d'une mélancolie saine ou morbide. Il se contente d'évoluer, au milieu de noires intrigues, dans des paysages lunaires et tourmentés. C'est par là surtout, par la recherche du pittoresque, que les *Fiancés de 1812* et *Charles Guérin* ressortissent également du romantisme.

C'est que nous sommes en pleine phase préromantique. On a cru longtemps que la *Capricieuse* avait ouvert une ère nouvelle: « l'ère de l'importation d'ouvrages romantiques dans le Canada français. » Légende! assure M. Marion. Par le recours aux journaux de l'époque il n'a aucune peine à démontrer que les ouvrages romantiques circulaient au Canada bien avant 1855. Les *Confessions* figurent déjà dans une liste de la *Gazette de Québec*, en 1795. De 1802 à 1848, M. Marion relève, surtout dans la *Gazette de Québec*, les noms de Chateaubriand, de Lamartine, de Victor Hugo, de Balzac, d'Alexandre Dumas. Dès 1830, les Québécois et les Montréalais purent lire presque tous les chefs-d'œuvre de la littérature française. « Vers 1850 Lamartine est le maître animateur du Romantisme au Canada français. »

. . . Et voilà comment meurent les légendes!

\* \* \*

Je redirai après d'autres une vérité devenue banale: M. Séraphin Marion se taille dans nos lettres un domaine à lui. Il est en train de construire une œuvre qui s'imposera de plus en plus à l'attention de quiconque se pique d'étudier notre littérature. Ça n'a l'air de rien cette prétention de ne chercher ses sources que dans les journaux d'antan. N'empêche que par ce procédé M. Marion a tranché définitivement la question de nos origines littéraires et établi un fait qui s'inscrit en sous-titre dans chacun de ses volumes: *Le journalisme berceau des Lettres canadiennes*.

A-t-il épuisé la matière? Il prétend que non et il invite les chercheurs à glaner à sa suite. On a tout de même l'impression que dans les champs où il passe il ne reste plus d'épis. Il les a tous cueillis pour les besoins de son argumentation. Car il ne laisse rien en l'air. Chacun de ses chapitres est un modèle de dissertation aisée, rigoureuse, d'un seul tenant. Ses avancés reposent sur des témoignages. Jamais on ne surprend une affirmation gratuite. Il a sûrement visé à faire œuvre pédagogique. Il mérite pleinement, non seulement à titre d'historien, mais aussi d'écrivain, de pénétrer dans tous nos centres collégiaux. Je sais bien qu'on peut chicaner sur telle expression ou tournure stéréotypée. Qu'importent ces vétilles! L'écrivain reste agréable, de bon ton, d'une tenue toujours distinguée. Et son œuvre fourmille d'idées et d'aperçus, non pas toujours originaux, mais toujours sûrs et appuyés sur une culture sérieuse et vaste. Enfin, que de slogans qui vivent encore dans les manuels devront passer au musée des vieilles lunes, comme il aime à dire. Que de problèmes renouvelés! Que de légendes abattues! Robert Rumilly reconstruit l'histoire de la province de Québec par ses « découpages de journal ». Par le même procédé, M. Marion reconstruit la vie de l'esprit au Canada français.

Je ne parle pas du critique. Il a fait ses preuves depuis longtemps. Mais comme on aime à le retrouver dans certains chapitres des tomes III et IV où il sait, comme pas un, « vider » la matière autour d'une œuvre ou d'un auteur . . . M. Marion avait bien raison d'avoir confiance en son étoile.

Père HILAIRE, capucin.

# Georges Duhamel et la musique

---

Il est certes encore trop tôt pour écrire l'histoire de ce que l'on appelle la littérature de l'entre-deux-guerres et il n'est guère possible de saisir dès maintenant la valeur, la portée et la fécondité des divers mouvements de pensée et de sensibilité qui, à un moment ou à un autre, ont groupé quelques-uns des esprits les plus distingués de notre temps. Il va sans dire que le conflit actuel a opéré et opérera encore bien des reclassifications: certains écrivains « bien portés » ont été pesés et trouvés légers; d'autres, plus obscurs, ont « montré » parce que le tragique des événements a permis de mieux apercevoir quel était leur poids humain. Quoi qu'il en soit, aujourd'hui comme hier, les écoles tomberont bientôt dans l'oubli et l'histoire littéraire s'attachera à quelques personnes dont l'œuvre s'avérera durable dans la mesure même où elle transcendera la formule particulière que prétendait imposer telle école ou tel cénacle littéraire. Le naturisme, le mysticisme, le populisme, la dadaïsme, la surréalisme et tous les autres *ismes* qui ont encombré cette période de recherches et d'approximations sont maintenant choses du passé et il est permis de prédire sans crainte d'erreur que les générations prochaines ne conserveront le souvenir que des écrivains et artistes dont les œuvres auront été la découverte et la réalisation d'un nouvel ordre, qui auront intégré en une synthèse supérieure les éléments viables que comportait tel ou tel mouvement et auxquels ces derniers avaient le tort de vouloir attribuer une valeur absolue. Car il est déjà visible qu'à travers ces mouvements de pensée si divers et souvent si contradictoires qui ont divisé les écrivains contemporains, les meilleurs esprits étaient à la recherche d'un ordre nouveau. Au milieu des innombrables tentatives de dépaysement et d'éparpillement de la personne humaine, ils tentaient un effort pour retrouver la tradition, effort non pas unique ni unilatéral, mais divers comme l'âme même de la France dont la civilisation et la culture reposent sur ce dualisme hérité

de la Grèce antique et dont un Platon et un Aristote, un Descartes et un Pascal, marquent les pôles extrêmes.

Cette recherche d'un ordre, elle fut chez quelques-uns — un Maurras, un Valéry — purement intellectuelle, s'inscrivant dans la trajectoire qui va de Descartes à Brunschvicg en passant par Taine; chez d'autres — un Claudel, un Duhamel — elle fut aussi sensible, et elle s'inscrit dans la trajectoire qui va de Pascal à Bergson en passant par Maine de Biran. Il semble que seul l'ordre chrétien soit capable de maintenir entre ces deux éternelles tendances le nécessaire équilibre et de les empêcher de tomber dans le rationalisme d'une part et le sensualisme d'autre part. Cette recherche d'un équilibre nouveau fut d'ailleurs accompagnée par un renouveau chrétien authentique dont les nombreuses conversions parmi les intellectuels depuis vingt-cinq ans sont le symptôme indéniable. Quelques convertis de la génération précédente — un Brunetière, un Bourget — avaient sans doute tenté de réaliser cet équilibre vers lequel tend tout esprit sain, mais ils n'ont pas réussi à éliminer de leur esprit tous les éléments positivistes hérités de leur maître commun, Taine; mais lorsque Bergson et Péguy eurent mis la hache dans la culture rationaliste, la voie fut ouverte pour un plus grand nombre vers un humanisme moins dogmatique qui, toutefois, respecterait les exigences de l'intelligence. Refusant d'adorer la déesse Raison, quelques-uns des meilleurs esprits de notre temps n'ont pas craint de *s'abêtir*, selon le mot célèbre de Pascal, et de faire appel au *cœur* pour édifier une interprétation du monde et de la destinée humaine qui satisfît aux saines exigences à la fois de l'esprit et de la charité.

En vertu de je ne sais quelle loi secrète et mystérieuse, mais certaine, à ce renouveau idéaliste ou spiritualiste correspond une recrudescence d'intérêt envers *la chose musicale* qui, dans l'inspiration de quelques-uns des meilleurs écrivains de notre temps, a joué un rôle de premier plan, alors qu'elle ne faisait nullement partie du monde intérieur de leurs aînés; sans parvenir à m'expliquer adéquatement ce phénomène de corrélation, je ne puis m'empêcher d'y découvrir une interdépendance évidente entre le climat général du monde contemporain et la présence de la musique dans l'âme des écrivains de notre temps qui, comme Duhamel, appartiennent à cette famille d'esprits que l'on appelle *pascalienne* et qui se

caractérise par ce que l'on a convenu d'appeler *le règne du cœur*. On imagine facilement la place que peut occuper la musique chez ces personnes dont l'*anima* fait si souvent taire l'orgueilleux *animus*.

On sait la place qu'occupait la musique dans les loisirs des écrivains et artistes qui, au début de ce siècle, se réunissaient chez André Gide; Mozart — à qui Ghéon a consacré une importante étude — y était le dieu suprême. C'est vers la même époque que Romain Rolland racontait dans un roman trop long, touffu et désordonné, mais dont certaines parties sont très belles, les déboires de ce Jean Christophe dont le talent de musicien est méconnu. Ce roman-fleuve révèle une connaissance profonde des problèmes intimes et sociaux que le compositeur a à résoudre et Romain Rolland fut dans cet ordre un initiateur véritablement grand et il faut le reconnaître avant d'évoquer la pure figure de Cécile Pasquier.

Il n'est guère possible de signaler ici toutes les œuvres contemporaines qui font un sort à la musique, mais il faut au moins mentionner Marcel Proust qui, dans sa *Recherche du Temps perdu*, nous présente ici et là la musique comme une joie *supraterrestre*, comme une libération des misères de la vie. Le rôle que joue dans son œuvre la petite phrase de la Sonate de Vinteuil — révéler les sentiments en les faisant cristalliser, ce qui aurait plu à Stendhal, — c'est celui-là même que nous retrouvons dans le *Quatuor en Fa dièse* de Gabriel Marcel, où la musique est si puissante qu'elle maintient les relations entre les deux frères malgré la fautive situation où les a mis une femme en épousant l'un après avoir divorcé d'avec l'autre. Gabriel Marcel a d'ailleurs une connaissance très étendue de la musique, dont il a une conception par ailleurs très élevée.

Mauriac, lui, est venu très tard à la musique, grâce surtout aux disques et à la t. s. f. qui sont maintenant de fidèles amis et qui lui font espérer une vieillesse moins solitaire. Contrairement à un Gabriel Marcel qui aime la musique pour elle-même, Mauriac avoue l'aimer surtout pour les passions qu'elle libère en les exprimant, pour les réponses qu'elle apporte à certaines questions intimes — ce qui nous ramène encore, par un autre chemin, à la Sonate de Vinteuil. Lorsqu'il nous dit que la vieillesse lui fait maintenant moins peur, Mauriac ne fait-il pas un peu écho à Socrate qui, s'il faut en croire Platon, aurait déclaré à son dernier jour

que, eût-il survécu, c'est à la musique qu'il eût voulu consacrer le reste de sa vie? C'est aux pieds de l'humble Euterpe que venait s'incliner Socrate au terme d'une vie questionneuse.

Et c'est devant le divin Mozart que vient s'incliner aujourd'hui ce Laurent Pasquier en qui il est permis de reconnaître une assez fidèle image de Georges Duhamel. Mais n'est-ce pas une autre image de ce même Duhamel que nous livre Cécile Pasquier, la servante des dieux? de ce Duhamel qui, toute sa vie, sut embrasser en un même amour la science et la musique et qui, sur le front de Verdun, demandait à la flûte la consolation et le repos nécessaires de l'immense misère humaine dont il était le témoin quotidien? Georges Duhamel a deux passions et, si la musique semble gagner lentement en son cœur la primauté, il n'est guère probable qu'elle réussisse à éclipser totalement la recherche scientifique, dont il possède un culte pur de tout intérêt. Ce culte de la science mériterait une longue étude, ainsi que d'autres aspects importants de l'humanisme de Georges Duhamel; c'est du rôle que joue la musique dans son œuvre, de la place qu'elle occupe dans son humanisme qu'il sera ici question, sans séparer complètement cet art du contexte humain dans lequel il s'insère.

\* \* \*

Georges Duhamel est né le 30 juin 1884 sur la montagne Sainte-Geneviève, d'un père d'humeur vagabonde qui, dit-on, déménagea plus de quarante fois, non seulement de quartier en quartier mais de ville en ville, au cours d'une existence laborieuse et aventureuse, qui ressemble beaucoup à celle du père Pasquier. Georges Duhamel a confessé, par ailleurs, que sa mère était une femme admirable et il n'en faut pas douter depuis que le romancier a dessiné d'une main aussi nette que discrète la si haute et si pure figure de madame Pasquier. Comme le Laurent Pasquier de la *Chronique*, Georges Duhamel eut une enfance difficile, travailleuse et il a déclaré lui-même devoir à la pauvreté presque tout ce qu'il sait. Son père, petit employé de commerce, décida un jour de devenir médecin et se fit recevoir à cinquante et un ans, quittant la faculté deux ans avant que son fils y entrât. Dès cette époque, il a perdu la foi catholique dans laquelle il avait été élevé et dont il a gardé une indéracinable nostalgie: « Passé l'âge où l'orgueil nous console en nous égarant, écrit-il, j'ai regretté bien souvent, et disons presque chaque jour, cette foi qui suffit à

tout, puisqu'elle offre une métaphysique, une morale, un système du monde et même une politique. » Toute l'œuvre de Duhamel est une tentative d'atteindre à la grandeur humaine dans un monde qui a perdu son assiette en mettant son centre en l'homme et non plus en Dieu.

Parallèlement à ses études de médecine, le jeune Duhamel prépara sa licence ès sciences, écrivit ses premiers ouvrages de vers et exerça à la fameuse Abbaye de Créteil le métier d'imprimeur en compagnie des poètes Charles Vildrac et René Arcos, du peintre Henri Gleizes et du jeune politicien Henri Martin. Ce phalanstère — dont l'histoire est trop connue pour qu'il soit nécessaire de la raconter de nouveau ici — groupait encore plusieurs écrivains et artistes, le maître-imprimeur Linard, et Blanche Albane, qui devint madame Georges Duhamel en 1909. L'abbaye n'était ni une école, ni un cénacle, ni une chapelle, mais la simple réunion d'écrivains et artistes qui entendaient poursuivre leur œuvre personnelle, tout en s'assurant au moyen de l'imprimerie quelque revenu. L'aventure dura quatorze mois mais, après un mauvais hiver, il fallut dissoudre l'Abbaye, qui restera dans l'histoire des lettres contemporaines une importante expérience sociale. « Nous entendions y apporter un cœur parfaitement pur et délivré de tous soucis d'argent », a avoué Georges Duhamel qui, dans *Le Désert de Bièvres*, a transposé sur un plan idéal cette histoire vécue. Si elle a abouti à la faillite, cette aventure n'en a pas moins enrichi les jeunes hommes qui l'avaient tentée, d'un sens profond de la solidarité humaine, de cette généreuse fraternité qui rend si sympathique toute l'œuvre de notre romancier.

Après cette aventure, le jeune médecin et licencié ès sciences poursuivit sa carrière scientifique en se livrant à d'importantes recherches sur l'activité biologique des colloïdes; il occupait ses loisirs à écrire des ouvrages de médecine, des vers et des œuvres dramatiques, qui furent jouées à l'Odéon et au Théâtre des Arts. Il entra bientôt au *Mercure de France* en qualité de critique littéraire et poursuivit ses longs voyages à pied qui lui firent voir la France, la Suisse, l'Italie, l'Autriche, l'Allemagne et presque toute l'Europe. Plus tard, il visitera la Russie et l'Amérique, qui l'impressionnèrent plutôt mal parce qu'elles se révélèrent à lui comme des civilisations de « masses » où la quantité prévaut sur la qualité et la matière sur l'esprit.

Vint la guerre et Duhamel s'enrôla comme médecin chef-d'équipe. Il vécut cinquante mois au front, opérant deux mille trois cents blessés et en soignant quatre mille autres. Cette expérience qu'il a faite de la souffrance humaine l'a marqué à jamais et toute son œuvre postérieure prouve que Duhamel est resté toute sa vie un homme-qui-n'a-pas-oublié-la-guerre. Les magnifiques récits qu'elle lui a inspirés et qu'il a réunis sous les titres de *Vie des Martyrs* et de *Civilisation*, il les a écrits avec le bistouri avant de le faire avec la plume et c'est pourquoi ils n'ont pas ce ton de fausseté qui gâte presque tous les ouvrages analogues. On ne trouve dans ces récits aucune exagération, aucune volonté d'épater, mais une peinture simple, nette et vraie de la quotidienne souffrance qu'est la vie au front. La générosité de sentiments que révèlent ces ouvrages en fait un document humain de première valeur et conquiert immédiatement le lecteur à cette œuvre si noble de sentiments.

Si l'on ajoute à cette expérience éminemment personnelle qu'il a faite de la souffrance humaine, son amour de la recherche scientifique — songez à Laurent Pasquier — et son culte de la musique — songez à Cécile — on aura les caractères les plus essentiels de son humanisme si parfaitement accordé aux dimensions naturelles de l'homme. « Je suis depuis toujours à la recherche de l'homme, » a-t-il déclaré un jour, et avant de suivre d'un œil attentif cette recherche, à travers son œuvre, en signalant l'apport de la musique à cet humanisme, il faut ajouter quelques derniers détails biographiques, dire la simplicité d'une vie que son ami Luc Durtain a affirmée « toute inclinée au travail ».

Duhamel a avoué lui-même que ses plaisirs étaient la vie familiale, les livres, la musique, les bêtes familières. La promenade est restée son sport favori et il consacre aux voyages le temps qui n'est pas absorbé par la composition de ses ouvrages, la préparation de conférences, la direction du *Mercure de France* et les séances de l'Académie. D'une taille respectable, légèrement voûté, le célèbre chroniqueur des Pasquier a le visage « rose et rond, rasé et souriant », la voix « égale, peu élevée, parfois couverte » et, sous des lunettes d'écaïlle, des yeux vert pâle, un peu pensifs, « traversés souvent de fugitive mélancolie »; quant aux lèvres qui, parfois, s'appuient aux trous de la flûte, elles sont fines et mobiles. La personne entière de monsieur Duhamel donne, comme son œuvre, une impression de

solidité, d'équilibre et d'allégresse d'humeur. Ces caractères sont les qualités premières de son œuvre, qui, malheureusement dépourvue de ces résonances d'infini qui nous font frémir chez un Dostoiewsky ou un Rilke, est une énergique défense de ces valeurs *centrales* dont parlait Schlumberger à propos de Raphaël.

\* \* \*

Après ces terribles années de guerre où la douleur fut son unique spectacle et dont il a laissé une image émouvante, Georges Duhamel, estimant que le monde moderne s'est trompé sur le bonheur et sur le bien, a voulu rappeler dans la *Possession du Monde* que les seules richesses durables et efficaces sont les richesses morales et que, après tant de ruines et tant d'écroulements, c'est dans le cœur de l'homme qu'il faut d'abord chercher la civilisation. Chacun convient que le bonheur est le but de la vie, mais Duhamel réaffirme qu'il ne faut le chercher ni dans le plaisir, ni dans le bien-être matériel, ni dans le succès, ni dans la volupté, mais que « la plus grande joie, elle est de donner le bonheur et que ceux qui l'ignorent ont tout à apprendre de la vie ». C'est à l'ordre de la connaissance et de l'amour qu'appartient la joie pleinement humaine et la générosité « comble ceux qui la pratiquent ». Mais pour être généreux, il faut d'abord être riche, riche de tout cet univers qui est donné à connaître et à aimer — univers des choses matérielles, des plantes, des bêtes, de l'homme. Cette possession spirituelle des êtres a sur la possession matérielle cette supériorité qu'elle peut être partagée et que, au contraire des biens matériels, les richesses spirituelles augmentent dans la proportion même où elles sont divisées. Il n'est indifférent à aucun de nous en effet qu'il y ait sur la terre plus de vérité et plus de joie.

La possession véritable est aussi moins affaire d'étendue que d'intensité et ce biologiste avoue préférer « la culture morale » à « la culture de laboratoire », et il enseigne qu'il faut utiliser la science comme une servante et non plus l'adorer comme une déesse. Condamnant la civilisation industrielle et scientifique qui a abouti à un immense échec, l'auteur de *Civilisation* affirme que le vrai progrès ne concerne que l'âme et qu'il est indépendant des expédients de la science. Si, à ses yeux, Rembrandt est plus riche que Crésus, c'est que pour lui l'art est d'abord une façon de

vivre et l'œuvre, une action inséparable de l'homme. C'est dans cette perspective qu'il considère la musique comme un bienfait. La connaissance de l'humanité ne va certes pas sans tristesse ni désillusion, mais, acceptant la réalité telle qu'elle est, Duhamel préfère découvrir les richesses qui consolent que s'enliser dans une perpétuelle lamentation. S'éloignant du monde trop étourdissant, il demande au silence, à la solitude, le refuge où il pourra recevoir en secret le souvenir, l'espérance et la musique, ces trois richesses du passé, de l'avenir et du présent. « Pendant les heures les plus cruelles, alors que la guerre, autour de moi, exaspérait la souffrance et multipliait les agonies, alors que je ne découvrais plus rien à quoi je puisse encore accrocher ma confiance et mon besoin d'espoir, je me suis souvent surpris à chanter, pour moi, un de ces airs que je connais, que j'aime et qui escortent mon âme, à travers les incohérences de l'époque, comme des personnes vigilantes et radieuses. Et je pensais avec amertume : « Il y a là quinze notes bien simples, mais elles portent un sens si beau, si profond, si impérieux, qu'elles suffiraient, j'en suis sûr, à résoudre les conflits, à décourager la haine, si les hommes les connaissaient assez bien pour les chanter tous ensemble avec la même tendresse. » Cette déclaration rappelle cette histoire du vice-feldwebel Spät qu'il a racontée dans la *Vie des Martyrs*, où l'on voit la figure glaciale et dure de cet officier allemand s'animer, un instant, d'une sorte de chaleur et de contentement en reconnaissant là-bas la *Troisième Symphonie*. « Par-dessus l'abîme, un frêle pont venait d'être tendu soudain », déclare Duhamel qui, dans la *Possession du Monde*, affirme que, mieux connue, certaine page de Beethoven parviendrait à désarmer bien des ressentiments et à ramener sur les visages crispés un suave et ineffable sourire. Pourquoi, se demande-t-il, la pensée des grands maîtres n'est-elle pas mieux connue, elle qui est la souveraineté, la grandeur et la majesté ? « Si tu ne le crois point, ajoute-t-il, c'est que tu n'as pas accoutumé de vivre parmi les simples, c'est que tu n'as jamais contemplé une effervescente classe de bambins que le maître domine et calme en les faisant chanter, c'est que tu n'as jamais entendu dans la forêt gothique, une foule entonner un hymne, c'est que tu n'as jamais vu, dans un faubourg noir, un flot de travailleurs déferler au rythme d'un cantique révolutionnaire, c'est aussi peut-être que tu n'as jamais regardé un pauvre homme qui pleure parce qu'un violon lui vient rappeler sa jeunesse et des pensées

obscurès qu'il croyait pourtant n'avoir jamais avouées à personne. » Car la musique n'est pas, pour Duhamel, un domaine situé au delà de l'humain, mais au plus haut de l'humain, dont il est une expression lyrique. Cet amour de la musique, Duhamel l'a instinctivement donné à tous les personnages sympathiques de son œuvre romanesque, tandis que ses personnages que l'on voit tout entiers inclinés vers les biens matériels sont insensibles aux beautés de cet art. Duhamel confirme ainsi cet axiome shakespearien qu'il ne faut pas accorder sa confiance à ceux qui n'ont pas de musique en eux parce qu'ils sont mûrs pour les trahisons et les vols.

Le pauvre Salavin, dont Duhamel a raconté la lamentable histoire en cinq volumes du plus haut intérêt, cet être « susceptible, sensible et irritable », ce raté qui épouse la couturière de sa mère et l'abandonne pour aller vivre sous un nom d'emprunt à Tunis, le pauvre Salavin lui-même avoue devoir à la musique, qu'il aime passionnément, ses émotions les plus nobles. C'est que ce petit employé, dont la vie est une faillite, n'est pas un satisfait et un médiocre, mais cherche, avec sa pauvre nature, par ses seules ressources, sans le secours de la grâce, à atteindre à une sainteté toute naturelle dans un monde dépourvu de Dieu. « Je ne vous ai peut-être pas encore dit que je joue de la flûte », avoue-t-il à un ami. Salavin possède en effet, comme Duhamel, une flûte de bois, à clefs, dont un camarade de régiment lui a enseigné le doigté. Il avoue jouer d'une façon maladroite et puérile des morceaux qu'il sent fort bien. Plus tard, il joue davantage, fait des progrès, caresse l'ambition de devenir musicien, compositeur peut-être. « J'allais enfin donner issue à cette âme captive qui s'étioloit et se désespère au fond de son cachot. » Mais il aboutira, le pauvre, à Tunis où il se dévouera à des œuvres philanthropiques avant de venir achever à Paris une vie manquée.

Dans la *Nuit d'Orage*, qui est de 1928, un jeune savant, François Cros, nous apprend, lui aussi, qu'il interprète imparfaitement des œuvres qu'il comprend à merveille et qu'il aime. Si l'on ajoute à ce personnage et à Salavin, le Valdemar Hennigsen de la *Chronique des Pasquier* qui, lui aussi, entend à merveille des œuvres qu'il n'exécute que très imparfaitement, il n'est peut-être pas illégitime de conclure que Duhamel exprime là une douleur personnelle. Comme François Cros, Duhamel

fut toutefois capable de tenir une place dans un ensemble d'amateurs, et de cette expérience, il a tiré des réflexions sur les enseignements qu'elle peut donner.

Fils d'un homme de science qui joue l'orgue et le piano, et qui éprouve pour la musique une passion « qu'il n'y a pas lieu d'observer chez d'autres savants de sa spécialité — il est anthropologue — mais qui n'est pas trop rare chez les mathématiciens », François Cros étudia le violon, mais sur le conseil de son père, se perfectionna dans l'alto, parce que c'est « la voix même de l'homme juste, mûr et modéré ». Duhamel nous raconte dans cette *Nuit d'Orage* qu'il y avait chez les Pellegrin des « jeudis gais » consacrés à la danse et des « jeudis sérieux » consacrés à la musique. Les jeudis sérieux, un vieil astronome israélite, Mathias Kahn, y dirigeait un orchestre composé d'hommes de sciences et dont Einstein lui-même avait fait partie à titre de violoniste. C'est là que François Cros rencontra Elizabeth Guide, une jeune chimiste qui, comme lui, est altiste. Un soir, on jouait la *Symphonie en Sol mineur* de Mozart. « Je n'eus aucune peine à suivre le mouvement proposé par notre chef, raconte François Cros. Comme je suis un peu myope, je me tenais assez près de la musique et ne voyais pas ma voisine. Je ne tardai guère à l'entendre. Elle était assise légèrement en retrait, pour déployer l'archet avec plus d'aisance. Son chant m'arrivait directement dans l'oreille gauche. Il était net, juste, un peu sec peut-être et toujours mesuré. Après la reprise du premier temps, le texte porte un *piano* que j'aperçus mal ou trop tard et que je ne fis pas. Ma partenaire l'indiqua si subtilement, avec une si parfaite délicatesse que je me sentis rougir. Il me sembla aussitôt que j'avais dû faire d'autres fautes et qu'en prenant cette nuance elle me rappelait à l'ordre de façon discrète. Je me mis aussitôt à modeler mon jeu sur le sien, mais en espérant une revanche. Elle me fut actroyée, quelques lignes plus loin. Toute une série de *sforzando*, placés sur des temps variés, nous attendaient là. Je pris le premier avec une franchise bien masculine et qui marqua fort heureusement dans l'ensemble. Je sentis aussitôt que la jeune fille cédait au conseil et qu'elle élevait la voix pour s'accorder à mon parler. Ce me fut un vrai plaisir et, jusqu'à la fin du *vivace*, nous vécûmes dans une entente complète.

« Il y eut alors une pause très brève pendant laquelle, chose curieuse, je n'osai me retourner. Il me semblait que, dans ce parfait unisson, un

pacte avait été scellé. » Il n'est pas possible de citer au complet ici cette page d'analyse musicale dans laquelle nous suivons les deux altistes dans l'*allegretto*, le menuet et l'*allegro* final. Il faut toutefois mentionner que Duhamel affirme que, pour qui voudrait vivre en société, il ne connaît pas de meilleure école que la musique d'ensemble, et il dit s'étonner encore de voir que les citoyens qui prétendent à régler le concert des peuples ne soient pas soumis à quelque enseignement musical et aux disciplines de l'orchestre, qui « ne souffre pas les séditieux, exclut les parasites, les oisifs et réclame, de celui qui prétend à le diriger, des vertus techniques peu discutables, car l'exercice les éprouve sévèrement ». — « Savoir nous taire, continue-t-il, mesurer notre silence, prendre la parole à point nommé, chanter seul quand il faut, user opportunément de la force, la maîtriser au moindre signe, compter, respecter ses voisins, assumer toutes responsabilités, voilà sans doute la plus sage des études. »

Il faut rappeler ici que l'apôtre de la mesure et de l'équilibre qu'a toujours été l'auteur des *Scènes de la Vie future* a souventes fois dit toute l'horreur que lui inspire le jazz dans lequel il ne voit que « le triomphe de la sottise barbare ». Cet ami de la solitude et du recueillement, convaincu qu'il n'est point de culture véritable sans un grand effort personnel, est un ennemi non moins convaincu du phonographe et de la t. s. f., qu'il appelle « machines gueulantes et mitrailleuses à musique ». Comme Laurent Pasquier, Duhamel croit que « miracle n'est pas œuvre » et c'est pourquoi il a poursuivi, depuis trente-cinq ans, une œuvre égale, modérée, consciente, mais qui présente avec ses soixante-quinze volumes un ensemble dont la solidité et la santé n'ont guère leur égale dans les lettres françaises contemporaines. Ce qui donne à cette œuvre un son si humain, c'est non seulement l'authenticité de la sympathie qu'elle manifeste à l'endroit de la misère humaine, mais encore ce double culte de la science et de la musique qui est incarné par Laurent et Cécile Pasquier, en qui il est permis de reconnaître deux visages d'un même Georges Duhamel.

\* \* \*

Comme le cycle de Salavin, la *Chronique des Pasquier* est le roman d'un homme qui cherche à atteindre à la perfection en se purifiant des déficiences inhérentes à sa nature; et bien que Laurent Pasquier soit un

être infiniment supérieur au pauvre Salavin, chaque effort qu'il tente aboutit à la faillite, chaque espoir qu'il caresse se termine par un échec. La richesse, la famille, l'amitié, la science et l'art lui-même ne lui sont qu'amère déception. Au moment où il entreprend d'écrire ses mémoires, Laurent Pasquier est professeur de biologie au Collège de France et sa vie, qui semble extérieurement un succès, n'est à ses yeux qu'une suite de désillusions devant lesquelles son âme généreuse reste stoïque. Mais en même temps que le roman d'une destinée personnelle, la *Chronique des Pasquier* est l'histoire d'une famille moyenne sous la Troisième République. Moins ambitieuse que les *Hommes de Bonne Volonté* de Jules Romains, qui prétend à être une large fresque ressuscitant tous les aspects de la vie sociale, la *Chronique des Pasquier* est l'histoire toute simple d'une famille ordinaire, comme le cycle de Salavin était le roman d'un homme ordinaire. Duhamel a en effet ramené la littérature romanesque vers les êtres normaux et, pour vivre dans notre imagination et notre mémoire, ses personnages n'ont pas besoin d'être des êtres d'exception. L'auteur des *Pasquier* a conservé toute sa vie le goût du foyer et des mœurs simples et il se révèle dans ce roman-fleuve un peintre d'intérieur de la plus rare qualité. Nous assistons dans cette œuvre à la lente et pénible ascension d'une famille qui, partie du peuple, a atteint, grâce à son industrie, au niveau de la bourgeoisie. Lorsque chacun des enfants partira vers sa destinée propre, il continuera de circuler dans chacun des membres de cette famille un sang unique. « C'est extraordinaire, dit Laurent, quand j'ai quitté Créteil pour venir vivre seul, je pensais que c'était fini, que la famille était en miettes. Quelle erreur! on n'imagine pas ce que la famille a la vie dure! Nous sommes tous partis et la famille a continué. » C'est là, semble-t-il, une forme d'unanimité plus authentique que celle de Jules Romains qui, voulant trop embrasser, mal étreint.

L'histoire des Pasquier débute en 1889. Agé de quarante-trois ans, le père Raymond Pasquier, être fantasque, peine à d'obscurs travaux d'écriture qui lui permettent à peine de poursuivre les tardives études de médecine qu'il vient d'entreprendre et de subvenir à l'entretien de ses enfants. Mille petits drames domestiques, inévitables dans les familles pauvres, surgissent, que la mère Pasquier, dévouée et économe, réussit à résoudre. Le sort semble, un jour, sourire enfin à cette famille obscure: une

tante de madame Pasquier meurt et laisse tous ses biens à ses trois nièces. Chacun fait de beaux rêves. Mais il faut d'abord s'assurer que les deux sœurs de madame Pasquier sont mortes, comme on le croit, en Amérique où elles avaient suivi un mari aventureux. Lorsque, au bout de trois ans, l'affaire est enfin réglée, la part de l'héritage que reçoivent les Pasquier suffit à peine à payer les dettes contractées par le père Pasquier au cours de ces trois années d'espérance.

*Le Jardin des Bêtes sauvages* nous transporte rue Guy de la Brosse, trois ans plus tard, soit en 1895, où se sont installés les Pasquier. Laurent découvre les incartades sentimentales de son père et demande à sa maîtresse de rompre; elle lui rit au nez. Il en est profondément attristé et il cesse de croire au dogme du salut des hommes par la science que ne cesse de professer son fantasque père. Que reste-t-il au pauvre Laurent? L'amitié de Justin Weill, jeune Israélite rêveur, son compagnon de lycée, l'amour de sa mère, « cette sainte des petites choses » et la musique dont sa sœur Cécile est à ses yeux la vivante image. « Si j'ose, après tant d'années, raconter les traverses de notre vie sans éclat, c'est que la musique est là partout présente, jaillissante, avoue-t-il. Ce riche et noble accompagnement rehaussait toutes nos misères . . . C'est par la musique, porte d'azur, que nous sommes sortis de la vraie pauvreté, celle de l'âme. C'est la musique souveraine qui nous a fait entrevoir les vraies dimensions de l'homme. Et c'est la petite Cécile qui fut désignée par le sort pour, avec des doigts d'enfant, nous donner ce beau baptême. Je ne suis pas jaloux de ma sœur Cécile. J'ai vieilli dans des travaux dont le monde entier veut bien croire qu'ils peuvent servir aux hommes, ce qui signifie ordinairement, les empêcher de mourir, éloigner les chances de la mort. Eh bien, si j'avais à choisir, si je pouvais, librement, recommencer une vie, ouvrir une carrière et désigner mes vertus, je prierais que me fût accordée celle de la musique dont l'œuvre aide les hommes non pas à ne point mourir, mais à supporter la vie. » Ces paroles de Laurent Pasquier ne rappellent-elles pas l'aveu dernier du sage Socrate?

Lorsque l'héritage de la tante de madame Pasquier arriva, les meubles comprenaient un piano et on vit alors, raconte Laurent, une chose étonnante. La petite Cécile s'est assise tout de suite sur le tabouret et fit sortir de l'instrument des sons mystérieux, très beaux, comme si elle avait

toujours eu un piano, comme si c'était sa raison d'être à elle de créer de l'enchantement au moyen de quelques sons. « Elle portera son nom », remarqua madame Pasquier et on sait que Duhamel intitulera un des plus beaux tomes de la chronique *Cécile parmi nous*. Après une journée de travail et de misère, la famille Pasquier jouissait, le soir, du bonheur sonore que créait la petite fée, la servante des dieux. Ce bonheur n'est pas également pur chez tous — Joseph, tout entier tourné vers les choses matérielles, Ferdinand replié sur lui-même dans son égoïsme congénital — n'ont pas reçu la grâce de la musique; mais Laurent, lui, vit en communion intime avec sa sœur dans le monde enchanté qu'elle fait naître de ses simples doigts. « Laurent et Cécile sont les maîtres souverains d'un petit royaume fermé. Quand il désire en obtenir l'accès, Laurent dit, presque à voix basse: « Bonjour! toute-sœur! » Et Cécile comprend que Laurent est en état de grâce. »

La petite Cécile, qui a douze ans, suit des cours de ce fantastique Valdemar Hennigsen, qui est un des portraits les plus extraordinaires de Duhamel, ainsi que du célèbre M. Dietrich qui en font, en deux ans, une artiste accomplie capable de donner son premier concert sans perdre ce calme angélique qui la caractérise. Ce Valdemar Hennigsen, qui affirme que la musique est la vue de Dieu — « et c'est tout et c'est assez », dit-il — est un musicien génial malheureusement incapable d'interpréter adéquatement une œuvre ni de transcrire dans une composition propre les conceptions sublimes que son imagination furibonde ne cesse de créer. C'est grâce à lui cependant que s'éveille et s'affine Cécile qui, très tôt, deviendra la première pianiste de son temps. « Un esprit créateur ne peut pas faire plus généreux présent aux autres hommes. Comprenez: il nous donne tout. Il nous permet de croire que cette page que nous jouons, nous l'inventons en la jouant, et même que nous l'inventons en l'écoutant. Pas de plus grande charité. Qu'il est bon! Comme il est libéral! Je joue, et j'ai l'air d'improviser ce que je joue, de trouver les notes, une à une, les accents, les détours, les traits. Il me donne tout: l'œuvre et le secret de l'œuvre. Il consent, pour une minute, que son œuvre soit la mienne, que moi, Hennigsen, je puisse m'en emparer comme de ma propre pensée, en faire ma propre pensée. Quelle magnificence! » C'est ce démon orgueilleux et fou habité par le génie de la musique qui a permis à Cécile d'avancer rapidement dans la voie difficile de la musique pure et céleste. Car

Cécile et Laurent ont une tirelire et ils payent l'amende dès que l'un ou l'autre murmure une rengaine venue du monde inférieur. Leur climat, c'est le paradis terrestre de Bach et de Mozart. Tout le reste n'est à leurs yeux que poussière.

*Vue de la Terre promise* nous conduit en 1900. Monsieur Pasquier, qui a enfin terminé ses études de médecine, s'est installé à Créteil avec sa famille, mais il est beaucoup plus préoccupé de ses maîtresses que de sa pratique. Joseph, qui est arriviste par-dessus tout, commence à s'enrichir dans les affaires. Modeste petit employé, Ferdinand s'enlise de plus en plus dans la médiocrité et il épouse une certaine Claire qui ne vaut guère mieux que lui. Cécile est devenue une grande artiste et donne des concerts en Belgique, en Hollande, en Autriche, à la cour d'Angleterre. Son fiancé Valdemar Hennigsen, de plus en plus maniaque, s'abandonne aux stupéfiants et finit par se suicider. Laurent, licencié ès sciences, travaille dans un laboratoire et fréquente toujours son ami Justin Weill. Epris de pureté, honteux de la bassesse d'esprit de son frère Joseph, dédaigneux des biens de ce monde et des servitudes qu'ils engendrent, Laurent brûle en présence de son frère aîné le premier billet de mille francs qu'il ait touché. Entrevoyant le riche domaine de la recherche scientifique, il veut y chercher cette solitude et cette sérénité que la vie en commun ne semble pas capable de donner aux hommes. Il quitte Créteil et s'établit seul à Paris, où viendra bientôt le rejoindre sa sœur Cécile qui, devenant femme, découvre à son tour les misères de ce monde contre lesquelles la musique elle-même n'est pas toute-puissante. Elle avoue sa tristesse à son frère. Il lui répond qu'ils se consoleront : la musique leur reste. Mais Cécile lui répond :

« Laurent, je vais peut-être dire une parole sacrilège. La musique ! J'ai cru longtemps qu'elle me protégerait de tout. Je vivais dans la musique et j'étais comme dans une citadelle, au plus épais des nuages. Je vis toujours dans la musique, mais je sens bien que je ne suis plus invulnérable. Tout me fait mal. » Laurent et Cécile accepteront la musique comme un baume doux et efficace qui adoucit les inévitables plaies de la vie.

Le tome suivant, *la Nuit de la Saint-Jean*, nous apprend que Joseph a épousé Hélène Strohl, camarade de laboratoire de Laurent et, devenu

riche, a acheté un vaste domaine où il reçoit les membres de la famille, un peintre Delcambre qui est une réplique assez fidèle du père Pasquier, et le professeur Renaud Censier, célèbre biologiste dont Laurent est l'assistant préféré. Sont aussi de la fête, Justin Weill qui aime Cécile sans espoir et Laure Desgroux, secrétaire du professeur Censier vers laquelle Laurent se sent attiré. Un soir, sur la terrasse, Cécile interprète du Mozart et révèle à chacun ses pensées et ses préoccupations les plus intimes. Purifiés par cette musique céleste, Renaud Censier renonce à Laure Desgroux dont il s'était épris et s'enfuit au Japon où il périra des suites d'une infection; Laurent renonce, lui aussi, à Laure, conscient du sacrifice de son maître; Justin Weill renonce à Cécile, messagère des dieux. Comme on le constate, cette scène au crépuscule doit beaucoup à l'unanimité de Romains qui est ici exploité sans abus ni invraisemblance.

Laurent Pasquier vient de faire une décevante expérience de l'amour et, Laure Desgroux éteinte dans son cœur, il lui reste l'amitié de Justin Weill, l'amour de sa mère et de sa sœur Cécile. Le volume suivant, le *Désert de Bièvres*, qui ressuscite sur un plan idéalisé la véritable aventure de l'Abbaye de Créteil, est l'histoire de la faillite d'une aventure littéraire communautaire basée sur l'amitié et l'entraide, dont Justin Weill est l'animateur. Dans les *Maîtres*, nous retrouvons Laurent tout entier consacré à ses recherches scientifiques. Mais ici encore, ce sont les plus amères désillusions qui l'attendent. Il découvre bientôt que ses deux maîtres, Rohner et Chalgrin, ne sont pas au-dessus des passions humaines et qu'à leur recherche scientifique se mêlent des sentiments étrangers aux pures exigences de la vérité. C'est une désillusion du même genre qu'il connaîtra de nouveau dans le *Combat contre les Ombres* où l'on voit sa gloire croissante faire naître l'envie et inciter des rivaux à des manœuvres malhonnêtes. Contre toutes ses misères, Laurent lutte par ses seules ressources naturelles et seule Cécile jette un peu de soleil dans ce cœur envahi par la tristesse. C'est l'ange de la musique qui empêche Laurent de sombrer dans le désespoir et qui illumine cette pauvre famille Pasquier dont la destinée nous offrirait, sans elle, une bien pauvre image de la nature humaine. Et pourtant Cécile n'est pas étrangère à la douleur qui, dans *Cécile parmi nous*, le plus élevé des tomes de la chronique, a pénétré dans l'âme de Cécile.

Sans doute, elle a joué de la musique devant les princes, les rois et les empereurs, visitant toutes les nations de la terre; mais elle a épousé un certain intellectuel antibergsonien à la Julien Benda qui ne l'aime pas et courtise sa sœur Suzanne qui a grandi et est devenue actrice. Elle en a eu un petit enfant qu'elle aime plus que tout au monde, plus que la musique elle-même et, lorsque le petit sera mortellement atteint, elle offrira le sacrifice de sa carrière pour sauver la vie de son enfant, mais en vain. Cécile a été conduite à la foi par les voies mystérieuses de la musique et elle cherche maintenant à unir la sainteté au génie. Elle n'est encore qu'une néophyte, mais elle sait désormais que la foi lui procurera cette plénitude humaine que son art était impuissant à lui assurer. Ce rapprochement de Dieu n'élimine naturellement pas la souffrance de sa vie, mais elle avoue ne plus souffrir de la même manière maintenant. Elle tente d'amener son frère Laurent à Dieu, l'invitant à pénétrer dans l'église avec elle. « Entre avec moi », dit-elle. — « Non, ce n'est pas possible. J'ai bu dès le commencement des breuvages qui m'ont empoisonné pour le restant de mes jours. Il faut maintenant que je me débattaie avec cette pesante raison qui ne me comble pas, mais qui m'a donné des habitudes tyranniques et dont je sens bien que jamais je ne pourrai me délivrer. Mais je t'envie, sœur, je t'envie. Il me semble que je vois s'élancer un beau navire et que je reste seul, sur le quai, en agitant un mouchoir. » Certains ont vu dans la conversion de Cécile le signe de celle de Duhamel, mais il semble bien que ce soit là une interprétation abusive car, si nous sentons par moments que le romancier est plus près de Cécile que de Laurent, les objections que ce dernier pose à sa sœur sont vraisemblablement l'indice des doutes qui empêchent Georges Duhamel d'adhérer avec conviction à la foi de son personnage. Le titre *Cécile parmi nous* implique toutefois l'idée de message et nous y voyons la musicienne descendre au milieu des hommes pour partager leur douleur et leur destinée et, peut-être, leur indiquer la voie où est le salut. Mais la musique peut être pour beaucoup comme pour elle le chemin secret par où la grâce pénètre dans un cœur pour le transfigurer et l'humaniser pleinement.

C'est que la musique exige de ceux qui veulent en vivre une véritable ascèse et une non moins véritable mystique. Cécile avoue à Justin tout le travail nécessaire pour atteindre à la perfection. Mais le travail seul ne

suffit pas; il faut encore l'âme musicale. Cécile dit à une élève qu'il ne faut pas penser à ce que l'on joue d'une manière sentimentale, mais musicale. « Si vous ne comprenez pas ce que je veux dire, ma petite Gertrude, c'est que vous n'êtes pas musicienne. Je ne peux vous l'expliquer mieux . . . Avant de produire un son, avant même de préluder, dit-elle encore, faites le silence autour de vous, faites le silence en vous, purifiez le monde entier par un grand et calme silence. Gertrude, je vous l'ai dit cent fois, la musique est l'art du silence. »

A son frère Laurent qui lui explique en biologiste, qu'il n'y a pas d'ordre dans le monde, elle répond en exécutant la *Cantate de la Pentecôte*, voulant signifier par là qu'elle sait que l'ordre n'existe pas dans l'univers humain, mais qu'elle refuse de vivre dans un monde privé de sens. Chaque note allait d'un pas ferme vers son but: « Écoute l'ordre du monde, » semblait dire Cécile à son frère tourmenté. Lorsqu'elle joue en concert, « tous les hommes, toutes les femmes se recueillent dans une paix profonde. Ils savent que, pour un temps, la délivrance va leur être accordée. » « Cécile s'est assise au piano, écrit Duhamel. Elle pose un doigt, deux doigts sur le clavier. Quelques notes! Ces notes, elles devraient être usées, flétries depuis que les hommes chantent, depuis qu'ils frappent sur des cordes ou soufflent dans des tubes sonores. Mais non, elles sont toujours neuves comme au premier jour de la création. Ce ne sont pas les sons de tout le monde, c'est l'âme de Cécile, c'est la vie et la substance de Cécile. Telle est Cécile Pasquier envoyée par Dieu parmi nous pour notre consolation, notre libération des tristesses de ce monde. Cécile Pasquier est la servante des dieux, mais, frappée par le malheur, elle est non seulement messagère de beauté, mais aussi de vie, enseignant non seulement l'art, mais la foi. Jusqu'où nous conduira-t-elle? Nous l'ignorons encore, les deux derniers tomes nous apprenant qu'elle poursuit aux États-Unis une brillante tournée de concerts sans nous révéler quoi que ce soit de son âme. Il faut espérer que sa figure viendra illuminer de nouveau cette chronique des Pasquier dont le dernier tome nous raconte les aventures sentimentales et financières de Joseph qui, quoi qu'il en pense, ressemble par bien des côtés à son fantasque de père.

Il faut peut-être signaler ici, dans *Suzanne et les jeunes hommes*, qui nous raconte une folle équipée de la jeune comédienne avec un charme

presque giralducien, une page où nous voyons les enfants d'une famille charmante chanter en chœur d'une manière ravissante. « Suzanne avait le sentiment que, sans cesse, de nouveaux enfants chanteurs, pareils à des angelots musiciens, sortaient de sous les meubles, s'échappaient des cloisons, jaillissaient des tentures, la musique aux lèvres, la musique au cœur, et qu'ils chantaient non pas seulement depuis la porte, mais depuis l'éternité. Et toutes les voix se mêlaient, se séparaient, se rejoignaient encore pour dire des paroles simples, des paroles qui célébraient des idées très naïves: l'espoir, la confiance, la certitude obstinée du bonheur en dépit des tempêtes, le désir persévérant de la justice en dépit des méchants, l'amour et l'harmonie entre les âmes réconciliées. Un long accord retentit enfin. Il semblait que, parties de cette cellule chaude et rayonnante, les ondes sonores s'éloignassent non pour mourir dès le seuil, mais pour gagner sans fin à travers l'étendue, pour cheminer victorieusement sur les labours et les prairies, franchir les forêts, passer les rivières, réveiller les villes, atteindre dans leur surdité tous les hommes misérables sur toute la face de la terre. » Nous retrouvons ici, dans ce tome des Pasquier écrit au début du présent conflit, la même confiance obstinée en la puissance pacificatrice de la musique, le même généreux espoir de fraternité universelle, après une vie pourtant chargée de tristesses et de désillusions. Duhamel espère encore que les hommes entendront le message de Cécile, que, comme le vice-feldwebel Spät, ils apprendront à sourire ensemble par-delà les frontières de race; que, comme François Cros, ils entendront la leçon de l'orchestre qui exige des sacrifices personnels pour réaliser l'harmonie de l'ensemble; et que, en écoutant l'ange de la musique, la messagère des dieux, ils sentiront bientôt fondre en leur cœur les ressentiments et les haines que leur incompréhension mutuelle y avait fait naître. Au delà du désordre apparent de toutes choses, la musique nous fait entrevoir un monde souverain où tout n'est qu'ordre et beauté. Tel est le message d'idéal que Cécile lègue chaque jour à son frère Laurent, bien que cette vestale de la musique soit descendue du monde idéal où elle a vécu sa jeunesse pour se mêler à ses frères humains et partager leur destinée terrestre. Vers quels sommets nouveaux Cécile nous conduira-t-elle lorsqu'elle reviendra parmi nous? C'est le secret de Duhamel. Telle que nous la connaissons aujourd'hui, elle représente ce qu'il y a de plus divin dans l'âme de Duha-

mel, dont toute l'œuvre est, dans ses autres parties, d'un conservatisme parfois exagéré, d'une retenue qui peut laisser insatisfaits ceux qui rêvent d'une philosophie plus absolue. L'auteur de la *Chronique des Pasquier* reste dans la tradition moraliste française, plus près de Montaigne que de Pascal, mais par son sens humain, sa probité naturelle, sa rayonnante générosité, il fait honneur à sa patrie, à son siècle et à son métier. L'expérience aiguë qu'il possède de la souffrance humaine l'a toujours empêché de se perdre dans des idéologies nébuleuses; le culte de la recherche scientifique l'a toujours retenu près de la réalité objective, quotidienne et humble; mais l'amour profond de la musique l'a conduit vers des sommets élevés que Cécile pourrait bien, maintenant qu'elle cherche à atteindre à la sainteté après avoir hérité du génie, laisser loin derrière elle, entraînant vers ces nouveaux sommets ce Georges Duhamel dont l'œuvre nous livre une si sympathique image.

Guy SYLVESTRE.

---

# La doctrine spirituelle de Newman

---

Pénétrons dans l'intimité du grand oratorien anglais John Henry Newman à l'Oratoire de Birmingham quelques années avant son élévation au cardinalat. Nous laisserons à l'un de ses vieux amis anglicans le Canon Scott Holland le soin de vous le présenter en anglais, si vous le permettez. « I turned at the sound of the soft quick speech, and there he was white, frail and wistful, for all the ruggedness of the actual features. I remembered at once the words of Furse about him, 'delicate as an old lady washed in milk'. One felt afraid to talk too loud, lest it should hurt him. I expected him to be taller, and it was a shock to find myself looking downwards at him. He had the old man's stoop. He was, in the mean time, shaking me by the hand, and offering welcome in low rapid courtesies of manner and voice. He would see me later in the Common-room: and so was gone as swiftly as he had entered . . .

« And this was Newman! — I was saying to myself over and over again. The generation of to-day cannot understand all that this meant to us in the seventies. . . I had to fly for my train, and sped home tingling with the magic of a presence that seemed to me like the frail embodiment of a living voice. His soul was in his voice, as a bird is in its song. It was his spiritual expression. And listening to these soft swift tones, 'the earth we pace appeared to be an unsubstantial fairy place', meet home for the mystery of the lyrical cry <sup>1</sup>. »

Noble et serein vieillard, figure de doux ascète que les épreuves d'une longue vie au service de la Lumière et de l'Église ont purifiée et rendue transparente. Personnalité vraiment exquise, vibrante et délicate comme les cordes d'une harpe. Chantre aux accents inspirés de la lumière et de la vérité. « Shine on me, O Ignis semper ardens et nunquam deficiens! —

<sup>1</sup> Cité par Wilfrid WARD, dans *Life of John Henry Cardinal Newman*, London 1913, vol. II, p. 369-370.

' O Fire even burning and never failing ' — and I shall begin, through Thy Light, to see Light, and to recognise Thee truly, as the Source of Light. Mane nobiscum; stay, sweet Jesus, stay for ever <sup>2</sup>. »

La joie la plus pure et la plus douce attend le chercheur qui ose pénétrer dans le sanctuaire de la pensée spirituelle de Newman. Non seulement y trouve-t-il la richesse dogmatique toute savoureuse de la moelle de l'Écriture sainte et de la Tradition, le jugement sûr du moraliste finement psychologue, mais aussi toute la grande âme du magnanime cardinal, âme noble qu'un grand vent de passion pour la vérité tient sans cesse élevée au-dessus des mesquines rivalités de l'égoïsme et de l'orgueil humains. L'Église, cette mère des saints, ne s'est pas prononcée sur la grandeur des vertus de ce fils aimant. Elle n'a pas encore canonisé ni l'homme ni sa doctrine. Toutefois tant de témoignages autorisés ont proclamé la gloire de Newman depuis un siècle, tant d'intelligences ont puisé dans ses écrits une lumière bienfaisante que nous pouvons en toute sécurité à notre tour tenter un rappel de ses enseignements spirituels, à l'occasion du prochain centenaire de sa conversion au catholicisme.

Il serait bien téméraire d'essayer de condenser en un modeste article de revue le riche contenu des enseignements spirituels du grand converti anglais, le cardinal John Henry Newman. Aussi ces pages écrites à bâtons rompus ne donneront-elles qu'une idée imparfaite et nécessairement schématique de la vie spirituelle selon Newman. Espérons cependant qu'elles apporteront à ceux qui auront la patience de les parcourir un peu de la joie éprouvée à les préparer.

\* \* \*

L'idéal chrétien a trouvé en Newman un défenseur et un apôtre. Nombreuses sont les pages où il a décrit la sublimité de cet idéal, les obligations que tout chrétien a d'y tendre ainsi que les moyens que le Christ met à notre disposition pour le réaliser en nous. Newman ne nous a cependant pas laissé de traité de spiritualité ni d'exposé vraiment didacti-

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 368. — Nous avons cru faire plaisir au lecteur en ne traduisant pas les citations extraites des ouvrages de Newman. Des traductions françaises existent pour quelques-uns de ses ouvrages. Quel que soit leur mérite littéraire, elles ne peuvent remplacer la précision et la distinction de la langue incomparable de Newman anglais, l'écrivain classique de son siècle.

que et complet sur la perfection chrétienne. Il semble toutefois en avoir eu l'intention <sup>3</sup>.

Ses sermons au nombre de 500 environ, anglicans et catholiques, des traités dogmatiques ou historiques sur divers points de doctrine, son autobiographie et quelques autres ouvrages: telles sont les sources très abondantes de sa doctrine spirituelle <sup>4</sup>.

Il convient de présenter au lecteur de cette étude dès le début l'admirable travail du mariste, le R. P. W. R. Lamm, *The Spiritual Legacy of Newman* <sup>5</sup>. Nous avons largement emprunté à cet auteur et cela en toute tranquillité de conscience, sachant que ce disciple de Newman n'attend que l'ami bienveillant qui aura le temps et le talent de traduire pour le public de langue française son ouvrage déjà épuisé. Monsieur Henri Brémond avait déjà frayé la voie au P. Lamm dans son *Essai de Psychologie sur Newman* <sup>6</sup>, lorsqu'il traçait les grandes avenues de la spiritualité newmanienne: commerce spontané avec l'Invisible, ascétisme personnel,

<sup>3</sup> Voir M. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, 4 vols, 5<sup>e</sup> édition, Paris 1930, p. 548.

<sup>4</sup> Voici la liste des ouvrages de Newman intéressant sa spiritualité, traduits en français:

1. *Meditations and Devotions*, Londres: traduit par M.-A. Pératé, Paris 1906, sous le titre *Méditations et Prières*.

2. *Apologia pro Vita sua*: en français, *Histoire des opinions religieuses de Newman*, par G. de Pré de Saint-Maur, Paris 1866.

3. *Loss and Gain, the story of a convert*: traduction Segondy, Tournai 1859.

4. *Dream of Gerontius*, plusieurs traductions: V. Lebourg, Paris 1912; A. Leblanc, Paris 1882 et F. G. Trébutien, Caen 1869.

5. *Callista*: plusieurs traductions françaises, M.-A. Pératé, 1908.

7. *Historical Sketches*, 3 vols.: traduction partielle de M<sup>me</sup> L. B. sous le titre *Saints d'autrefois*.

9. *Parochial and Plain Sermons*, 8 vols.: traduction partielle anonyme éditée par H. Brémond sous le titre *La Vie chrétienne*, Paris 1906.

10. *Sermons preached on various occasions*, édition complète: traduction, Tournai 1860.

11. *A Letter to Dr. Pusey*: traduction de G. du Pré de Saint-Maur sous le titre *Du culte de la Très Sainte Vierge dans l'Eglise catholique*, Paris 1866, revue et corrigée par un bénédictin.

Voir Marcel VILLER, S. J., art. *Anglaise (Spiritualité)*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, col. 653.

<sup>5</sup> William R. LAMM, S.M., S.T.L., *The Spiritual Legacy of Newman*, Milwaukee 1934. Etude très fouillée des enseignements spirituels de Newman. L'auteur propose un traité d'ascétisme selon Newman. Il fait preuve d'une profonde connaissance de son sujet. Pour autant que nous pouvons en juger il semble avoir trouvé la pensée originale de Newman en théologie ascétique et mystique. Il n'a pas entrepris cependant de comparer l'enseignement de Newman sur la perfection avec celui de la tradition catholique. Il reste encore de la place pour des études très sérieuses et neuves sur la spiritualité de Newman.

<sup>6</sup> Henri BRÉMOND de l'Académie française, *Newman, Essai de biographie psychologique*, 8<sup>e</sup> édition. Paris 1932.

christianisme vivant et intégral. Dans son quatrième tome de la Spiritualité chrétienne<sup>7</sup> Monsieur Pourrat nous donne un substantiel aperçu des positions spirituelles de Newman.

En passant par le cœur et l'intelligence de Newman le message chrétien ne pouvait pas ne pas prendre une forme particulière et vraiment personnelle. Aussi ce n'est pas courir après un mythe que d'essayer de retracer cette pensée spirituelle qui fut vraiment l'âme du Mouvement d'Oxford. L'histoire en effet place dans la chaire de St. Mary's à Oxford le flambeau lumineux dont la chaleur réchauffe le zèle des tractariens et dont la rayonnante clarté en dissipant les ténèbres conduit vers le Soleil de vérité. Or Newman, prédicateur consciencieux, est déjà l'admirable directeur d'âme, le père spirituel éclairé dont la doctrine achemine sur la voie de la vraie sainteté.

Dès le jeune âge Newman eut une idée très juste et très élevée de la vie chrétienne et de ses exigences. Est-ce à dire qu'il fut purement un autodidacte en matière de spiritualité? Nullement. Sa conception de la vie spirituelle toute personnelle et originale qu'elle est n'a pas pour autant été soustraite à l'influence du milieu dans lequel il a vécu. Son sens profond des réalités spirituelles s'est avisé et développé avec le progrès de ses études théologiques. De l'école de ses maîtres d'Oxford et des « divines » anglicans des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles<sup>8</sup> il passe aussitôt à celle des Pères de l'Église primitive. Il devient leur intime<sup>9</sup>. Il se plonge dans cette étude passionnante qui absorbera une bonne part de sa vie. Il ne pouvait être à meilleure école spirituelle.

Newman s'est assimilé la doctrine des Pères. Il en a nourri sa pensée plus intuitive que discursive, plus concrète qu'abstraite. Au contact des grands docteurs de la pensée chrétienne il a acquis un sens encore plus vif des réalités divines.

Les sources de sa vraie inspiration sont donc bien catholiques et patristiques. Par principe il ne veut pas subir l'influence des écoles modernes de spiritualité soit italienne, soit française. Il laisse à d'autres néoconvertis le soin de s'engager dans cette voie<sup>10</sup>. Il veut rester ce que sa forma-

<sup>7</sup> POURRAT, *ibid.*, p. 457 et suiv.

<sup>8</sup> Voir *Apologia pro Vita sua*, 1900, p. 28.

<sup>9</sup> Voir Denys GORCE, *Newman et les Pères*, Editions du Cerf, p. 84, 104.

<sup>10</sup> Voir Wilfrid WARD, *The life of J. H. C. Newman*, London 1913, vol. I, p. 216.

tion l'a fait. Il veut propager une doctrine spirituelle basée avant tout sur l'enseignement des Pères. Ce faisant il ne restera que plus Anglais et plus conservateur. Il croit qu'il n'est pas prudent de déranger les vieux catholiques anglais dans leurs habitudes ou formes de prière plus discrète. Aussi doit-on le reconnaître comme le représentant le mieux accrédité de la spiritualité anglaise au XIX<sup>e</sup> siècle <sup>11</sup>.

\* \* \*

Le problème de la perfection chrétienne et de la sainteté explique la vie entière de Newman, intérieure et extérieure, vie religieuse et vie d'apostolat. Dès l'âge de quinze ans il comprend ce que signifie pour l'homme l'amitié de Dieu, son Créateur. « When I was fifteen [in the autumn of 1816], a great change of thought took place in me. I fell under the influences of a definite Creed, and, received into my intellect impressions of dogma, which, through God's mercy, have never been effaced or obscured . . . One of the first books I read was a work of Romaine's; I neither recollect the title nor the contents, except one doctrine, which of course I do not include among those which I believe to have come from a divine source, viz. the doctrine of final perseverance. I received it at once, and believed that the inward conversion of which I was conscious, (and of which I still am more certain than that I have hands and feet), would last into the next life, and that I was elected to eternal glory. I have no consciousness that this belief had any tendency whatever to lead me to be careless about pleasing God. I retained it till the age of twenty-one, when it gradually faded away; but I believe that it had some influence on my opinions, in the direction of those childish imaginations which I have already mentioned, viz., in isolating me from the objects which surrounded me, in confirming me in my mistrust of the reality of material phenomena, and making me rest in the thought of two and two only absolute and luminously self-evident beings, myself and my Creator; — for while I considered myself predestined to salvation, my mind did not dwell upon others, as fancying them simply passed over, not predestined to eternal death. I only thought of the mercy to myself <sup>12</sup> ».

<sup>11</sup> Voir POURRAT, *ibid.*, p. 547.

<sup>12</sup> Voir *Apologia pro Vita sua*, 1900, p. 4.

Le sentiment habituel de la présence de Dieu devient chez lui le trait le plus caractéristique, la colonne de nuée qui le précède et le guide. Il goûte la paix du chrétien dans ces retraites profondes que le monde ne voit pas.

Le but de la religion est de développer ce germe, cette étincelle de vie divine. Newman, comme d'instinct, voit là toute sa mission. Il s'y donne tout entier. Et d'abord dans l'Église d'Angleterre. Il ne tarde pas à s'apercevoir que c'est à une condition, et à une seulement, qu'elle peut vivre, menacée qu'elle est de toutes parts, envahie par le libéralisme qui bientôt va devenir rationalisme. Cette condition c'est la sainteté: que ses enfants deviennent des témoins vivants du monde des réalités invisibles. Son but bien clair est de sauver et de sanctifier les âmes, de les faire passer de la religion d'apparat du monde, de la religion nationale du pharisien à la vraie religion, celle qui fuit la tiédeur, la fausse paix, la somnolence spirituelle. La vraie religion rejette à la fois les dogmes favoris des libéraux comme ceux des évangélistes, à savoir que les œuvres seules, ou la foi seule justifient: pélagianisme pratique ou judaïsme moderne. La vraie religion est celle qui prend conscience de la grande réalité de la vie de Dieu en nous et de toutes les conséquences qui en découlent. La vraie religion, celle de l'habitation de Dieu en nous, nous lance en plein mysticisme chrétien.

Newman luttera pour toutes ces idées, convaincu qu'il travaille pour son Église et son salut. Dans cette recherche de la sainteté, spéculative ou théorique et pratique, dans les livres, à travers les siècles et dans la vie de chaque jour, il trouve Rome. Il y entre et là encore pour poursuivre le même idéal, celui d'une sainteté authentique.

L'habitation de Dieu en nous est la pierre d'angle de la vie de perfection chrétienne pour Newman: Dieu dont la lumière pénètre et brille à travers notre cœur comme les rayons du soleil à travers une chambre éclairée. Ce dogme est au cœur même de l'enseignement spirituel de Newman. Il voulait que l'on donnât à tous les chrétiens une intelligence compréhensive de cette grande vérité en leur rappelant que « d'être chrétien c'est l'un des plus merveilleux et étonnants (awful) dons qui soient au monde ». Une telle connaissance réveille les âmes, les sauve malgré elles,

les garde du péché, les conduit au bien, au repos, à la paix au milieu des croix et des labeurs.

C'est un don de Dieu, don intérieur, don fait à l'âme, don qui lui communique une vie nouvelle, une nouvelle manière d'être, don conféré à l'âme par l'action de l'Esprit lui-même. Voici comment Newman faisait monter vers le ciel en accents de prière sa foi en la présence de Dieu en son âme par la grâce. « My God, I adore Thee, O Eternal Paraclete, the light and the life of my soul. Thou mightest have been content with merely giving me good suggestions, inspiring grace and helping from without. Thou mightest thus have led me on, cleansing me with Thy inward virtue, when I changed my state from this world to the next. But in Thine infinite compassion Thou hast from the first entered into my soul, and taken possession of it. Thou hast made it Thy Temple. Thou dwellest in me by Thy grace in an ineffable way, uniting me to Thyself and the whole company of angels and saints. Nay — Thou hast taken possession of my very body, this earthly, fleshly, wretched tabernacle — even my body is Thy Temple. O astonishing, awful truth! I believe it, I know it, O my God <sup>13</sup>! »

Comme on doit s'y attendre, Newman insiste pour dire que cette justification comporte vraiment un changement intérieur, personnel qui nous assimile à Jésus crucifié. De plus, si la justification s'accomplit en nous, elle n'en reste pas moins l'œuvre de Dieu. « This one of the first elements of Christian knowledge and a Christian spirit, to refer all that is good in us, all that we have of spiritual life and righteousness, to Christ our Saviour; to believe that He works in us, or, to put the same thing more pointedly, to believe that saving truth, life, light, and holiness are not of us, though they must be in us . . . our unassisted nature is represented . . . as the source of much that is evil, but not of anything that is good <sup>14</sup>. » Et ce beau texte: « This [ that we can do nothing without Christ ] is that great truth which is at the foundation of all true doctrine as to the way of salvation: All teaching about duty and obedience, about attaining heaven, and about the office of Christ towards us, is hollow and unsubstantial, which is not built *here*, in the doctrine of our original corruption and helplessness; and, in consequence, of ori-

<sup>13</sup> *Meditations and Devotions*, 1914, p. 102.

<sup>14</sup> *Parochial and Plain Sermons*, vol. V, p. 132.

ginal guilt and sin. Christ Himself indeed is the foundation, but a broken, self-abased, self-renouncing heart is [as it were] the ground and soil in which the foundation must be laid; and it is but building on the sand to profess to believe in Christ, yet not to acknowledge that without Him we can do nothing <sup>15</sup>. »

Ce don de Dieu, gratuit, et intérieur et tout à fait personnel, c'est la vraie présence en nous de la très Sainte Trinité qui fait de chacun de nous le Temple de l'Esprit saint: « a gift which must of necessity be at once our justification and our sanctification, for it is nothing short of the indwelling in us of God the Father, and the Word Incarnate through the Holy Ghost . . . This is to be justified, to receive the Divine Presence within us, and be made a Temple of the Holy Ghost <sup>16</sup>. »

Et Newman dans cette sixième leçon sur la justification de commenter admirablement les textes johanniques où Jésus dévoile à ses disciples le grand secret de son amour pour nous. C'est l'amitié avec le Père et le Fils dans l'Esprit saint: présence, par conséquent, en nous des trois Personnes divines. Œuvre magnifique et ineffable que nous devons aux mérites du Verbe fait chair, à sa passion, à sa mort sur la croix. C'est lui qui nous a envoyé le divin Paraclet pour nous consoler de son absence. « It appears, moreover, that this inward presence is sometimes described as God's presence or indwelling; sometimes that of Father and Son; sometimes of the Holy Ghost; sometimes of Christ the Incarnate Mediator; sometimes 'of God through the Spirit'; sometimes of Christ, of His Body and Blood, of His Body in 'flesh and bones', and this through the Spirit . . . What is common to all Christians . . . is that . . . Christians are justified by the communication of an inward, most sacred, and most mysterious gift. From the very time of Baptism they are the temples of the Holy Ghost <sup>17</sup> . . . »

Newman ne veut pas que l'on sépare la grâce de la présence de Dieu en nous, bien qu'en réalité l'une soit distincte de l'autre. En pratique dans la vie spirituelle on a tort de les concevoir séparément. Est-ce que l'on glorifie les bienfaits de la lumière en oubliant la source, le soleil? Non. dit-il, notre justification c'est le Christ en nous, « Christ within us ».

<sup>15</sup> *Parochial and Plain Sermons*, 1901, vol. V, p. 134. (abbr. P. S.).

<sup>16</sup> *Lectures on Justification*, 1838, p. 144.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 150.

« Christ then is our Righteousness by dwelling in us by the Spirit: He justifies us by entering into us, He continues to justify us by remaining in us. *This* is really and truly justification, not faith, not holiness, not (much less) a mere imputation; but through God's mercy, the very Presence of Christ <sup>18</sup>. »

Quelle puissance aux mains du chrétien que cette présence de Dieu! Source de consolation et de paix, noble inspiration. Réalité sublime qui doit centrer toutes nos pensées, fontaine unique du cours de nos vies. « The one master spring of the whole course of our lives <sup>19</sup>. » « The well spring of the christian's sanctity and the seed of everlasting happiness <sup>20</sup>. »

Par ce don de Dieu nous sommes greffés sur le Corps du Christ, nous devenons les membres du Christ parce que Dieu demeure en nous et que notre demeure est en Dieu, « Our justification . . . consists in our being grafted into the Body of Christ or made His members, in God dwelling in us and our dwelling in God <sup>21</sup>. »

L'agent infiniment bon de cette œuvre est l'Esprit Saint: « that the Holy Ghost is the gracious Agent in this wonderful work. » Quelles merveilles il opère en nos âmes: toute la Rédemption s'accomplit de nouveau dans chacune des âmes qu'il visite. « Whatever is now given to us by the Spirit is done within us; whatever is given us through the Church since Christ's Ascension, is given by the Spirit; . . . our justification, being a present work, is an inward work and a work of the Spirit . . . Christ's work of mercy has two chief parts; what He did for all men, what He does for each; what He did once for all, what He does for one by one continually; what He did externally to us, what He does within us; what He did on earth, what He does in heaven; what He did in His own Person, what He does by His spirit; His death and the water and the blood after it; His meritorious sufferings and the various gifts thereby purchased, of pardon, grace, reconciliation, renewal, holiness, communion; that is, His atonement, and the application of His Atonement, or His Atonement and our justification; He atones by the offering of Himself on the Cross; and as certainly (which is the point before us) He

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>19</sup> *P. S.*, I., p. 286.

<sup>20</sup> *Lectures on Justification*, p. 144.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 202.

justifies by the mission of His Spirit <sup>22</sup>. » L'Esprit saint vient en effet former le Christ dans chacun de nous, si bien que par sa mystérieuse action le Christ est vraiment et à chaque instant notre Sauveur individuel. « His Atonement in His putting away the wrath of God for our sins. In order to this, He took flesh; He accomplished it in His own Person, by His Crucifixion and death. Justification is the application of this precious Atonement to this person or that person, and this He accomplishes by His Spirit . . . The Son of God suffered as the man Christ Jesus, 'with strong crying and tears', 'in weakness' and a body of 'flesh'; the crucified Man, the Divine Son, comes again to us in His Spirit . . . There was but One Atonement; there are ten thousand justifications. What was offered 'under Pontius Pilate' in flesh and blood, is partaken again and again in every time and place, in the power and virtue of the Spirit. God the Son atoned; God the Holy Ghost justifies <sup>23</sup>. »

En effet l'Esprit saint ne se contente pas de gouverner, d'inspirer d'une façon mystérieuse par sa présence dans l'Église, Il vient dans chacun des chrétiens, dans son corps et dans son âme pour y habiter comme dans un temple. Il nous purifie de nos péchés. Il brûle de son feu divin tout ce qui est impur en nous. Il nous pardonne nos fautes, toutes sans aucune exception. Il tarit la source du mal et répand partout en nous par sa présence santé et pureté. « But by the coming of the Holy Ghost, all guilt and pollution are burned away as by fire, the devil is driven forth, sin, original and actual, is forgiven, and the whole man is consecrated to God . . . for though the original nature of the soul is not destroyed, yet its past transgressions are pardoned once and for ever, and its source of evil staunched and gradually dried up by the pervading health and purity which has set up its abode in it. Instead of its own bitter waters, a spring of health and salvation is brought within it; not the mere streams of that fountain, 'clear as crystal', which is before the Throne of God, but, as our Lord says, 'a well of water in him', in a man's heart, 'springing up into everlasting life <sup>24</sup>. »

Vraiment il crée en nous un homme nouveau: nous renaissions, nous sommes une nouvelle création. « Or to use the words of St. Paul, 'he is

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 202-203.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 204, 205, 206.

<sup>24</sup> *P. S.*, II, p. 223.

a new creation; . . . all things are become new'. His rank is new; his parentage and service new. He is 'of God', and 'is not his own', 'a vessel unto honour, sanctified and meet for the Master's use, and prepared unto every good work' <sup>25</sup>. »

L'Esprit saint, en nous réconciliant avec Dieu par cette vie nouvelle, plante en nos âmes l'arbre du bien et nous retrouvons une bonne part de la liberté de penser et de faire le bien dans l'innocence et la justice comme notre père Adam. L'Esprit Saint en écrivant cette loi dans nos cœurs, nous rend capables d'en faire les œuvres, œuvres vraiment neuves, toutes fraîches, comme des prémices, agréables maintenant aux yeux de Dieu réjoui.

Oh! puissance ineffable de l'Esprit saint qui nous transforme, qui nous régénère. Il va jusqu'à imprimer sa vivante image dans nos âmes. Nous sommes marqués comme la monnaie de Dieu: image de Dieu, image du Christ. Nous sommes les amis de Dieu; bien plus, nous vivons de sa vie même, nous prenons rang dans sa maison, nous sommes les fils de Dieu, de la Sagesse éternelle. Et Newman d'appliquer à l'âme transformée par la Sagesse de Dieu les beaux textes de l'Écriture au livre de la Sagesse (7, 22-27): « For she is the *Breath of the power of God, and a pure Effluence from the glory of the Almighty; therefore can no defiled thing fall into her. For she is the Brightness of the Everlasting Light, the unspotted Mirror of the power of God, and the Image of His Goodness. And being but One, She can do all things; and remaining in herself, She maketh all things new; and in all ages entering into holy souls She maketh them friends of God and prophets* <sup>26</sup>. »

C'est dans le rayonnement de ces pensées qu'il faut comprendre l'expression newmanienne si profonde et si riche: la lumière bienfaisante. « Kindly Light », « One bright Light », qui nous guide, « Lead Kindly Light ». Cette expression revient constamment sur la plume de Newman: Dieu, Lumière qui pénètre et qui éclaire nos âmes comme le soleil la chambre jusqu'où ses rayons parviennent.

Le Christ est notre vie. Il est aussi notre espérance: avec lui et par lui nous nous réjouissons sans cesse dans l'espoir de la gloire même de

<sup>25</sup> P. S., II, p. 222-223.

<sup>26</sup> Lectures, p. 172.

Dieu. La joie dans la possession de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, par la grâce en attendant de les voir face à face, voilà le privilège exclusif et le bonheur inénarrable du chrétien. Ce bonheur doit changer, transformer nos vies. Newman dit bien qu'il ne suffit pas pour le chrétien de se réjouir. Tout en savourant son bonheur il doit en même temps craindre (dans le sens newmanien du mot anglais: awe) et être sur ses gardes. Car tout ce qu'il vient d'en dire ne décrit pas tant ce que nous possédons que ce que nous devrions posséder. Autre chose est en effet d'être le temple de l'Esprit saint et le temple vivant. La vie divine doit se manifester en nous par une activité vraiment divine, activité intense qui débute dans le sanctuaire de l'âme pour se répandre au dehors en fruits de grâces, de vertus et de sainteté authentique.

La grâce nous enchaîne au Christ Jésus, nous fait communier chaque jour davantage à sa vraie vie. Jésus-Christ entreprend rien moins que d'édifier tout notre être dans la foi et la sainteté lorsqu'il nous envoie son Esprit. Il se lie les âmes dans l'obéissance la plus complète. « By His wonder working grace all things tend to perfection. Every faculty of the mind, every design, pursuit, subject of thought, is hallowed in its degree by the abiding vision of Christ, as Lord, Saviour, and Judge. All solemn, reverent, thankful, and devoted feelings, all that is noble, all that is choice in the regenerate soul, all that is self-denying in conduct, and zealous in action, is drawn forth and offered up by the Spirit as a living sacrifice to the Son of God . . . and, without daring to decide, or being impatient to be told how far he is able to consider as his own every Gospel privilege in its fulness, the Christian gazes on them all with deep thought as the Church's possession, joins her triumphant hymns in honour of Christ, and listens wistfully to her voice in inspired Scripture, the voice of the Bride calling upon and blest in the Beloved<sup>27</sup>. »

Un peu plus loin Newman nous montre l'âme du chrétien, siège d'amour et séjour de la paix: « What is fulness of joy but *peace*? Joy is tumultuous only when it is not full; but peace is the privilege of those who are 'filled with the knowledge of the glory of the Lord, as the waters cover the sea . . . ' Doubt, gloom, impatience have been expelled: joy in the Gospel has taken their place, the hope of heaven and the har-

<sup>27</sup> P. S., II, p. 228.

mony of a pure heart, the triumph of self-mastery, sober thoughts, and a contented mind <sup>28</sup>. » C'est maintenant le tour de la charité qui commence à gonfler le cœur du chrétien régénéré. Elle déborde. « How can charity towards all men fail to follow, being the mere affectionateness of innocence and peace? Thus the Spirit of God creates in us the simplicity and warmth of heart which children have <sup>29</sup> . . . » La présence de Dieu en nous nous unit les uns aux autres: elle est le lien de toute sympathie chrétienne. Et les textes abondent sous la plume du prédicateur et du théologien qui glorifient cette charité débordante dans le Christ. Ce sont des sermons entiers qu'il faudrait citer ici. On relira et on méditera avec profit le sermon sur la sympathie chrétienne <sup>30</sup>.

Voilà donc quelques-unes des nombreuses possibilités que Newman laisse entrevoir au chrétien lorsqu'il lui découvre les merveilleuses grandeurs de sa dignité, les prévenances amoureuses de son Père, lorsqu'il lui parle de l'amour particulier, individuel et constant de la très Sainte Trinité pour l'âme que ces trois divines Personnes habitent comme un temple. Il veut que le chrétien soit bien convaincu de son appartenance totale à Dieu et de l'amour personnel de Dieu pour lui. Lisons cette page incomparable d'un sermon sur la Providence. « God beholds thee individually, whoever thou art He ' calls thee by thy name '. He sees thee, and understands thee, as He made thee. He knows what is in thee, all thy own peculiar feelings and thoughts, thy dispositions and likings, thy strength and thy weakness. He views thee in thy day of rejoicing, and thy day of sorrow . . . Thou dost not love thyself better than He loves thee. Thou canst not shrink from pain more than He dislikes thy bearing it; and if He puts it on thee, it is as thou wilt it on thyself, if thou art wise, for a greater good afterwards. Thou are not only His creature (though for the very sparrows He has a care, and pitied the ' much cattle ' of Nineveh), thou art man redeemed and sanctified, His adopted son, favoured with a portion of that glory and blessedness which flows from Him everlasting unto the Only-begotten. . . What am I, that He should have raised me from almost a devil's nature to that of an Angel's? that He should have changed my soul's original constitution, new-made me,

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 229-230.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>30</sup> *P. S.*, V, p. 119, etc.

who from my youth up have been a transgressor, and should Himself dwell personally in this very heart of mine, making me His temple <sup>31</sup>? »

Quelle noble et sublime pensée! Est-elle trop grande pour notre foi encore faible? Et ne sommes-nous pas tentés d'en rire comme Sarah à cause d'un trop grand étonnement et du véritable embarras dans lesquels elle nous jette? « Scarce can we refrain from acting Sarah's part, when we bring it before us, so as to ' laugh ' from amazement and perplexity. What is man, what are we, what am I, that the Son of God should be so mindful of me? . . . Let us endeavour, by His grace, rightly to understand where we stand and what He is towards us; . . . He who can condemn . . . and who, when once the sentence of condemnation has gone forth, will wipe out altogether the remembrance of us, 'and know us not ' . . . Let us then fear <sup>32</sup> . . . »

Oui Newman a bien raison de dire que cette pensée de l'habitation de Dieu dans nos âmes a de quoi nous rendre craintifs et nous faire trembler. Tout en établissant en nous la fontaine inépuisable d'une joie indescriptible et sans fin . . . elle charge nos épaules d'une lourde responsabilité: celle de garder intact ce divin dépôt et encore plus de lui faire produire tous les fruits de la sainteté. Elle nous confère la noble obligation de tendre à la perfection.

\* \* \*

Voyons brièvement quelques-unes des belles pensées de Newman sur l'obligation pour tout chrétien de tendre à la perfection. Il ne peut être question que d'une obligation générale, universelle pour toutes les âmes qui ont reçu le don de la vie divine. En effet les sermons où Newman expose sa doctrine s'adressent non pas à une élite comme telle, catégorie particulière de fidèles liés par des vœux, prêtres ou religieux, mais à l'auditoire moyen des églises anglicanes, des laïques de toutes les classes de la société, riches et pauvres, ignorants et savants universitaires. Il suivait l'exemple de Notre-Seigneur et de saint Paul pour lesquels il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais qu'une sainteté: « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Newman a donné dans plusieurs de ses

<sup>31</sup> *P. S.*, III, p. 124-126.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 126-127.

sermons les nombreuses raisons qui selon lui obligent tout chrétien à tendre à la perfection de sa vie propre. Par le baptême, dit-il, nous appartenons au Christ, nous sommes chrétiens. Or qui dit chrétien, dit éloignement de tout péché et service de Dieu par la foi et l'obéissance. Les vertus purement naturelles ne suffisent pas au chrétien pour rester fidèle à ses engagements. Il doit faire plus: il doit vivre en présence de son Seigneur et Maître, embrasser chaque jour sa Croix, penser sans cesse à ses commandements, imiter ses exemples parfaits et dépendre entièrement sur l'aide bienveillante de son Esprit; voilà ce que c'est que d'être des serviteurs du Père, du Fils et du Saint-Esprit aux noms desquels nous avons été baptisés. « Further, we must, for His sake, aim at a noble and unusual strictness of life, perfecting holiness in His fear, destroying our sins, mastering our whole soul, and bringing it into captivity to His law, denying ourselves lawful things, in order to do Him service, exercising a profound humility, and an unbounded, never-failing love, giving away much of our substance in religious and charitable works, and discountenancing and shunning irreligious men. This is to be a Christian; a gift easily described, and in a few words, but attainable only with fear and much trembling; promised, indeed, and in a measure accorded at once to every one who asks for it, but not secured till after many years, and never in this life fully realized<sup>33</sup>. » Dans le même sermon: « We must go on unto perfection . . . for to whom much is given, of him much is required. »

De plus les desseins admirables de Dieu ont voulu que nous soyons chrétiens dès la naissance, obligés par conséquent d'accepter le christianisme et la vie nouvelle. Nous ne pouvons pas y échapper. Il ne peut être question de rejeter les dons de Dieu. Or, répète Newman, si vous acceptez le christianisme apostolique il faut l'accepter tout entier, car c'est un tout que l'on ne peut pas diviser. Vous ne pouvez couper, séparer en deux l'Évangile de la grâce de Dieu. Tout ou rien. Ce tout consiste à marcher sur les traces du Christ, à vivre sa vie jusqu'à la plénitude, jusqu'à la perfection. Newman rappelle souvent à son auditoire le vieil adage des directeurs que dans la vie spirituelle il ne peut être question de rester stationnaire: qui n'avance pas, recule. La vie spirituelle est dans

<sup>33</sup> P. S., I, p. 80.

l'action. « What a Christian has to do is represented as a *work*, a process which has a beginning, middle, and end: a consistent course of obedience, not a state in which we have done nothing more at the end of our lives than at the beginning, except sin the oftener, according to its length . . . The fourth takes root, shoots upwards, and does more, bears fruit to perfection <sup>34</sup> . . . » La vie spirituelle est un combat, le chrétien un soldat. Il faut donc un couronnement, une victoire, un triomphe, la perfection.

Il faut prendre soin de dissiper une illusion de plusieurs: à savoir, qu'après tout dans cette question de la perfection on peut en toute sécurité se contenter d'une bonne moyenne, en regardant à droite et à gauche. Erreur, nous n'avons pas le droit d'adopter l'idéal moins élevé, pour ne pas dire rabaisé de notre voisin. « No one has any leave to take another's lower standard of holiness for his own <sup>35</sup>. » Et comme nous ne connaissons pas le degré de sainteté auquel nous sommes prédestinés, il n'y a qu'une chose à faire c'est de répondre à l'appel divin qui résonne sur les hauteurs. Nous l'entendons cet appel au baptême et sans cesse par la suite. Il nous appelle de grâce en grâce, d'échelon en échelon sur l'échelle de la sainteté . . . « . . . if we are striving to fulfil our calling. He calls us on from grace to grace, and from holiness to holiness, while life is given us . . . : we are all in course of calling, on and on, from one thing to another, having no resting-place, but mounting towards our eternal rest, and obeying one command only to have another put upon us. He calls us again and again, in order to justify us again and again, — and again and again, and more and more, to sanctify us and glorify us . . . An insight into the way of perfection is a call to perfection <sup>36</sup>. » Il ne faut pas nous en remettre à nos voisins, mais aller sans cesse de l'avant. « It is nothing to us what others are. If God calls us to greater renunciation of the world, and exacts a sacrifice of our hopes and fears, this is our gain, this is a mark of His love for us, this is a thing to be rejoiced in. Such thoughts, when properly entertained, have not tendency to puff us up: for if the prospect is noble, yet the risk is more fearful. While we pursue high excellence, we walk among precipices, and a fall is easy . . . A-

<sup>34</sup> P. S., V, p. 185.

<sup>35</sup> P. S., VIII, p. 31.

<sup>36</sup> P. S., VIII, p. 23, 24, 30.

gain, the more men aim at high things, the more sensitive perception they have of their own shortcomings; and this again is adapted to humble them especially . . . Earnestness is simply set on doing God's will <sup>37</sup>. » L'âme attentive à l'appel de Dieu ne s'enorgueillira donc pas pour autant, au contraire, elle tremblera davantage car elle sait qu'un compte plus sévère lui en sera demandé. « So, also, our privileges will but increase our future punishment, unless we use them. He is truly and born of God in whom the Divine seed takes root; others are regenerated to their condemnation. Despise not the gift that is in you: despise not the blessing which by God's free grace you have, and others have not. There is nothing to boast in, that you are God's people; rather the thought is an anxious one; you have much more to answer for <sup>38</sup>. »

Les deux sermons *Divine Calls* et *Call of David* que nous venons de citer sont bien caractéristiques de la pensée de Newman: la sainteté pour tous, seule condition de salut, de survivance pour l'Église d'Angleterre que les influences dissolvantes du libéralisme rongent de toutes parts.

C'est surtout à ceux qu'il considère comme les apôtres du renouveau spirituel que Newman demande une sainteté comme celle des confesseurs de la foi. Soit à St. Mary's, soit dans les tracts, soit à plus forte raison dans ses ouvrages théologiques il ne veut pas s'adresser aux pécheurs qui vivent dans le péché grave, dans la désobéissance à leur Créateur, mais aux âmes d'élite: « Now, observe, I am not inquiring whether we are plainly living in sin, in wilful disobedience; nor even whether we are yielding through thoughtlessness to sinful practices and habits . . . I am supposing you, my brethren, to be on the whole followers of Christ, to profess to obey Him; and I address you as those who seem to themselves to have a fair hope of salvation. I am directing your attention, not to your sins, not to those faults and failings which you know to be such, and are trying to conquer . . . but to such of your views, wishes, and tastes, as resemble those which the Apostles cherished, true believers though they were, before they attained their manhood in the Gospel . . . how far you have made what St. Paul in the text seems to

<sup>37</sup> P. S., VIII, p. 31.

<sup>38</sup> P. S., VIII, p. 60.

consider the first step in the true spiritual course of a Christian, on whom the Holy Ghost has descended <sup>39</sup>. »

Et d'abord il dit à ces chrétiens qu'une mission leur incombe: celle non seulement de garder la foi, mais de la garder pure et sans tâche, de plus de la propager à leur tour et même de souffrir pour elle. Il faudrait citer ici de nombreux sermons, l'un d'eux même en entier: *The Gospel, a trust committed to us*. En voici l'exorde: « . . . For all of us, high and low, in our measure are responsible for the safe-keeping of the Faith. We have all an equal interest in it, no one less than another, though an Order of men has been especially set apart for the duty of guarding it. If we Ministers of Christ guard it not, it is our sin but it is your loss, my brethren . . . The Gospel Faith is a definite deposit, — a treasure, common to all, one and the same in every age, conceived in set words, and such as admits of being received, preserved, transmitted . . . Blessed be God! we have not to find the Truth, it is put into our hands; we have but to commit it to our hearts, to preserve it inviolate, and to deliver it over to our posterity <sup>40</sup>. »

Dans son ouvrage sur les Ariens il note que le laïcat dans son ensemble fut plus orthodoxe que les évêques au cours des soixante années qui séparèrent les conciles de Nicée et de Constantinople: *sanctiores aures plebis quam corda sacerdotum* <sup>41</sup>. En tout temps l'affaire de tous c'est la sainteté: « The great business of one and all is to endeavour to raise the moral tone of the Church <sup>42</sup>. »

Or l'obligation d'être apôtre comporte nécessairement celle d'être saint: elle est inéluctable. C'est un fait quasi brutal. « Till we look at home, no good shall we be able to perform for the Church at large; we shall but do mischief, when we intend good, and to us will apply that proverb — 'Physician, heal thyself'. And let us not doubt that if we do thus proceed, we shall advance the cause of Christ in the world, whether we see it or not. Let us raise the level of religion in our hearts, and it will rise in the world <sup>43</sup>. »

<sup>39</sup> P. S., I, p. 338.

<sup>40</sup> P. S., II, p. 255.

<sup>41</sup> *The Arians*, p. 358, 445.

<sup>42</sup> *Via Media*, vol. II, p. 423.

<sup>43</sup> *Sermons on Subjects of the Day*, p. 134.

La sainteté rend l'apôtre plus digne du secours divin dont il ne peut se dispenser. « He died to bestow upon him that privilege which implies or involves all others, and brings him into nearest resemblance to Himself, the privilege of Intercession . . . viewed in Christ every Christian has access into this grace wherein we stand, and rejoices in hope of the Glory of God . . . By our prayers we may benefit the whole world, and every individual of it, high and low, friend and stranger, and enemy. Is it not fearful then to look back on our past lives even in this one respect? . . . seeing that, for what we know, we were ordained to influence or reverse their present destiny and have not done it <sup>44</sup>? »

De plus la sainteté attirera davantage les âmes à Dieu, les poussera à se sanctifier à leur tour. Notre sainteté devient alors un véritable argument apologétique pour ces âmes qui recherchent le bien et le vrai. C'est pourquoi, nous dit Newman, le cœur de chaque chrétien doit représenter en miniature toute l'Église: « The heart of every Christian ought to represent in miniature the Catholic Church, since one Spirit makes both the whole Church and every member of it to be its Temple <sup>45</sup>. » Voici une autre pensée profonde: « None but holy men can create a love of truth in any land <sup>46</sup>. »

Les âmes saintes ont des ressources à elles pour détromper les méchants. « Guileless persons [ holy men ] are, most of all men, skilful in shaming and silencing the wicked; . . . But the guileless man has a simple boldness and princely heart; he overcomes dangers which others shrink from, merely because they are no dangers to him . . . Perhaps they have not received a learned education, and cannot talk fluently; yet they are ever a match for those who try to shake their faith in Christ by profane argument or ridicule, for the weakness of God is stronger than men <sup>47</sup>. »

Les âmes saintes jouissent d'un pouvoir d'attraction souvent extraordinaire. Qui n'a pas expérimenté ce qu'en dit Newman dans le sermon intitulé *Christ hidden from the world?* « . . . It is very certain that a really holy man, a true saint, though he looks like other men, still has

<sup>44</sup> P. S., III, p. 362, 364, 365.

<sup>45</sup> S. D., p. 132.

<sup>46</sup> P. S., VI, p. 278.

<sup>47</sup> P. S., II, p. 339, 340.

a sort of secret power in him to attract others to him who are like-minded, and to influence all who have any thing in them like him <sup>48</sup>. » Et dans un autre sermon: « It is difficult to estimate the moral power which a single individual, trained to practise what he teaches, may acquire in his own circle, in the course of years . . . The men commonly held in popular estimation are the greatest at a distance; they become small as they are approached; but the attraction, exerted by unconscious holiness, is of an urgent and irresistible nature; it persuades the weak, the timid, the wavering, and the inquiring; it draws forth the affection and loyalty of all who are in a measure like-minded <sup>49</sup>. »

La sainteté que Newman prêche doit attirer les âmes, elle doit éclairer ceux qui la voient et la leur faire désirer. Les saints qu'il aime d'une affection plus tendre sont précisément de cette lignée, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze, saint Athanase, l'apôtre saint Paul et saint Philippe Néri, des saints pleins de zèle et de magnanimité chez qui on retrouve une nature humaine non mutilée ou dégradée, mais intègre, riche et surtout palpitante d'amour. Newman ne cache pas sa préférence pour les saints qui surélèvent la nature plutôt que de l'écraser. Il veut que le témoignage de la sainteté enflamme la jeunesse. « The saint is a special witness of the world unseen, who realizes the vague ideas and dreams of the supernatural, which one reads of in the poems and romances, with which young people are so much taken, and after which they cannot help sighing before the world corrupts them <sup>50</sup>. »

Newman demande donc aux chrétiens d'acquérir non seulement la sainteté, mais ce qui est mieux encore, plus efficace, dit-il, la beauté de la sainteté. « Let us pray God to give us *all* graces, and while, in the first place, we pray that He would make us holy, really holy, let us pray Him to give us the *beauty* of holiness, which consists in tender and eager affection towards our Lord and Saviour: which is, in the case of the Christian, what beauty of person is to the outward man, so that through God's mercy our souls may have, not strength and health only, but a

<sup>48</sup> P. S., IV, p. 244.

<sup>49</sup> *Oxford University*, p. 94-95.

<sup>50</sup> Cité par M. TYNAN, *Newman's Sermons*, dans *Irish Ecclesiastical Record*, June 1941, p. 539.

sort of bloom and comeliness; and that as we grow older in body, we may, year by year, grow more youthful in spirit <sup>51</sup>. »

\* \* \*

Quels conseils faut-il maintenant donner au chrétien converti? Nous répondrons à cette question en signalant avec Newman les principaux obstacles que le chrétien va rencontrer dans la réalisation de cet idéal sublime. Nous énumérerons ensuite les vertus maîtresses qu'il doit pratiquer pour garder toujours vive la flamme d'amour de son Dieu. Dans ce domaine pratique de la spiritualité Newman nous dévoile l'élévation et la délicatesse de sa grande âme. Il se révèle fin analyste et profond psychologue du cœur humain.

Nous lui faisons dire tout à l'heure, en parlant de la vie de la grâce en nous: « A gift easily described in a few words but obtainable only fear and much trembling. » Il va maintenant nous le prouver. Nous ne pouvons pas le suivre pas à pas et écouter tous les conseils de sa grande expérience ascétique et mystique. Nous n'en finirions plus. Nous nous contenterons de souligner les grandes lignes de son enseignement. Deux pôles dans l'ascèse de Newman, l'un négatif, l'autre positif, l'hypocrisie et le don de soi. Il s'agit pour l'âme de passer de l'un à l'autre, de devenir vraiment humble, sincère, de se faire enfant de Dieu en exploitant les ressources inépuisables de la grâce de la présence de Dieu en nous. Voilà le secret de la sainteté selon Newman.

Le grand obstacle que tout chrétien rencontre dans la pratique de la perfection c'est évidemment le péché. Mais vraiment peut-on dire que le pécheur chemine vers la perfection? Non. Il en a quitté le chemin, il en a abandonné le travail. « They have left the road, have abandoned the work. » Aussi Newman parlera peu du péché grave, s'adressant à des âmes d'élite qui ne veulent pas perdre la vie de la grâce en offensant gravement Dieu. Pour ces âmes qui, régénérées de la tache du péché originel, sont encore tentées par l'inconstance, la fièvre de la hâte, les scrupules, le respect humain, la vanité, l'orgueil ou le monde, Newman a trouvé une recette. Toutes vos tentations, toutes vos fautes qui toutes viennent soit

<sup>51</sup> P. S., VII, p. 134.

de la concupiscence, racine des sept péchés capitaux, soit du monde ou de Satan, toutes, dit-il, sont domptées ou éliminées quand vous avez compris qu'elles ne sont que des modalités, des aspects différents de l'*hypocrisie*. Il y insiste longuement et surtout dans ses sermons. Il nous la définit dans le sens où il l'entend. L'hypocrisie qui empêche d'avancer dans la vie spirituelle c'est celle qui nous trompe nous-mêmes tout en trompant Dieu et souvent notre prochain. Voici deux textes qui disent bien la pensée de Newman.

« A hypocrite is one who professes to be serving God faithfully, while he serves Him in only some part of his duty, not in all parts . . . A person who would (if I may use the words) deceive God; one who, though his heart would tell him were he honest with it, that he is *not* serving God perfectly, yet will not *ask* his heart, will not listen to it, trifles with his conscience, is *determined* to believe that he *is* religious, and (as if to strengthen himself in his own false persuasion, and from a variety of mixed motives difficult to analyze) protests his sincerity and innocence before God, appeals to God, and thus claims as his own the reward of innocence <sup>52</sup>. » « Hypocrisy . . . is the grossness, coarseness, presumption, hollowness . . . which we see around us; that state of mind in which the reason, seeing what we should be, and the conscience enjoining it, and the heart being unequal to it, some or other pretence is set up, by way of compromise, that men say, 'Peace, peace, when there is no peace' <sup>53</sup>. »

L'hypocrisie, dit Newman, est un manque de simplicité, ou encore une duplicité. Nous sommes des hypocrites lorsque voulant servir Dieu et ne pas être séparés de lui, nous n'avons pas le courage de nous vider entièrement de notre recherche de nous-mêmes. Voici ce qu'il en dit à ses paroissiens de St. Mary's: « A true Christian, or one who is in a state of acceptance with God, is he, who, in such sense, has faith in Him, as to live in the thought that He is present with him, — present not externally, not in nature merely or in providence, but in his innermost heart, or in his *conscience*. A man is justified whose conscience is illuminated by God, so that he habitually realizes that all his thoughts, all the

<sup>52</sup> P. S., V, 240.

<sup>53</sup> P. S., V, p. 338.

first springs of his moral life, all his motives and his wishes, are open to Almighty God . . . He alone admits Christ into the shrine of his heart, whereas others wish in some way or other, to be by themselves, to have a home, a chamber, a tribunal, a throne, a self where God is not, — a home within them which is not a temple, a chamber which is not a confessional, a tribunal without a judge, a throne without a king; — that self may be king and judge <sup>54</sup>. » Ne soyez pas des hommes de deux partis: « the double-minded man . . . two parties, . . . God and self. »

La recherche de nous-mêmes est cause de notre ruine, recherche secrète de nous-mêmes dans une foule de choses, de personnes, d'objets qui ne sont pas Dieu. Nous avons peur d'être tout à Dieu. Nous avons peur d'être des saints: manque de générosité, manque de ferveur, paresse: c'est le mot qui convient. Il est dur et souverainement difficile de se remettre *entièrement* entre les mains de Dieu. « Écoutez cet appel persistant du vrai pasteur: « But we sit coldly and sluggishly at home; we fold our hands and cry 'a little more slumber'; we shut our eyes, we cannot see things afar off, we cannot 'see the land which is very far off'; we do not understand that Christ calls us after Him; we do not hear the voice of His heralds in the wilderness; we have not the heart to go forth to Him who multiplies the loaves, and feeds us by every word of His mouth . . . We fear to be holy. Others put us to shame; all around us, others are doing what we will not. Others are entering deeper into the kingdom of heaven than we. Others are fighting against their enemies more truly and bravely . . . The Church is rising up around us day by day towards heaven . . . We fear to cast in our lot with the Saints . . . Let us take up our cross and follow Him <sup>55</sup>. »

L'hypocrite manque de sincérité. Et Newman de plonger une lumière bienfaisante, mais souvent accusatrice dans toute âme qui désire se connaître. Manque de sincérité dans nos examens lorsque nous fermons les yeux sur nos fautes secrètes. Elles sont secrètes parce que nous ne les connaissons pas nous-mêmes et elles restent secrètes parce que nous ne nous soucions guère de nous en débarrasser. Elles proviennent souvent d'un défaut de caractère que l'on ne corrige pas, d'une trop grande con-

<sup>54</sup> P. S., V, p. 226.

<sup>55</sup> P. S., V, 355-356.

fiance en nos vertus ou encore dans la régularité et la fréquence de nos exercices de piété, etc. Manque de sincérité encore dans les relations avec notre prochain. Nous manquons de sincérité bien des fois lorsque nous nous présentons comme plus saints extérieurement que nous ne le sommes au fond de nous-mêmes: une vertu qui n'a jamais été éprouvée. Les prédicateurs manquent de sincérité lorsqu'ils se prêchent eux-mêmes à la place du Christ... ils prennent la place du Christ... « standing in the way... » « Many a man thinks he is speaking in Christ's name when he is preaching his own doctrine <sup>56</sup>. » Nous manquons de sincérité dans l'exercice de la haute fonction de l'autorité, du commandement: étroitesse d'esprit, mécontentement, jalousie, colère. Ceux-là, dit Newman, ressemblent au fils aîné de la parabole de l'enfant prodigue. Ce sermon est admirable. Il faudrait le citer en entier. En voici un court extrait. « Quietness and peace, those greatest of blessings, constitute the trial of the Christians who enjoy them... unless he guards against it, from the very abundance of privileges vouchsafed to him in a peaceful lot... at least they act as if they thought that the Christian privileges belonged to them over others, by a sort of fitness. And they like respect to be shown them by the world, and are jealous of anything which is likely to interfere with the continuance of their credit and authority... Such persons are least fitted to deal with difficult times... I have thought it right to enlarge upon the conduct of the elder brother in the parable, because something of his character may perchance be found among ourselves <sup>57</sup>. »

Comme il est facile de manquer de sincérité avec Dieu. Chaque fois que nous n'obéissons pas à Dieu par amour et avec amour nous sommes des hypocrites, nous essayons de tromper Dieu. Nous agissons alors envers Dieu comme s'il était un système... une loi, mais non une personne. Nous obéissons peut-être à Dieu parce que nous savons, nous voyons qu'il faut lui obéir, parce que nous ne voulons plus éprouver le remords d'une conscience coupable, parce que nous détestons chez d'autres la vanité, l'arrogance, la susceptibilité et nous désirons être purifiés de tout cela... et comme dit justement Newman, par haine et dédain du péché

<sup>56</sup> P. S., VI, p. 290.

<sup>57</sup> P. S., III, p. 107-111.

plutôt que par amour de Dieu et du Christ: « yet rather from dislike of sin than direct love of God and Christ <sup>58</sup>. »

Combien grande la différence entre le chrétien vraiment sincère et celui qui ne l'est pas tout à fait, celui qui s'illusionne! C'est là le test d'une vraie sainteté. Le vrai chrétien se tient en présence de Dieu, il donne son cœur à Dieu. L'autre approche de Dieu avec ses lèvres seulement, le chrétien sincère avec son cœur. Il y a entre les deux états l'abîme qui existe entre l'amitié et le compagnonnage ou la rencontre fortuite. « But the word discriminates one from the other by this test — that Christ dwells in the conscience of one, not of the other; that the one views Almighty God only as an accidental guest, the other as Lord and owner of all that he is; the one admits Him as if for a night, or some stated season, the other gives himself over to God. . . Not more different is the intimacy of friends from mere acquaintance; not more different is it to know a person in society, to be courteous and obliging to him, to interchange civilities, from opening one's heart to another, admitting him into it, seeing into his, loving him, and living in him; — than the external worship of the hypocrite, from the inward devotion of true faith; approaching God with the lips, from believing on Him with the heart <sup>59</sup>. »

Le don de soi à Dieu dans l'amour: voilà pour Newman le secret de la sainteté et les pages qu'il a écrites sur ce sujet sont magnifiques. Le don de soi pour lui c'est tout: la voie et la seule voie du salut et de la perfection. Il comprend toutes les vertus: repentir, foi, obéissance, prière, espérance, amour. Il est synonyme d'un cœur simple, sincère et parfait. C'est l'essence même de la vraie conversion. Ce mot de don de soi « surrender » nous donne la clef de toute la vie de perfection. Le don de soi par l'amour informe et résume tout.

Le don de soi est amour: il rend l'âme captive, oublieuse de soi, renoncée. Le don de soi rend l'âme attentive aux moindres exigences de Dieu et de la vie divine en nous. Le don de soi rend notre foi agissante. Le don de soi c'est aussi la prière, l'habitude de la prière, l'élan du cœur vers Dieu, « in every season, in every place, in every emergency <sup>60</sup> ». L'âme qui s'est donnée cherche sans cesse le Christ. Elle a soif de lui. Elle

<sup>58</sup> P. S., IV, p. 316.

<sup>59</sup> P. S., V, p. 234.

<sup>60</sup> P. S., IV, p. 230.

l'attend sans impatience, sans dépit, sans relâche. Elle le trouve toujours: le Christ de la croix et de l'agonie, le Christ de la résurrection et de la gloire. Le don de soi nous donne un cœur sensible et tendre, suspendu à la pensée du Christ, vivant de son amour. Le don de soi c'est une paix ineffable qui prend possession de l'âme. Enfin le don de soi fait l'âme fervente et met sur nos lèvres ces paroles enflammées que Newman nous a laissées. Je n'hésite pas à citer cette page tout entière pour tant d'autres que je passe sous silence, toutes aussi belles, toutes aussi brûlantes d'amour divin.

« O my God . . . give me that life, suitable to my own need, which is stored for us all in Him who is the Life of men . . . Take me out of the languor, the irritability, the sensitiveness, the incapability, the anarchy, in which my soul lies, and fill it with Thy fulness. Breathe on me, that the dead bones may live. Breathe on me with the Breath which infuses energy and kindles fervour. . .

« In asking for fervour, I ask for all that I can need, and all that Thou canst give; for it is the crown of all gifts and all virtues . . .

« In asking for fervour, I am asking for effectual strength, consistency, and perseverance:

« I am asking for deadness to every human motive, and simplicity of intention to please Thee:

« I am asking for faith, hope, and charity in their most heavenly exercise.

« In asking for fervour I am asking to be rid of the fear of man, and the desire of his praise; I am asking for the gift of prayer, because it will be so sweet;

« I am asking for that loyal perception of duty, which follows on yearning affection; I am asking for sanctity, peace, and joy all at once.

« In asking for fervour, I am asking for the brightness of the Cherubim and the fire of the Seraphim, and the whiteness of all Saints . . .

« Lord, in asking for fervour, I am asking for Thyself, for nothing short of Thee, o my God, who hast given Thyself wholly to us. Enter my heart substantially and personally, and fill it with fervour by filling it with Thee. Thou alone canst fill the soul of man, and Thou hast promised to do so. Thou art the living flame, and ever burnest with love

of man; enter into me and set me on fire after Thy pattern and likeness <sup>61</sup>. »

La voie s'ouvre donc toute large, toute belle vers la perfection et la plénitude de la vie divine en nous. En se donnant à Dieu sans réserve l'âme devient de plus en plus généreuse dans la pratique des commandements de Dieu, celui surtout de la charité. Dans la prière confiante et humble elle apprend de plus en plus à se détacher d'elle-même, à se faire toute petite, à se faire enfant, pour grandir jusqu'à la pleine stature du chrétien noble et parfait. Newman parle souvent de l'enfance spirituelle de l'Évangile. Mais ce progrès dans le détachement des choses créées doit être accompagné d'une prise de contact sans cesse plus profonde avec les réalités du monde invisible: la très Sainte Trinité, le Christ, la Providence, les anges et les saints.

Pour accomplir ce travail divin le chrétien aura soin de mettre sous ses yeux transformés la lumière des exemples admirables des saints et surtout de la Bienheureuse Vierge Marie: le chrétien de Newman converti a besoin de la protection de Marie, de Marie qui a reçu comme mission de restaurer l'âge du paradis <sup>62</sup>. Marie: voilà le vrai modèle du chrétien parfait. Elle doit l'accompagner, l'inspirer, le soutenir dans ce travail de la perfection parce que de toutes façons elle est son modèle: « She is his pattern in every way. » Il doit rester avec elle tant qu'il n'est pas devenu un autre Christ et qu'il peut vraiment dire avec saint Paul et comme Marie: « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. »

Pour être moins incomplet dans cet exposé par trop superficiel de la spiritualité de Newman, il faut mentionner la part que la participation à la vie liturgique, à la vie de prière de l'Église, Corps mystique du Christ, doit jouer dans notre progrès spirituel. Le chrétien doit vivre le Christ dans tous ses mystères. L'Église le lui présente dans son cycle liturgique. L'Église nous le donne tout entier dans ses canaux de la grâce que sont les sacrements. On ne peut sous-estimer dans la pensée de Newman l'apport en forces spirituelles de cette vie que nous transmet l'Église par les sacrements surtout la sainte Messe et par sa sainte liturgie.

<sup>61</sup> *Méditations and Devotions*, 1914, Part III, p. 130, 131.

<sup>62</sup> Voir Rev. Francis J. FRIEDEL, S.M., *The Mariology of Cardinal Newman*, Mc Millan, 1928.

Nous le sentons bien dans la vie de Newman. Dans chacune des lettres qu'il écrit à ses amis, il parle toujours de sa messe comme de la grande et ineffable prière avec le Christ et par le Christ pour tous ceux qu'il aime, pour l'Église entière. Il y aurait aussi de belles choses à dire sur l'apostolat liturgique de Newman avant et après sa conversion. On le comprend d'autant mieux lorsqu'on se rappelle la facilité avec laquelle l'intuitif Newman passait des réalités visibles aux invisibles. Tout pour lui dans le monde créé est symbole des réalités supérieures et vraies, les invisibles, pour lui qui vivait avec les anges, qui a toujours eu soif du divin, de l'infini, de la lumière transcendante, celle qui donne aux choses et êtres d'ici-bas leur vrai sens, leur signification profonde.

\* \* \*

Ne convient-il pas de clore ces pages en affirmant que Newman est un vrai maître de la perfection? Nous n'avons, il est vrai, que parcouru à la hâte quelques-uns de ses sermons et l'un ou l'autre de ses écrits spirituels, mais il nous apparaît déjà comme un docteur. Sa doctrine est solide. La pierre d'angle en est la participation de la vie divine dans l'âme par la grâce sanctifiante qui nous fait fils de Dieu par adoption et dont le développement normal se trouve dans une conformité de plus en plus parfaite au Verbe, fils de Dieu par nature.

Les données ascétiques que nous trouvons chez lui sont sérieuses et vraiment personnelles. D'aucuns objecteront que par leur élévation elles ne sont pas à la portée de tous. Nous ne prétendons pas le contraire<sup>63</sup>. On a reproché encore à Newman un sentiment trop prononcé de la crainte qui peut troubler certaines âmes. Cependant il faut reconnaître que l'amour n'est pas absent des préoccupations de notre maître. Les pages que nous avons citées à profusion le démontrent. Son cœur déborde. C'est un amour discret évidemment comme Newman, mais fort et profond, même s'il ne prêche pas toujours assez la confiance. Il faut reconnaître de plus que ses sentiments sont élevés, d'une élévation rarement surpassée dans notre littérature religieuse mais pas au point d'en faire un livre scellé.

Newman a exercé une influence spirituelle vraiment extraordinaire dans l'Église anglicane avant sa conversion. Une fois rentré au bercail il

<sup>63</sup> Voir POURRAT, *ibid.*, p. 546.

est resté plus ou moins dans l'ombre, mais il est resté ce qu'il était, profondément et personnellement spirituel. Il n'a pas donné dans l'éclectisme comme quelques-uns de ses compagnons, prêtres d'ailleurs d'une très grande vertu et dont le rayonnement apostolique a atteint un plus grand nombre d'âmes au point de devenir populaires.

Mais il y a dans la spiritualité de Newman des enseignements qu'il ne faudra pas négliger et dont l'âme moderne a besoin plus que jamais. Dans l'énervement et l'écartellement dont notre siècle est la douloureuse victime, n'est-il pas opportun de nous prêcher à nous-mêmes la sincérité avec Dieu et surtout la sincérité avec nous-mêmes? Cette insistance à nous faire prendre conscience de l'ineffable réalité du mystère de Dieu en nous, du chrétien, autre Christ, prolongement du Christ « another Christ », cadre admirablement avec l'enthousiasme de la spiritualité contemporaine pour la doctrine du Corps Mystique.

Enfin ceux de nos chrétiens que les fausses lumières du libéralisme moderniste veulent encore éblouir tireront énormément profit à entendre le témoignage sublime du grand Newman. Ses fines analyses, si concrètes et toutes palpitantes d'amour, ravivront leur foi qui s'endort. Ses leçons d'humilité leur feront comprendre la divine puissance de la prière confiante. Sous la poussée de l'Esprit saint un grand désir de sainteté naîtra peut-être dans leur âme.

Vraiment c'est un héritage spirituel précieux que Newman a légué à ses contemporains.

Jean-Charles LAFRAMBOISE, o. m. i.

---

# La représentation diplomatique et le Canada

---

Il existe une opinion assez répandue que le diplomate est en quelque sorte un avocat du diable, un fin renard, chez qui la flatterie, la ruse, le chantage, la corruption sont des pratiques quotidiennes du métier. Pour lui, la manigance serait non seulement licite, mais quelquefois une obligation et une vertu. La diplomatie, en ce sens, serait la science par excellence du mensonge et l'art de la duplicité.

Cette conception est réprouvée à la fois par la morale chrétienne et le bon sens, par les diplomates d'expérience qui affirment qu'elle va à l'encontre des intérêts bien compris de la politique et des négociations qu'ils poursuivent chaque jour.

Comment, en effet, dans les contacts fréquents une personne avisée tarderait-elle à s'apercevoir de la qualité de celui avec qui elle est en relation? Se faire tromper une fois, deux fois, passe, mais à la longue le jeu hypocrite est infailliblement découvert. Alors naît une attitude de méfiance, source de mécontentements et de discordes, quand ce n'est pas de représailles. Sans la confiance mutuelle, faite de justice et de charité, les relations internationales resteront une chimère ou elles devront être assurées par la force.

La diplomatie est plutôt le fruit du savoir et de la noblesse. Elle se définit: la science et l'art de la représentation des États et des négociations. Elle implique, en tant que science, la connaissance des principes qui régissent les relations d'ordre étatique et les intérêts des pays. En tant qu'art, c'est le doigté, l'habileté à gérer les affaires internationales. En d'autres termes, la diplomatie c'est « la science dont il faut apprendre les règles et l'art dont il faut surprendre les secrets » (R. GENET, *Traité de diplomatie et de droit diplomatique*, vol. I, p. 2).

Cette discipline s'impose. Car pour agir dans l'ordre international, le plus haut des ordres humains, là où l'on rencontre les problèmes les plus délicats et les plus complexes, il va de soi d'avoir un corps de fonctionnaires spécialisés, des agents diplomatiques. Chaque pays enverra ses représentants dans les autres pays et réciproquement. Le droit d'envoyer ainsi un agent s'appelle le *droit de légation active*, le droit de recevoir ceux des autres, le *droit de légation passive*.

Autrefois les rois en personne se chargeaient de ce rôle. Ils se rendaient eux-mêmes auprès des cours étrangères et négociaient directement les alliances, traités, conventions ou privilèges. Le mode actuel qui consiste à installer des missions permanentes est d'origine relativement récente. À l'exception de certaines républiques italiennes, il ne remonte pas plus loin que le traité de Westphalie, en 1648.

Cependant, bien avant cette date, l'Église avait pris l'habitude de se faire représenter. C'est sur elle que les pays se sont modelés quand ils établirent des missions diplomatiques. Aujourd'hui, si les envoyés religieux jouissent du droit de préséance, il faut reconnaître que ce privilège découle non seulement du prestige moral du Saint-Siège, mais remonte également à une coutume fort ancienne, antérieure même à la naissance de tous les États modernes.

Le diplomate accompli revêtira toutes les qualités physiques, morales et intellectuelles. À un degré supérieur, il recherchera l'amour de la justice et de l'humanité; il possédera la sagesse et l'expérience; il lui faudra de la probité, de la droiture et de la franchise, une grande facilité d'élocution, du doigté et de la bonne humeur. Enfin bien écrire est une qualité essentielle à l'ambassadeur.

\* \* \*

Dans la capitale des pays souverains se trouvent les différentes ambassades et légations. L'ensemble des diplomates accrédités auprès du chef d'État ou du gouvernement forme ce qu'on appelle le *corps diplomatique*.

Le Congrès de Vienne de 1815 et le Protocole d'Aix-la-Chapelle de 1818 établirent des règlements sur la classification, la préséance et les

droits des agents diplomatiques. C'est la loi qui les régit actuellement. On en distingue quatre classes :

- 1° celle des légats, nonces et ambassadeurs,
- 2° celle des internonces, ministres plénipotentiaires et envoyés extraordinaires,
- 3° celle des ministres résidents,
- 4° celle des chargés d'affaires accrédités d'une façon permanente et non par intérim.

Entre eux, les agents prennent rang par ordre de classes, et dans la même classe, selon l'ancienneté d'agrément.

Les légats, nonces et internonces sont les représentants du pape auprès des gouvernements séculiers. Leurs prérogatives sont déterminées par les articles 266 et 267 du Code de Droit canonique. Ils exercent une mission religieuse auprès du clergé et une mission diplomatique auprès des gouvernements.

La plus haute représentation du pape est celle du légat *a latere*. C'est un cardinal chargé d'une mission extraordinaire et transitoire, agissant à titre de mandataire exceptionnel, d'*alter ego*, représentant la personne même du pape. Il a préséance sur tous les autres dignitaires et figure ordinairement dans les cérémonies solennelles, les congrès eucharistiques, le couronnement d'un roi, etc.

Il n'existe entre le nonce et l'internonce qu'une différence de rang d'honneur. La nonciature correspond à l'ambassade (première classe) et l'internonciature à la légation (deuxième classe). Tous deux sont des agents accrédités auprès du gouvernement de l'État pour négocier avec lui les affaires politico-religieuses.

Toutefois le nonce jouit d'un privilège d'honneur qui lui est exclusif : il est *de droit* le doyen du corps diplomatique, sans aucun rapport avec son rang d'ancienneté. À ce titre, il préside de plein droit l'assemblée du corps diplomatique et prend officiellement la parole au nom de tous dans les solennités qui comportent une démarche collective. Fondé sur une coutume fort ancienne et consacré d'une façon positive par le Congrès de Vienne, cet honneur constitue en même temps la reconnaissance

des hautes valeurs spirituelles de l'Église catholique et sa préexcellence sur les valeurs temporelles.

A la différence du nonce, l'internonce ne bénéficie pas dans sa classe d'un pareil privilège de préséance. Faute de texte clair, il figurera à son rang normal d'ancienneté. Ce point est toutefois discuté.

Il convient de mentionner ici la délégation apostolique. Elle représente le Saint-Siège d'une façon permanente auprès du clergé et des fidèles d'une contrée, mais pour l'exercice de tâches religieuses et non politiques. En principe, les délégués apostoliques ne sont pas revêtus d'un caractère diplomatique. En raison de circonstances particulières, il peut arriver qu'ils soient considérés comme des agents de liaison avec qui les gouvernements traiteront, à l'occasion, de choses politico-religieuses. C'est le cas du Canada, de la Grande-Bretagne et des États-Unis. Ils jouissent par courtoisie de certains privilèges accordés aux diplomates. Leurs démarches s'accomplissent à titre *officieux*.

Les puissances civiles ont comme représentants de première classe, les ambassadeurs. Ceux-ci constituent le degré éminent de la représentation diplomatique. Pour cette raison, ils ont toujours droit de préséance sur les trois autres classes et le fait de créer des ambassades est réservé, en principe, aux grandes Puissances.

Les ministres plénipotentiaires et envoyés extraordinaires, agents de deuxième classe, sont aussi accrédités auprès du souverain et représentent l'État. La qualification de « plénipotentiaire » ajoutée au titre de ministre ainsi que celle d'« extraordinaire » que portent les envoyés n'ont aujourd'hui qu'une valeur purement honorifique. Elle n'influe ni sur l'étendue des pouvoirs, ni sur la représentation.

Les ministres résidents sont accrédités, eux aussi, auprès du chef de la nation et forment la troisième classe d'agents diplomatiques. L'agrément de ministres résidents a lieu surtout lorsque les circonstances ne demandent que l'établissement d'une mission de moindre importance.

Quant aux agents de quatrième classe, les chargés d'affaires, ils diffèrent des autres diplomates par ce fait qu'ils sont accrédités non pas par le souverain, mais par le ministre des Affaires étrangères. Il s'agit ici de ceux qui à titre permanent exercent cette fonction. À cet égard, ils se

distinguent de ceux qui remplissent cette même fonction par intérim, en l'absence du ministre ou de l'ambassadeur.

Par extension, d'autres personnes jouissent des immunités diplomatiques. Ce sont les membres de la famille du chef de mission, ainsi que les personnes qui composent sa suite, comme les conseillers, secrétaires, attachés et même les domestiques.

Dans ces diverses catégories, on ne compte pas les consuls. Ils ne sont pas à proprement parler dans la diplomatie. Ce sont des agents que les États entretiennent à l'étranger dans le but d'assurer leurs intérêts commerciaux et de protéger leurs nationaux. Ils ne s'occupent pas des intérêts politiques de leur pays. Aussi les missions consulaires sont généralement établies dans toutes les villes commerciales importantes d'un pays tandis que les agents diplomatiques ne s'établissent que dans la capitale de l'État. Ils ne jouissent pas des privilèges et immunités diplomatiques, mais ils sont exempts dans l'exercice de leur fonction de la juridiction locale.

\* \* \*

Le droit de légation n'appartient qu'aux seuls États souverains et indépendants. Les colonies, les provinces d'un État fédéral ne peuvent se prévaloir de cet attribut. Dans la confédération d'États, les membres, ne perdant pas leur souveraineté, peuvent toujours se prévaloir de leur droit.

Au Canada, État fédéral, le droit de légation est exercé d'une manière exclusive par le gouvernement central. Ce privilège n'existe que depuis quelques années, c'est-à-dire depuis que les Dominions forment des unités distinctes, autonomes, égales, maîtresses de leur destinée pour la conduite de leurs affaires extérieures.

A ce sujet, il est intéressant de rappeler les étapes par où le Canada a passé, de comprendre les modalités propres qui distinguent sa diplomatie.

Au centre de la diplomatie canadienne, le ministère des Affaires extérieures apparaît comme un phare chargé de diriger et d'éclairer toute la politique extérieure du pays.

Au chapitre XIII des Statuts de 1909, une loi provisoire créait un ministère des Affaires extérieures confié alors au secrétaire d'État. Réorganisé en 1912 ( S.R.C., 1927, ch. 65 ), il fut, cette fois, confié au pre-

mier ministre. C'est à ce titre que le très honorable W. L. Mackenzie King est aujourd'hui secrétaire d'État aux Affaires extérieures.

La qualification d'« extérieures » plutôt que celle d'« étrangères » indique une situation bien particulière au Canada. Ce mot, surtout en 1909 et en 1912, correspondait à l'état de nos relations qui s'effectuaient exclusivement avec la Grande-Bretagne ou par son entremise quand il s'agissait des Puissances étrangères. Dans sa position actuelle, le terme peut encore lui convenir, car le Canada apparaît distinct à l'intérieur du groupe impérial, non pas étranger. L'expression est assez large pour embrasser à la fois nos relations avec les pays britanniques et ceux en dehors de l'Empire ou du Commonwealth.

Le ministère dirige toute la politique extérieure, soit avec les nations-sœurs du Commonwealth, soit avec les pays étrangers, directement ou par l'intermédiaire de ses hauts-commissariats, de ses ambassades et de ses légations. Les consulats lui sont aussi rattachés et s'occupent des affaires commerciales et de la protection des nationaux. C'est encore avec lui que négocient les envoyés diplomatiques accrédités à Ottawa pour le compte des intérêts de leurs pays respectifs.

Les hauts-commissaires sont des agents de communications aptes à interpréter une situation politique et ayant accès auprès des gouvernements à l'intérieur du Commonwealth britannique.

Pour la première fois, en 1880, le Canada envoyait à Londres un fonctionnaire chargé des intérêts commerciaux. Ce personnage n'avait alors aucun caractère représentatif, ni aucun droit de préséance dans les cérémonies de l'État.

Les relations d'ordre politique s'effectuaient par les gouverneurs généraux, représentants de sa Majesté et mandataires du gouvernement du Royaume-Uni à qui ils devaient rendre compte de leur administration et servir d'intermédiaire entre la colonie ou le Dominion et la métropole.

Or, comme en fait foi le rapport Balfour, ce rôle fut modifié en 1926. Le gouverneur général occuperait désormais pour tout ce qui touche à sa conduite la même situation constitutionnelle à l'égard des ministres des Dominions que le roi à l'égard des ministres de la couronne, à Londres. Il cessait de ce fait d'agir pour le compte du Parlement de Westminster et sa seule fonction se limitait à la représentation du roi. Il de-

venait un véritable vice-roi sans le titre. Ses instructions, il les recevait des ministres de la couronne intéressée. Sa nomination devait aussi se faire par la même voie. La procédure de la nomination fut adoptée plus explicitement à la conférence impériale de 1930.

Ces progrès d'ordre constitutionnel ne furent pas sans importance. Depuis que le gouverneur général avait cessé d'être l'agent du gouvernement de sa Majesté, l'on se trouvait sans intermédiaire permanent avec la Grande-Bretagne et les autres membres du Commonwealth. Et cependant la coopération mutuelle en matière de politique étrangère avait été énoncée comme un principe. Or, comment en arriver là sans la création d'agents de liaison? Devions-nous recourir à des diplomates réguliers? Il semblait illogique que le roi pût s'accréditer son propre sujet. En droit international deux actes sont requis pour être un agent diplomatique régulier: être envoyé et être reçu. L'envoyé va vers quelqu'un qui le reçoit: impossible d'envoyer quelqu'un auprès de soi-même. C'était bien là le cas de sa Majesté à l'égard de ses divers Dominions et du Royaume-Uni.

Pour des considérations d'ordre technique et constitutionnel, il fut décidé que le roi serait représenté, non par des véritables diplomates, mais par des quasi-diplomates. L'on pensa au haut-commissaire canadien, qui était accrédité à Londres depuis longtemps, dont on rehaussa la préséance et à qui on accorda tous les privilèges diplomatiques avec mission de servir d'intermédiaire dans les questions politiques.

Dès 1923, le très honorable W. L. Mackenzie King avait soulevé à la conférence impériale la question de préséance des hauts-commissaires. Après un échange de notes, on en était venu à la décision d'accorder un rang d'honneur au haut-commissaire canadien. Ce n'est cependant qu'en 1930, pour faire suite aux progrès réalisés à la conférence impériale de 1926, qu'on s'entendit pour élever cette fonction au degré actuel.

Le rang d'honneur suivant leur est accordé: ils viennent immédiatement après les secrétaires d'État, avant les ministres du cabinet, excepté ceux qui ont un rang supérieur aux secrétaires d'État. Cette distinction vaut pour la Grande-Bretagne, mais les Dominions s'étaient engagés à leur accorder un rang équivalent sur leur territoire. En définitive, ce sont de véritables diplomates, sans le nom et sans la forme.

Le Canada compte actuellement des hauts-commissariats dans le Royaume-Uni, l'Irlande, l'Australie, la Nouvelle-Zélande, l'Union Sud-Africaine et à Terre-Neuve, et il reçoit de ces pays du Commonwealth les agents qu'ils nous envoient.

D'après les témoignages du premier ministre canadien, le très honorable W. L. Mackenzie King, ce système de communications s'est avéré pratique et suffisant. En plus, il y aura toujours les contacts directs entre premiers ministres, qui peuvent être fructueux pour régler les questions d'intérêt général. Mais il ne semble pas qu'avec cette organisation, il y ait nécessité de recourir à un cabinet impérial.

\* \* \*

Avec les pays étrangers, les relations du Canada s'effectuent par des diplomates réguliers.

Étudier l'histoire de la conquête de notre droit de légation active et passive, c'est revoir toute l'évolution politique de notre pays.

Nous rappellerons les dates les plus importantes dont chacune indique un pas dans la voie du progrès: droit de négocier des ententes commerciales, puis des traités politiques, ensuite la faculté de les signer, et enfin le droit plénier de légation.

Antérieurement à la Confédération, la négociation et la signature des traités étaient entièrement du domaine de la Grande-Bretagne. Sir John A. Macdonald, en 1871, avait pu obtenir la faveur d'assister aux conférences qui précédèrent la signature d'un accord commercial avec les États-Unis. Il n'était en quelque sorte qu'un observateur à côté de l'ambassadeur anglais.

En 1907, à l'occasion d'un traité de commerce entre la France et le Canada, le représentant canadien put négocier seul sans l'assistance de personne. Mais toutes les procédures finies, le diplomate anglais signa le document au nom de Sa Majesté britannique. Aucun traité alors ne pouvait être signé par un agent des colonies ou des Dominions. Cette attitude fut observée jusqu'au traité de Versailles.

En 1919, le Canada, par son premier ministre Sir Robert Borden, insista pour prendre part à la conférence de la paix et obtint, non sans quelques difficultés, de signer en retrait de la Grande-Bretagne le pacte de

Versailles, ce qui lui permit l'entrée dans la Société des Nations comme membre originaire. Par ce fait il obtenait également le droit d'envoyer à Genève un fonctionnaire à caractère « pseudo-diplomatique » qui s'occuperait des intérêts canadiens. Un bureau permanent y fut établi en 1925.

On travailla aussi à obtenir un ministre canadien à Washington. En 1920, on en vint à un accord avec Londres selon lequel le représentant canadien devait être membre de l'ambassade anglaise et, en cas d'absence de l'ambassadeur, le remplacer, en assumant la charge des intérêts impériaux aussi bien que canadiens. C'était ni plus ni moins que le droit de légation, mais remarquons qu'il n'était pas distinct de celui du gouvernement anglais.

Les libéraux d'alors se sont opposés à cette procédure et l'accord n'eut pas d'effet.

Le très honorable W. L. Mackenzie King, en 1926, lors de la nomination du ministre canadien à Washington, avait fait remarquer à Sir Austin Chamberlain que pour lui la disposition de 1920 était abandonnée. Il voulait un agent avec des pouvoirs complets sans subordination à la mission britannique. Le tout marcha tel que prévu. Un précédent avait marqué en 1923 une telle audace. En effet, le premier ministre avait obtenu que l'honorable E. Lapointe signât seul et avec pleins pouvoirs un traité avec les États-Unis concernant la protection des pêcheries du flétan.

Le rapport Balfour adopté en 1926 à la conférence impériale est fort discret sur le point de la représentation diplomatique. Un texte d'une portée générale ne fait aucun doute sur le droit: les Dominions étaient libres de toute subordination entre eux et avec la Grande-Bretagne, soit pour les affaires domestiques, soit pour les affaires extérieures. A la vérité, c'était la reconnaissance complète du droit de négocier, de signer et de ratifier tous les traités avec n'importe quelle puissance, de se faire représenter par des agents diplomatiques indépendants des représentants anglais, ainsi que de recevoir les agents des autres pays.

En attendant que nous fussions organisés et là où les Dominions n'avaient pas leur propre envoyé, on s'est accordé à penser qu'il était très désirable de continuer à se servir de voies diplomatiques existantes,

pour toute question d'intérêt général et de politique, entre les gouvernements des Dominions et les gouvernements étrangers.

La règle, en ce qui concerne nos relations avec les pays étrangers était donc la suivante: là où est établie une légation canadienne, les relations étaient directes, là où il n'y en avait pas, libre faculté de se servir des services diplomatiques britanniques.

Il ne restait plus qu'à faire passer dans les faits les droits acquis. Lentement d'abord: en 1927, Washington; en 1928, Paris et Tokio, en 1937, la Belgique; puis pendant la guerre, en raison des relations toujours croissantes, les missions se sont multipliées, une dizaine d'ambassades et près d'une vingtaine de légations furent ouvertes.

De même à Ottawa, par réciprocité, nous avons vu surgir plusieurs missions diplomatiques étrangères. La capitale du Canada est devenu à la faveur de la guerre un centre diplomatique important. Le Canada, pays souverain! Tous ces progrès rapides contribueront à faire sentir à un peuple jeune la part de responsabilités internationales qui lui sont imposées et à lui faire prendre conscience qu'il doit désormais conduire en maître ses propres destinées.

Le ministère des Affaires extérieures s'occupe aussi des agents consulaires. Dans tous les pays ceux-ci se rattachent étroitement à la diplomatie.

Pour des raisons d'ordre technique, le Canada n'avait pas avant la guerre ses propres consulats. Cependant, depuis très longtemps, il recevait ceux des autres pays, la politique et la diplomatie n'entrant pas dans leur fonction.

Depuis quelques années, le Canada recevant des diplomates, il est arrivé d'offrir à certains consuls des honneurs tout particuliers. Les consuls généraux jouissent à Ottawa, à titre provisoire, ordinairement en attendant l'établissement d'une mission diplomatique permanente, de certains privilèges qui ne sont accordés régulièrement qu'aux véritables diplomates. On dit qu'ils sont dans la diplomatie, non pas à titre officiel, mais à titre officieux et peuvent à l'occasion traiter d'affaires politiques avec le gouvernement canadien.

Le Canada a retardé jusqu'à ces dernières années la création de ses services consulaires. Par suite d'une entente, il avait continué à se servir

de ceux de la Grande-Bretagne qui agissaient aussi pour le compte des intérêts nationaux canadiens.

Actuellement, un consultat général est ouvert à New-York ainsi que deux autres consulats respectivement au Groenland et à Saint-Pierre-et-Miquelon. On se sert encore largement des consulats britanniques, mais l'organisation est lancée et elle ira de l'avant.

\* \* \*

Vraisemblablement, après la guerre, le Canada jouera un rôle important. Par sa position géographique, il est à la croisée des problèmes qui viennent des principales puissances du monde. Ayant accepté avec audace toutes les responsabilités internationales dont il était capable, il sera invité d'emblée à faire partie de l'organisation nouvelle entre les nations.

Pour être à la hauteur de leur tâche, il faudra que nos futurs diplomates connaissent exactement quelles relations nous aurons à établir avec l'Europe, l'Amérique et l'Asie; il leur faudra savoir quelle attitude prendre dans le sénat des nations qui devra siéger à Genève ou ailleurs, après le carnage.

Qui donc de nos jours ne reconnaît pas qu'il faut un enseignement très poussé dans le domaine de la diplomatie? Dès lors s'employer à préparer des jeunes pour cette carrière qui s'ouvre devant eux n'est pas une tâche superflue. Que la jeunesse canadienne et plus particulièrement la jeunesse catholique réfléchisse sur les graves devoirs qu'il y a pour elle d'avoir la part qui lui revient dans l'administration de la politique internationale. C'est ce à quoi visent les Écoles des Sciences diplomatiques, celle de l'Université d'Ottawa en particulier.

Désiré BERGERON, o. m. i.

---

# Retracing the Route of Michaux's Hudson's Bay Journey of 1792

---

One of the largest areas of unexplored territory in the entire world is that between Hudson's Bay and Labrador, yet this area is no farther from New York than is Chicago. Even today this region, the ancient Ungava, as large as Alaska and more than twice the size of Texas, is still a *terra incognita* except for the narrow strip along the northern bank of the St. Lawrence. Hendrik Hudson and many of the early navigators reached its coasts or sailed much of the way around this large peninsula seeking the Northwest Passage but none of them ever penetrated its interior. Anyone who has studied maps of that part of Canada north of New England is familiar with the outline of the region which appears on the map in the shape of a large, grotesquely formed, animal-like head. Many people have visited the still imperfectly known coasts of this region but no one knows what exists in very large areas inside the great mysterious « head ».

The first naturalist to venture into this vast land was André Michaux<sup>1</sup>, indefatigable pioneer botanist and traveller. One hundred and fifty-two years ago, he journeyed from Lake St. John to Lake Mistassini. His manuscript, a record of this daring exploration, is to be found in

<sup>1</sup> André Michaux, botanist and explorer, was born at Versailles, France, in 1746. After explorations in Asia Minor, he was commissioned by the French Government, in 1785, to make a study of forest trees of North America in order to ascertain the advisability of their introduction into France. After first exploring in the vicinity of New York, he moved south, traveling extensively in the Southern Appalachians and visiting Spanish Florida and the Bahamas. In 1792, he botanized in Canada and, during that year, made his famous journey to Lake Mistassini. The route of that journey has for many years been a matter of doubt. An attempt to establish Michaux's exact route was the purpose of Father Dutilly's journey last summer, of which the following is an account. After Michaux returned from Canada, he interested the American Philosophical

the library of the American Philosophical Society. The exact route taken by Michaux on his celebrated journey has been difficult to determine because his notes give little in the way of names of places that can be identified today. We hoped that by traversing the same route as far as could be known a clearer idea of Michaux's route would result. That was the reason for our journey during the summer of 1943 and for this account of it.

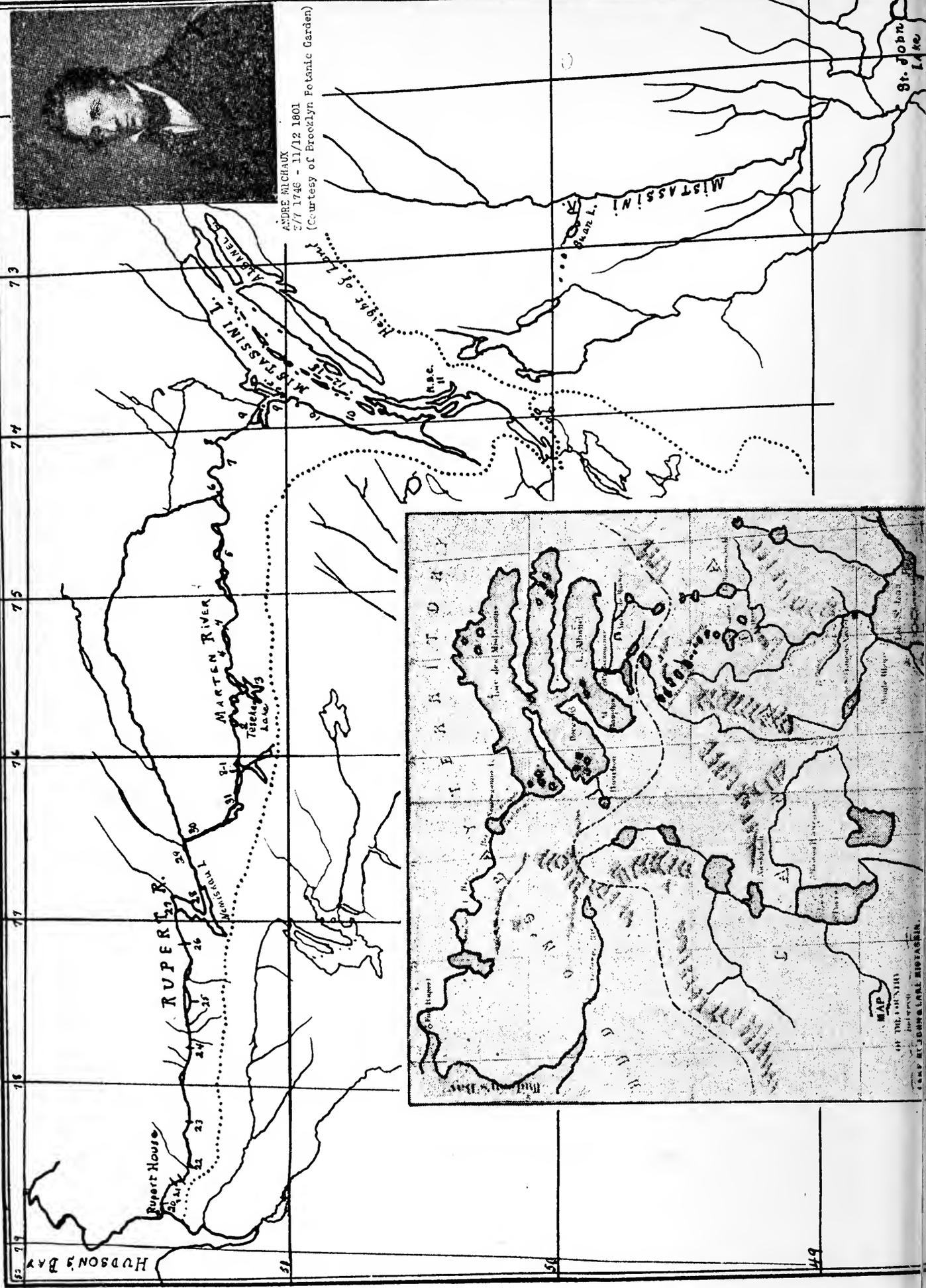
Before describing our journey up to Rupert River from James Bay, which borders this great region on the west, to Lake Mistassini, the voyages of our predecessors should be recalled. The earliest name mentioned in the history of the fur trade of James Bay is that of the Frenchman, Médart Chouart des Groseillers. With his brother-in-law, Pierre Radisson, he was engaged in fur trade with the Indians in the vicinity of Lake Winnipeg when he learned that many Indian tribes came to James Bay every summer with large quantities of furs. Journeying to James Bay, he immediately realized the great commercial advantage of this trade for his country and subsequently tried to interest the merchants of Québec and later those of France to send out a trading ship. Unsuccessful in these attempts, he went to England and met Prince Rupert who received him favorably and equipped him with a ship, the *Nonesuch*. Chouart set sail in 1668 and dropped anchor in the estuary of a river called Nemiskau by the Indians but which the new arrivals called Rupert River in honor of their patron. Since it was too late in the season to return, they passed the winter there and during that first year erected a small stone fort, Fort Charles. On Chouart's return to England in 1669, the *Hudson's Bay Company* was organized and on May 2<sup>nd</sup> of the following year received letters patent from Charles II. In the same year, Chouart organized another expedition to Fort Charles where part of his crew settled. This event was commemorated by the

Society in sponsoring an expedition into the West, his funds from France having been cut off by the French Revolution. His explorations west of the Appalachian Mountains consumed three years after which he returned to France. Failing to interest the French Government in further American explorations, he accepted a commission as naturalist on a French expedition to Australia. Leaving the expedition to explore Madagascar, he there contracted tropical fever and died in 1802.

Michaux, in his extensive explorations in North America, collected hundreds of native American plants, many species of which were first named by him while many others were given his name in his honor. Of the pioneer botanists of America, Michaux is one of the most eminent.



ANDRE MICHAUX  
 2/7 1746 - 11/12 1801  
 (Courtesy of Brooklyn Botanic Garden)



Map showing route of our journey along the Rupert River. Numbers represent the days of the month which the indicated points were reached.  
 It is evident that the Mistassini River and Lake Mistassini are two unconnected and entirely distinct bodies of water. In inset is map of Laure (compiled by the Abbé O. Brunet) which enormously exaggerates the dimensions for the lake and also shows Lake Mistassini to be oriented incorrectly.

erection of a cairn in 1935 on the site of Fort Charles, a trading post known today as Rupert's House.

In 1672, when word reached the French at Québec that the English were at James Bay trading with the Indians, they decided to send Father Charles Albanel there to interview Des Groseilliers. He made the trip to Lake St. John the same autumn and the following spring he ascended the Ashonapmouchouane River, came to Lake Mistassini and descended the Rupert River to James Bay, returning the same year to Lake St. John.

In 1679, Louis Jolliet, accompanied by Father Silvy, S.J., and eight pioneers, made the voyage from Lake St. John to James Bay by way of Lake Mistassini and the Rupert River with the object of drawing the Indians away from their trade with the English. On this journey, Jolliet discovered the Mistassini River.

In 1686, de Troyes and 82 Frenchman, among them Iberville, Sainte-Hélène, Maricourt and Father Silvy, left Montréal, went up the river and captured Fort Rupert as well as Fort Monsipi at the foot of James Bay.

Fort Rupert was retaken by the English in 1693 who in turn surrendered it to d'Iberville the following year only to retake it again in 1695.

By the treaty of Utrecht in 1713, France gave up all claim to this territory. In 1792, André Michaux ascended the Saguenay River and the Mistassini River as far as the great Lake Mistassini. After a day's journey on the Rupert River, he decided to return the way he had come because the season was already far advanced.

## I. — OUR TRIP.

In June 1943, I had set out to look for a companion to make an exploration of Rupert River and of the great Lake Mistassini. While attending the Congress of Agronomists of Québec at Oka, I met, by chance, the Abbé Lepage, director of studies at the Secondary School of Agriculture of Rimouski. Since Abbé Lepage is well known in the botanical circles of Québec for his achievements as an alpinist in Gaspé and in the Albert, Shickshocks and La Table Mountains, I realized imme-

diately that here was the ideal companion for my journey. Perhaps the most momentous thing about a trip of this kind is making a decision. In less than an hour, I had the answer of this botanist-explorer and my quest was ended.

Father Lepage agreed to meet me at Ottawa, where we started our trip on the 12<sup>th</sup> of July. The first part of the journey was by rail as far as Moosonee at the lower end of Hudson's Bay where we were to await the *Jacqueline*. At Rupert's House, the next stop on our journey, the proposed date of our arrival was known, and Mr. Watts, the agent of the Hudson's Bay Company, had kindly agreed to send his little boat, the *Jacqueline*, to Moosonee for us. But at James Bay, as in all the North, it is almost impossible to follow exactly a schedule fixed in advance. It is necessary to reckon with the temperature, which is highly variable, and with the Indians, who are rarely in a hurry. It is better to add to each point of the program a « perhaps » with the mental disposition, to be ready to wait five, ten, or fifteen days in the same place. The *Jacqueline* finally arrived one week later and, on the 19<sup>th</sup> of July, we embarked and made the pleasant 120 mile trip to Rupert's House. The day was sunny and the bay calm. From time to time the pilot made soundings and we were surprised to note that there were only five to eight feet of water although we were thirty miles out. We passed in sight of Stratton Island and saw at a distance the large Charlton Island. After twelve hours' navigation we arrived at Rupert's House, situated about a mile up the Rupert River from the Bay. A hundred Indians were on the bank, the flag of the Hudson's Bay Company floated in the wind, and we were received very hospitably by the agent, Mr. J. S. Watts, who took us to his home. His French-Canadian wife, a traveler and author, did everything possible to render our stay pleasant. During the summer season two hundred or so Indians camp about this Hudson post.

Next day we secured the services of two Indian guides and a good canoe and were ready the following day to begin retracing the route taken by Michaux, except that we had decided to make the journey in the reverse direction and to begin at the goal which Michaux never attained. Several reasons prompted this decision: for example, it is

far less dangerous to ascend than to descend a rapid. Furthermore, in ascending the river, although the current was against us, we could for most of the time take advantage of the prevailing northwest wind to use sail. Sailing down stream is not possible because in the summer an easterly wind is very rare. The likes and dislikes of the Indian guides also have to be taken into consideration, since it is much easier to secure guides for a trip when they know the return journey can be made in less than half the time required for the outgoing journey. Michaux experienced this same difficulty still encountered today in persuading an Indian to go on such a trip. Finally, supplies for such an expedition are much less costly at Rupert's House than at Lake Mistassini Post.

We chose a twenty-foot canoe without a keel and carried as light a load of supplies as possible, intending to live largely on such small game as we could shoot. Several travelers have lost their lives trying to thread the rapids in canoes either too short (sixteen to eighteen feet in length instead of twenty) or too heavily loaded. A few years ago two Americans were drowned attempting the ascent of the first rapid on the Rupert River in a canoe that was too small.

On the 21<sup>st</sup> of July, we embarked, leaving about 4 o'clock in the afternoon in order to take advantage of the rising tide. Jimmie, a Cree Indian, the older of our guides and apparently the more experienced, sat in the prow of the canoe; Anderson Jolly, also a Cree, was in the stern. The latter was a husky fellow of about forty years who spoke English fairly well and who served as our interpreter. We ascended the tranquil waters of the river to a mile above House Rapid Post. Up to this Post, the river is about a mile wide. Here it was necessary to make the first portage of a series of more than sixty. We camped about five miles farther on. That evening, our Indians put up our tent, prepared the fire and then put up their own tent. While I prepared supper, my companion put in order the specimens collected during the day. This was to be the routine each evening of the journey.

The next day we continued to navigate in calm waters for a distance of about six miles. Here the river is still wide and flows between terraces of marine clay of from forty to fifty feet in height, well-wooded with black spruce, balsam fir, poplar, alder and birch. From time to

time our guides approached the bank to observe beaver-huts. We saw poplars twelve inches in diameter cut down by the beavers. According to Mr. Watts, the conservation of the beaver is carefully managed. The number of traps is always proportional to the number of huts. Twenty or so wardens, chosen from among the Indians themselves, are responsible for enforcing this regulation. The Indians perform their duties well and always take great pride in wearing any kind of badge of authority on their jacket or headdress. Beaver furs often bring an Indian fifteen or twenty-five hundred dollars annually.

We lunched near the rapid of Côte-à-la-Boucane (Smoky Hill). The portage here is a mile long with a small lake about midway. In the wet bog which surrounds the little lake, we gathered creeping juniper (*Juniperus horizontalis*) whose ordinary habitat is the dry rocks in the maritime regions. Two miles farther on there was a new portage of a mile, necessary in order to avoid the Plum-Pudding Rapid. We camped there for the night. Jimmie made « bannock », a sort of pancake which takes the place of bread: a long cylinder of dough is rolled around a green branch which is stuck in the ground near the fire. It is only necessary to turn the branch from time to time to assure perfect baking. We found the procedure amusing, not realising that we would be obliged to do the same thing many times later.

On July 23, we came back to the river by a narrow arm along which we saw the recent track of a moose. Afterwards I shot a muskrat for our dinner. The west wind was blowing steadily so Jimmie cut a pole and the tent was raised to serve as a sail. We made about 18 miles during the day and camped near the Fall of Chigaskatagan. A threatening storm prevented our reaching the next portage that same day. We shot a few hares in the evening for our next day's supply and went to sleep with the roar of the waterfall in our ears.

On July 24, after a portage of more than a mile through jack pine, a favorable breeze enabled us to sail all morning. We lunched near a little waterfall tumbling over great rocks of gneiss. A little farther on we reached the Four Portages where the falls are truly majestic. It has been estimated that the harnessing of these great falls could furnish 793,000 horse power. There is a total drop in level of 173 feet in the Four Por-

tages, so that naturally the portages are difficult. Anderson as usual, put the twenty-foot canoe on his head and carried it unassisted, at a slow trot along the little path which was sometimes obstructed, sometimes steep, always arduous. The rest of us followed with our heavy pack-sacks. At times it takes more than two hours to travel a portage, as was the case with this one, since our guides were obliged to come back in order to get the remaining baggage. We had just finished one of the hardest days of the whole trip, since it was necessary to make five portages.

The following day we again passed clay terraces that were sometimes forty to fifty feet high where the vegetation remained unchanged except that the balsam fir became rarer and rarer. For lunch we had a jack fish caught by Anderson. In the afternoon, we traversed White Beaver Portage and finished the day by crossing Oat Meal Portage. We pitched our camp for the night near a fine sixty-foot waterfall. On awakening, we found the sky completely overcast by heavy clouds while we ourselves were even more completely obscured by denser clouds — clouds of mosquitoes, the veritable devils of the North. The afternoon was monotonous on the very calm river. Our guides were not much inclined to paddle, for they had eaten too much here not only the evening before but this morning and at noon as well.

The next day we crossed Lake Nemiskau, ten miles in length, and reached the Hudson's Bay Company Post, Nemiskau Post, the only settlement in three-hundred miles along the Rupert River. The Company's flag was hoisted to welcome us in the hospitable fashion of the North, and the Indians and Mr. Jeffreys, the Company's Agent, were at the dock to greet us. The summer population of Nemiskau is made up of about 120 Indians. All seemed in good health and were living in tents which were fairly tidy. None of them was shabbily dressed and scarcely any of the tents were patched. Some of the Indians wore a black scarf over one shoulder, baldric-fashion. We were told that this is their way of expressing mourning, which they observe for a year. Our two guides now prepared to return to Rupert's House while we looked for two others who knew the route of the next stage of the trip. We found two Cree guides, old Sam Cheezo and Allen Jolly who consented to take

us to Mistassini for a consideration of \$75.00 apiece. Here a fifth member was added to our party since Sam wanted to bring his grandson George, to give him professional training. On this journey, George was to learn how to live on flour, lard and game, in order to travel as light as possible, the first essential of a successful journey in these regions. where every ounce transported over long portages must be carried on one's back. Flour and lard, excellent concentrated foods, supplemented by game and fish as a diet enable anyone to endure the hardest work, e. g. George, only 13 years old, proved later that he could carry on his back a hundred pound load over a portage of a mile. Like an experienced Indian, every evening he set his snares in the runs of the rabbits: every morning he had caught plenty of these animals.

On July 29, we left about 2 o'clock after having shaken hands with all the population, male and female, grouped around the little quay. Because the weather was stormy, we were able to make only four or five miles before nightfall.

Next day, after the storm had passed, we resumed our paddling, and as we cruised along often we marvelled at the immense deposits of peat-moss everywhere in the vicinity of Lake Nemiskau. Even before entering the lake we had passed Peat Island, appropriately so-named, for although it is four miles long and about half a mile wide, it is entirely covered with moss to a depth of three feet. When the time is ripe for the exploitation of peat-moss, this region should come into prominence to replace the imported German and Norwegian products. Toward the end of the afternoon we entered the Marten River, a branch of the Rupert River about twenty-four miles from Nemiskau. This river runs southwest-northeast, traverses a series of ridges or low hills. This is also the probable direction of the continental glacier of the last Ice Age. Each chain of hills brought us rapids which we had to ascend by poling. On these occasions our usually taciturn Indians talked volubly to encourage each other or to coordinate their efforts in the difficult task. Sometimes, when the current was more rapid, we had to disembark to lighten the canoe or even carry with us our packsacks as we trudged along. If the current became very violent, old Sam would walk with us carrying a couple of hundred pound of baggage while George and Allen ascended

the rapids by poling. When the shore-line permitted, we often assisted by pulling the canoe by means of a rope attached to the prow. Frequently, the rapid was impassable and then it became necessary to make another of our numerous portages.

During the whole of the next day we ascended rapids and made portages. The river zigzagged between chains of hills which succeeded each other without interruption. Almost everywhere, miles upon miles of forest had been destroyed by fire or insects. Low, the famous Canadian geologist, found similar fire destruction here in 1885. It even seemed to us as if the destruction caused by the great fire of 1865 is still in evidence. This earlier fire ravaged a great extent of forest from the Bersimis River as far as the St. Maurice River.

During the first week of August we ascended several rapids. On the portages the Indians stopped now and then to eat « Wachistimine » or blue-berries. On August 6, the wind blew strong and cold. Our guides were not very familiar with this part of the river. Hence, there were frequent consultations of their own crudely drawn map of this complicated region. At three o'clock in the afternoon, we were forced to return to the places where we had been at nine o'clock in the morning. We again consulted the Indian's map and the compass, as well as possible to try to determine our location. Finally a mountain about eight miles distant loomed up. Recognition of what it was flashed upon Sam and Allen who knew the mountain very well, and the region around it, i. e. the surroundings of Lake Miskitteneau which is not far from Lake Mistassini. Without any hesitation they went straight to a short portage where we camped for the night. After supper, Abbé Lepage filled his packsack as usual with lichens and moss to serve as a pillow while I went to the cape at the right of our encampment and found bound to a tree some six or seven feet from the ground a package wrapped in birchbark and tied with two leather thongs. We found in it a bear's jawbone. Old Sam silently and curiously watched what we did. Knowing by experience the reticence of the Indians in such matters, we refrained from asking an explanation for this curious bundle. It was only later that we found a published note by Low that solved the riddle. « The Indians, he writes, have much respect for the flesh and bones of the bear. They

clean out the cranium, which they wrap up in a piece of birchbark, and then put it in a tree on the side of the rising sun. This is a luck token for them. » This explained to us the somewhat strained attitude of our Indians. We remember also that it was just at this point that we had lost our frying pan, due no doubt, to our irreverence to the bear's jawbone.

By August 7 we had travelled to a point beyond Lake Hirondelle, where the lakes are closely hemmed in by the mountains. On the slopes of a few of these mountains there is evidence of recent fires. Gulls accompanied us continuously, their shrill cry keeping up all day long. Here the little Delaware gull is particularly abundant.

## II. — ENTERING LAKE MISTASSINI.

On August 9, we arrived at a place on the river where it becomes very broad and often divided into several channels. We noticed that the water was becoming colder and colder, indicating our nearness to the great lake which is usually covered with ice nearly eight months of the year. We made four portages in the course of the afternoon. At last, at 3.30 in the afternoon, we entered the great Lake Mistassini. The immensity and grandeur of our realized objective filled us with awe. From where we entered the lake, we could see a distant chain of islands in the center. To the northeast, the shore, fifty miles distant, was completely invisible. As we stopped momentarily, old Sam brought out some chocolate which he had kept hidden since our departure from Nemiskau and shared it with all hands. Then he took out a twist of black tobacco which he ceremoniously tossed into the water as a sacrificial offering to secure the good will of the Manitou who rules the lakes. Then we resumed paddling and followed the northwest shore until 9.30 in the evening.

Next day, on my orders, our guides woke us a little after 4 o'clock in the morning. Wishing to take advantage of the calm in order to cross the six miles which separated us from the nearest of the central islands, we prepared a hasty cup of coffee and embarked. Paddling steadily and silently, we reached the islands just at the moment when the wind was rising. We landed to take a little breakfast near the campfire of two Indian families which were waiting for fair weather before returning to

the Hudson Bay Post, thirty miles further on. Their short sixteen-foot canoes were not deep enough to risk crossing the lake in the face of the white caps. We soon started off again even though the breeze was blowing stronger and the water was rougher; but our canoe being larger and deeper enabled us to reach the southeast shore where, traveling in waters a little better sheltered, we stopped from time to time to gather plants. A little after 5 o'clock we arrived at the Hudson Bay Post at the southern extremity of the lake. Mr. Boyd, the Agent, was at the dock to receive us hospitably. There is at the Post a population of about six hundred Indians who have fixed their tents on three neighboring promontories. The number of Indians is accounted for by trade in weasel skins, in which the post on Mistassini, it is reported, holds first place. A nurse, who had been sent by the Department of Indian Affairs by airplane to hold a free clinic for the Indians, was living for the summer at Mistassini with the family of the agent. A small tent was her dispensary.

The following day we bought a supply of gasoline at two dollars a gallon and hired two guides with a twenty-foot canoe equipped with an outboard motor. By this means we reached the islands in the middle of the lake and found all of them to be of limestone rocks, a fact which enabled us to understand clearly the route taken by Michaux as will now be shown. These islands, especially the southwesternmost, all have majestic limestone cliffs sometimes one hundred feet high. It was on these limestone rocks that we made one of the most important discoveries of our trip. There we found a plant which was found to be not only a new species but is possibly a new genus. It has been called provisionally *Astragalus mistassinicus* by Rousseau of the University of Montreal. It would have been impossible for Michaux to have overlooked them. On our return to the Post late in the evening of the same day, we had completed a total of eighty miles of travel on the lake. The length of our journey from James Bay to the lake was some four hundred and fifty miles. In view of the evidence we had accumulated, the twelve hundred plants we had collected and the discovery of the new « genus », we felt that the long trip was not in vain.

## III. — MICHAUX'S TRIP.

The notes of the journey of André Michaux inform us that he ascended the Mistassini River, passed through a great lake and went a day's journey down the Rupert River. (It should be noted that the Mistassini River and Lake Mistassini are two unconnected and entirely distinct bodies of water.) It has been supposed that he ascended the Mistassini River to its source and then crossed Lake Albanel and Lake Mistassini at their widest points. This supposition is most likely based on the map published by Father Laure in 1731. According to this map, the above route would be the shortest way to reach the Rupert River. But the map of Laure is more than a little fantastic, since it gives enormously exaggerated dimensions for the lakes, the wrong orientation of Lake Mistassini which is based on the compass and not the true north and, among other errors, the Rupert River is represented as much too short.

The route Michaux followed would be more probably this: he ascended the Mistassini River as far as the latitude of Swan Lake; then he left the river and, portaging northwest from small river to small river and past a chain of lakes, he reached the southern extremity of Lake Mistassini and followed the southwest coast of the lake as far as the Rupert River.

The following are the reasons upon which we base this conclusion:

1. *It is by far the shortest route.*—Michaux made this note: « the savages as well as myself desire to arrive as soon as possible at Mistassini ». The season being far advanced they did not wish to be overtaken by the severe winter. The Indians today act in very much the same way. They always seek the shortest route, utilizing portage shortcuts wherever possible.

2. *The description which Michaux himself gives.*—On August 27 he notes that the Mistassini River becomes much narrower. On August 28, he passed the « Monte à peine » Portage and embarked on a little river which he did not name, crossed portages, and went up brooks. On the 29<sup>th</sup> of August he reached Swan Lake. This is probably the Swan

Lake of our present-day maps since it corresponds to Michaux's des-paddled on brooks not much wider than the canoe, portaged again and finally traversed three more lakes. He then entered a *great river which runs north*. However, the Mistassini River runs south. Although the identity of this northward flowing river is not known, from this it is clear Michaux left the Mistassini River and crossed over to reach the southern end of Lake Mistassini instead of ascending the Mistassini River to a latitude in line with the middle of Lake Mistassini. The next day he entered Lake Mistassini and camped where the lake enters the Rupert River. Note that he does not speak of his passage across Lake Albanel. He surely would not have failed to note this lake, forty-five miles long, if he had crossed it. Michaux notes that he travelled on Lake Mistassini for ten to twelve leagues (thirty to thirty-six miles). Lake Mistassini, however, is only twelve to fifteen miles wide. Since Michaux's sense of distance is known to be reasonably accurate from his previous writing, it is perfectly evident that he did not cross the lake but made his voyage in the direction of its longest axis, i.e. he travelled forty to fifty miles, starting at the southern extremity of the lake and reached the entrance of the Rupert River.

3. *The dread of the Indians for Lake Mistassini.* — Canoe travel on a lake of this great size is decidedly hazardous. (Lake Mistassini is more than one hundred miles long and averages twelve miles in width.) Even in calm weather, a breeze rises very quickly and here sudden changes of weather are very common. The Indians are very well aware of the dangers, and their superstitious beliefs heighten their fear of the waves ruled by the Manitou from his marble grotto on the northeast shore of the Lake. They always prefer to follow the shore rather than make the crossing. Michaux's Indian guides probably did likewise.

4. *Michaux writes « that he has not seen calcareous rock ».* — In traversing the Lake at its middle it is impossible not to see the cliffs of calcareous rock as already mentioned. On the contrary, if he followed the west shore these calcareous rocks would have been passed unseen because the limestone is practically entirely concealed on that low, peat-covered shore. Michaux certainly would not have mistaken or overlooked

the conspicuous limestone cliffs on the chain of islands that divided the lake practically into two long strips.

5. *Father Charles Albanel himself according to his map, certainly entered the Lake at its southwestern extremity.* — He reascended the Ashouapmouchouan River, passed by Lakes Chabougamon, Abataganau and Wawaniche and entered the southwest bay of Lake Mistassini. Concerning his own crossing of the lake, Albanel (*Jesuit Relations*) writes that he made six leagues across the islands which are in the center of it and then he perceived some high ground. Michaux makes no mention of these islands nor of any high ground. About eighteen miles from the great strait, we saw sand dunes and in order to reach them, we passed near several islands. Low notes sand dunes at two places: three miles to the north of Lake Mistassini Post and near the great strait. These deposits measure forty feet in height. We saw nothing similar in the region of the center of the Lake.

These five reasons are in our opinion sufficient to establish the route taken by Michaux on his celebrated journey.

Arthème DUTILLY, o. m. i.,

Research Associate in Biology,  
and Director of the Arctic Institute,  
The Catholic University of America,

and Ernest LEPAGE, ptre.

Directeur des Études,  
École moyenne d'Agriculture, Rimouski.

---

# Actualité

---

## LA XXI<sup>e</sup> SESSION DES SEMAINES SOCIALES DU CANADA.

Les « Semaines sociales du Canada » ont siégé cette année dans la capitale fédérale. Notre Université accueillit spontanément ce collège nomade et offrit une hospitalité large et généreuse à tous les semainiers, professeurs et élèves.

Ce n'est pas la première fois que la ville d'Ottawa s'assied aux pieds de la chaire de cette université ambulante et prête une oreille attentive à ses leçons. Il lui fut donné de jouir, à deux reprises déjà, de ce privilège particulier.

Dès 1922, trois ans à peine après leur fondation, les Semaines étudiaient dans nos murs les « deux puissants leviers du monde économique » : le capital et le travail. Le choix de ce thème s'adaptait éminemment à son cadre local, « siège du gouvernement et centre névralgique de la nation canadienne ». Elles sont nombreuses et profondes, en effet, les répercussions de ces deux agents qui ébranlent ou édifient les fondements mêmes de la société.

Nous les recevions de nouveau neuf ans plus tard, en août 1931. « Le thème commun des leçons, écrit le R. P. Arthur Caron, o.m.i., convenait singulièrement à notre ville et à notre milieu. En ce siècle livré à l'empirisme de toutes les expériences socialistes même les plus violentes et les plus utopiques, près de la colline où se dessinent les lignes générales de notre politique intérieure et extérieure et où se joue l'avenir de la nation, il importait de proclamer publiquement, pour qu'elles rayonnent encore davantage, les normes fondamentales, qui, selon les dictées de la philosophie traditionnelle, doivent présider à la constitution d'un État, fixer les devoirs des citoyens, orienter les pouvoirs publics dans leurs rapports avec l'Église, la famille et l'individu, de façon à sauvegarder tou-

jours la liberté personnelle, l'autonomie de la société domestique, les droits sacrés de la religion et les droits collectifs de la communauté civile et internationale <sup>1</sup>. »

La XXI<sup>e</sup> session des Semaines sociales, dont le sujet d'étude n'était autre que la reconstruction de la nation elle-même, devait, avec plus de raisons encore, fixer ses assises dans la capitale canadienne.

L'ordre nouveau, que réclament les Semaines, « doit répondre aux légitimes aspirations de la personne humaine, créée à l'image de Dieu, destinée à le servir et à le glorifier dans tel milieu déterminé, par les moyens naturels mis à sa disposition ». C'est donc un ordre personnaliste, sauvegardant la dignité éminente de la personne humaine, tout en exigeant son concours pour la réalisation du bien commun de la cité temporelle.

Le procès de l'ordre existant n'est pas long. Les droits de la personne humaine n'y sont pas garantis, la masse des prolétaires ne peut y satisfaire les exigences de sa nature, et les conditions dans lesquelles se déroule sa vie ne favorisent pas son développement physique et intellectuel, ni son perfectionnement moral.

Pas plus la cupidité du libéralisme économique, ou capitalisme individualiste qui sacrifie la personne à l'ordre économique et l'ordre économique à l'accumulation des profits, que le socialisme, qui n'est autre qu'un capitalisme étatique, aux formes variées, depuis la plus édulcorée jusqu'à la plus radicale (le communisme), subordonnant totalement la personne à l'État, ne peuvent établir cette hiérarchie des valeurs essentielles à tout régime de vie sociale humaine.

Le fondement de l'ordre nouveau ainsi établi, une cité s'organise qui tient compte de la transcendance de la personne, et dans l'ordre social et dans l'ordre économique. L'organisation professionnelle de la classe agricole et les corporations ouvrières réaliseront cette hiérarchie pour ce qui concerne le social; une réorganisation de l'économie en fonction de la personne jouera ce rôle dans le domaine des biens matériels.

Les semainiers ont su apprécier l'élaboration fouillée du programme et le choix judicieux des conférenciers. Cependant, plusieurs d'entre nous ont vivement regretté l'absence presque complète de ceux-là mêmes dont le devoir est précisément la mise en œuvre de ces principes sur lesquels la

<sup>1</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1 (1931), p. 544-545.

cité future devrait élever sa structure. Mais la masse imposante des jeunes qui se pressait dans la salle des conférences a rallumé l'espérance de voir surgir au sein de cette jeunesse l'ardeur conquérante qui ralliera les hommes de bonne volonté et construira une société où l'incertitude des conditions humaines et la misère ne seront plus des obstacles au bonheur temporel légitime et dans laquelle Dieu sera premier servi.

Gérard FORCIER, o.m.i.

#### LES SŒURS GRISES À BYTOWN, 1845-1945.

C'est le 20 février 1845.

Un jeudi de carême.

Il n'est pas cinq heures de cet après-midi, bas et couvert, qui laisse pressentir la fin tant désirée d'un hiver rigoureux.

Autant qu'elle peut, la cloche de Bytown — la seule dans la région — annonce une grande nouvelle:

— Ce sont les Sœurs! Ce sont les Sœurs! semble dire l'airain, en scandant dans les cœurs ces mots que se jette une foule empressée qui se rend à l'église.

On avait dit au prône, le dimanche précédent: « La cloche sonnera pour vous faire savoir que les Sœurs nous arrivent. Vous viendrez à l'église remercier le bon Dieu et souhaiter la bienvenue aux Sœurs Grises . . . de la Croix. »

Ce nom leur fut donné par le grand évêque, par le saint de Montréal, monseigneur Ignace Bourget, dans sa lettre d'obédience:

« Filles de la Croix, leur disait-il . . . estimez-vous heureuses de ce que le bon Dieu a bien voulu se servir de vous . . . Que le Seigneur vous bénisse et vous multiplie sur la terre que vous allez adopter pour votre patrie<sup>1</sup>. »

Les souhaits d'un Bourget sont souvent des visions prophétiques.

Elles étaient quatre fondatrices que Montréal envoyait *en haut*, sur la Grande-Rivière, quelque part dans la sauvagerie. Et Bytown n'était pas beaucoup plus que cela quand la Mère Bruyère et ses trois assistantes défilaient aux regards sympathiques d'une foule accueillante.

<sup>1</sup> *Annales des Sœurs Grises de la Croix*, année 1845, tome I, pp. 27, 28.

Dans une allocution où le cœur parlait plus que les lèvres, le Père Telmon sut trouver des figures qui dessinaient en perspective les faits et les gestes du présent. Il n'eut qu'à recourir aux mots de l'Évangile, qui mettent dans l'esprit des images de *fondements*, de *pierre angulaires*. Il fut heureux surtout quand il parla du *grain de sénevé*. L'auditoire savait qu'il voyait l'avenir.

Un siècle s'est écoulé.

Le siècle qui a vu se réaliser toutes les espérances.

On avait rêvé grand; comme il fallait le faire quand on était sous l'ascendant de monseigneur Bourget. Puis, le Père Telmon n'était pas un homme à rogner les ailes à quiconque partait à la conquête de l'avenir.

Aussi bien, la divine Providence a voulu que la réalité dépassât de beaucoup les visées généreuses des vaillantes pionnières.

Quand la Mère Bruyère et la Sœur Rodriguez ouvraient leur école dans un hangar d'occasion; quand la Sœur Thibaudeau inaugurait le service des pauvres et l'hospitalisation des malades; quand la Sœur Charlebois voyait à l'aménagement de la *maison mère*; ni les unes, ni les autres ne s'arrêtaient à penser que plus tard, dans un siècle, on mesurerait leurs œuvres; elles auraient cru manquer au devoir impérieux de la sainte imprévoyance.

Aujourd'hui, nous pouvons comparer tout ce que nous voyons: nous devons admirer en disant: « Celui qui est tout-puissant a fait *par elles* de grandes choses. »

Révérènde et très honorée Mère Saint-André-Corsini.

Les Oblats de l'Université d'Ottawa — l'œuvre sœur, pour ne pas dire jumelle, de la vôtre, que le Père Telmon s'engageait à fonder à côté du couvent — vous présentent leurs hommages et leurs félicitations. Ils s'honorent d'une religieuse amitié et d'une collaboration centenaire, et vous répètent, ainsi qu'à votre très méritante communauté, le souhait de Bourget à vos Mères fondatrices:

« Que le Seigneur vous bénisse et vous multiplie . . . Estimez-vous heureuses de ce que le bon Dieu *veut* se servir de vous » pour être les ouvrières du deuxième centenaire.

Henri MORISSEAU, o.m.i.

# Chronique universitaire

---

## COURS, CONGRÈS ET CONFÉRENCES.

Après la messe du Saint-Esprit, célébrée dans l'église du Sacré-Cœur par le R. P. Recteur, c'est devant Monseigneur Hilaire Chartrand, vicaire général du diocèse d'Ottawa, que fut faite la prestation du serment anti-moderniste par tous les professeurs de l'Université.

A l'ouverture des cours aux facultés ecclésiastiques et sous la présidence du R. P. Recteur, la leçon inaugurale fut donnée par M. le professeur Thomas Greenwood, qui discourt sur « L'esprit philosophique de la Renaissance ». Il y a deux ans, dans une semblable circonstance, M. Greenwood avait parlé de la « Valeur sociale de la philosophie et de la science ».

Le R. P. Recteur se rend à Québec pour assister à une réunion du comité exécutif de la Survivance française.

En sa qualité de membre « ex officio », le R. P. Recteur assiste, à Montréal, aux délibérations de l'Académie canadienne de Saint-Thomas d'Aquin. A une des séances de cette réunion annuelle, le R. P. Arthur Caron fait une conférence sur le « Rôle de l'Église dans l'ordre international ».

A la Semaine Sociale, qui se tint à l'Université d'Ottawa, cette année, et qui traita de la « Restauration sociale », le R. P. Philippe Cornélius, recteur, prononça une allocution de bienvenue, et le R. P. Arthur Caron, vice-recteur, lut un travail sur les « Exigences de la personne humaine ».

Lors du dixième congrès général de l'Association canadienne-française d'Éducation d'Ontario, la sainte messe fut célébrée dans la chapelle de l'Université et des sermons furent prononcés par le R. P. Louis, capucin, du monastère d'Ottawa, et M. l'abbé Oscar Racette, curé de Vernet.

Le doyen de la faculté de philosophie, le R. P. Roméo Trudel, rédigea un travail sur la « Connaissance et l'Être », qui fut lu à un congrès de philosophie, à Haïti.

Le R. P. René Latrémouille, secrétaire de la faculté de droit canonique, représente l'Université à l'assemblée annuelle de l'ACFAS, tenue à Québec.

Devant les membres de la section Notre-Dame de la Saint-Jean-Baptiste, à Hull, le R. P. Gérard Forcier, qui est maintenant de résidence à l'Université, donne une conférence sur la « Nécessité des allocations familiales ».

La Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique se réunit à Nicolet, les 3 et 4 octobre. Le R. P. Thivierge, y assiste en qualité de trésorier de la section française. M. le major Gustave Lanctôt, conservateur des Archives nationales et M. Séraphin Marion, tous deux professeurs à la faculté des arts, sont réélus respectivement président et secrétaire de cette même section. M. Gustave Lanctôt présente un rapport sur les « Exigences de l'histoire ».

Sous les auspices de l'A.C.F.A.S. et de la Société thomiste de l'Université, et sous la présidence du R. P. Arthur Caron, directeur des facultés ecclésiastiques, M. Yves Simon, professeur de philosophie, autrefois aux Facultés catholiques de Lille et actuellement à l'Université Notre-Dame, Indiana, prononça une conférence sur la « Métaphysique de l'amour ». Il fut présenté par le R. P. Roland Ostiguy, professeur à la faculté de philosophie.

Deux illustres interprètes du théâtre, M. Allan Wilkie et M<sup>lle</sup> Hunter-Watts, récitèrent plusieurs extraits des principaux dramaturges anglais, devant un nombreux auditoire, dans la salle de l'École normale.

Au Cercle d'Études sociales, composé d'étudiants de l'Université, M. Roger Saint-Denis, professeur à l'École normale, donne une causerie sur l'« Urbanisme ».

Les membres de la section locale de la Fédération canadienne des Universités catholiques (F.C.U.C.) se sont réunis, sous la présidence de M. Roger Saint-Denis, pour entendre M. le docteur Ernest Couture, du

ministère de la santé nationale, expliquer le projet de loi sur l'assurance-maladie.

M. Séraphin Marion, membre de la Société royale du Canada et professeur au Cours supérieur de la faculté des arts, représente l'Université dans le « Humanities Research Council », qui fait actuellement une enquête sur l'état des études classiques et des humanités dans les universités canadiennes.

Le Centre social de l'Université devient membre du Conseil supérieur de la Coopération de Québec. M. Hubert Casselman, directeur-adjoint du Centre, sera son représentant aux délibérations du Conseil supérieur.

A l'Académie-de-La-Salle, M. Casselman traite du coopératisme, dans une conférence intitulée « Maîtres de vos entreprises ».

Le succès des cours par correspondance sur la « Coopération », organisés l'an passé par le Centre Social, se continue, car plus de 1.100 personnes se sont déjà inscrites, cette année, au cours sur les « Principes fondamentaux du coopératisme », et il n'y a pas de doute que le cours déjà commencé sur les « Caisses populaires » aura la même vogue.

A la demande des Syndicats catholiques du diocèse, quelques professeurs de l'Université donneront, tous les lundis et vendredis soirs, des cours de sociologie, à l'École technique de Hull.

Voici la liste des cours offerts, cette année, par l'Institut de Psychologie, sous la direction du R. P. Raymond Shevenell: psychologie de l'enfant, technique des tests, psychologie expérimentale générale, psychologie de laboratoire, méthodologie de la recherche, histoire de la psychologie, initiation à la statistique, statistique avancée, neurologie et endocrinologie, introduction critique à la psychologie.

Le R. P. Auguste Morisset, bibliothécaire, a fait un stage à l'Université Columbia de New-York, où il achève sa thèse pour l'obtention du doctorat en sciences bibliothéconomiques.

#### NOUVEAUX LOCAUX.

La salle académique vient d'être complètement refaite. Dotée d'un système de ventilation et précédée d'un ample foyer et de salles d'attente, elle contient près de 450 sièges.

Une partie du premier étage du « Musée » a été consacrée à l'Institut de Psychologie, qui possède maintenant plusieurs salles de classes et une grande salle de laboratoire avec galerie pour observateurs.

Le Centre d'Orientation professionnel, dont le R. P. Shevenell est directeur et M<sup>lle</sup> Labrosse secrétaire, occupe un nouveau local, à l'angle des rues Cumberland et Wilbrod.

#### CHEZ LES ÉTUDIANTS.

Sans compter les nombreux élèves des seize institutions affiliées à l'Université, l'enregistrement ici-même est plus considérable que jamais, puisque nous avons eu plus de 3.600 inscriptions, qui se repartissent comme suit: facultés ecclésiastiques, 300; faculté des arts, 1.094; écoles spéciales, 415; centre social, 1.163; institut de psychologie, 57; immatriculation, 643.

Les membres de la J.E.C. de l'Université ont organisé une campagne de souscriptions afin d'offrir pour la valeur de sept mille dollars en bourses d'étudiants.

Le R. P. Arcade Guindon, directeur de la Société des Débats français, M. Richard Bélanger, président de cette Société, et MM. Jean Lupien, Yves Pilon, Guy Beaulne et Jean-Guy Blanchette représentaient l'Université, à la réunion annuelle, tenue à Ottawa, de la Ligue des Débats interuniversitaires de la langue française. Cette année les tournois oratoires entre Laval, Montréal et Ottawa, pour le trophée Villeneuve, porteront sur le sujet suivant: « Armée ou Diplomatie », à savoir, si, pour assurer la paix future, il faudra maintenir une force armée ou s'en tenir à la diplomatie.

M. Van Dusen, représente l'Université à Kingston, à la réunion annuelle de la Ligue des Débats interuniversitaires de langue anglaise.

MM. Maxime Guitard et Roland Côté l'emportèrent sur MM. Henri Schmidt, Pierre Jarry, dans un débat public, qui était ainsi énoncé: « Bachelière, oui ou non? »

Sous l'habile direction de M. Léonard Beaulne, les étudiants de l'Université ont interprété, dans la salle de l'École technique, une comédie en trois actes, « L'Académicien », due à la plume de Daniel Auschitzky.

Le capitaine F.-L. Pommier, qui faisait partie du personnel du camp militaire de Cornwall, est nommé adjutant du Corps-École (C.O.T.C.) de l'Université et officier d'entraînement. Il remplace le major Damase Belzile, qui devient surintendant du bureau de Montréal pour la réhabilitation des soldats sur les terres.

Cinq graduées de l'École des Gardes-Malades ont reçu dernièrement leurs diplômes. Au cours de la cérémonie, les RR. PP. Philippe Cornellier, recteur, et Rodolphe Gendron, directeur de l'École, et M. le docteur J.-P. Bonfield ont adressé la parole.

#### DÉCÈS.

Un ancien élève, grand bienfaiteur de l'Université, ancien président de l'Association canadienne-française d'éducation d'Ontario et ardent défenseur des droits des Franco-Ontariens, M. le chanoine Léon-Calixte Raymond, curé de Saint-Joseph de Wrightville, Hull, est décédé. Les RR. PP. Philippe Cornellier, F.-X. Marcotte et Irénée Pigeon étaient présents à ses funérailles. Il y a quelques années, l'Université lui conférait le grade honorifique de docteur en droit, pour lui marquer sa reconnaissance. R. I. P.

Un autre vénérable prêtre, M. l'abbé John M. Foley, qui fut étudiant à l'Université, il y a cinquante ans, en même temps que M. le chanoine Raymond, est décédé récemment, dans le diocèse d'Alexandria, où se sont rendus les RR. PP. Philippe Cornellier et René Lavigne, pour assister à ses obsèques. R. I. P.

La mort d'un autre ancien élève a attristé tout le personnel de l'Université. Il s'agissait du R. P. Paul Cornellier, frère du R. P. Recteur, qui était, depuis plus de douze ans, missionnaire oblat, au Basutoland, en Afrique du Sud, où il mourut dernièrement après une courte maladie. R. I. P.

Outre les 300 cadets du Corps-École et les 60 cadets de la marine, tous les autres élèves de l'Université, les parents des « anciens » morts à la guerre et plusieurs personnalités religieuses et laïques assistaient à la grand-messe célébrée, dans la Basilique, par Son Exc. M<sup>gr</sup> Rosario Brodeur, évêque d'Alexandria, pour le repos de l'âme de ceux qui, parmi nos

1.200 « anciens » sous les armes, donnèrent leur vie pour la patrie. Avant le chant du Libera, le R. P. Lorenzo Danis, aumônier du Corps-École, monta en chaire et lut la liste des noms des 110 « anciens » du Corps-École morts au champ d'honneur. R. I. P.

#### HOMMAGES ET FÉLICITATIONS.

Le T.R.P. Léo Deschatelets, qui était supérieur du Scolasticat Saint-Joseph, vient d'être nommé supérieur provincial des Oblats de la « Province du Canada ». Son successeur au scolasticat sera le R. P. Sylvio Ducharme, vice-doyen de la faculté de philosophie.

Le R. P. René Lamoureux, principal de l'École normale, est élu président de l'Association des professeurs d'écoles normales et des inspecteurs d'écoles de l'Est de l'Ontario.

Les RR. PP. Philippe Cornellier, René Lamoureux et Pierre Pépin étaient présents à la cérémonie d'installation d'un ancien confrère, M. l'abbé Rodrigue Glaude, au poste de curé de Saint-Joseph de Wrightville, en remplacement de feu le chanoine Raymond.

Les RR. PP. Henri Saint-Denis et Rodrigue Normandin, chapelain de l'institution jubilaire, prirent une part active aux fêtes, célébrées à l'occasion du soixante-quinzième anniversaire de la fondation du Couvent de Notre-Dame du Sacré-Coeur, rue Rideau.

Deux brillantes soutenances de thèse pour le doctorat en philosophie eurent lieu, au Séminaire universitaire, lorsque les RR. PP. Stephen Wessel, de la province de Saint-Henri de Belleville, et Gaston Carrière, professeur à la faculté de philosophie, défendirent respectivement leurs thèses sur les « Idées pédagogiques de Cubberley » et la « Philosophie de Plotin ».

Le R. P. Alexandre Gazé obtient son doctorat en théologie après avoir soutenu une thèse sur la « Crise de saint François de Sales. »

M. le professeur Thomas Greenwood vient d'être nommé titulaire de la nouvelle chaire de littérature et de civilisation anglaises, fondée à l'Université de Montréal. En même temps que nous nous réjouissons de cette

nomination, nous sommes heureux de savoir que M. Greenwood continuera de donner ses cours à la faculté de philosophie de l'Université d'Ottawa.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

---

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

R. P. A.-D. SERTILLANGES, O.P. — *Recueillement*. Paris, Éditions Montaigne; Québec, Tremblay et Dion, 1944. In-12, 223 pages.

R. P. A.-D. SERTILLANGES, O.P. — *Affinités*. Paris, Éditions Montaigne; Québec, Tremblay et Dion, 1944. In-12, 288 pages.

R. P. A.-D. SERTILLANGES, O.P. — *Devoirs*. Paris, Éditions Montaigne; Québec, Tremblay et Dion, 1944. In-12, 254 pages.

R. P. A.-D. SERTILLANGES, O.P. — *Spiritualité*. Paris, Éditions Montaigne; Québec, Tremblay et Dion, 1944. In-12, 231 pages.

*Dix minutes de culture spirituelle par jour*, c'est bien le sous-titre qui convenait aux quatre petits volumes du R. P. Sertillanges. Et nul, qui les aura médités, ne s'étonnera de les trouver dans une collection de « La vie intérieure ».

Ces pages, en effet, ne se laissent lire qu'en se faisant méditer. C'est heureux, car l'esprit de l'homme ne jaillit de son terroir et ne se cultive en richesse et en beauté — le R. P. Sertillanges nous le fait comprendre — qu'aux rayons d'une réflexion qui engage la vie. Chacune des pensées qu'on nous jette a été puisée au cœur même du vrai et de l'esprit; et, pour peu qu'on veuille s'y attacher, c'est là que sa force nous entraîne et que la sève en nous se renouvelle. Si l'on reste distrait... il faut fermer le livre.

*Recueillement* nous introduit en nous-même, et nous fait voir « l'univers dans la clarté créatrice ». Une destinée universelle, non moins que divine, est offerte au héros spirituel, selon l'infini de son désir, même, et plus sûrement, à travers l'échec, le dénue-ment et la douleur; destinée toujours lointaine, qui ne se doit parfaire qu'au-delà d'une « mort en beauté ».

*Affinités* nous situe en la présence de Dieu, dans la paix, au sein de la Providence paternelle, au milieu des créatures, toutes fraternelles, objets et moyens d'amour et d'union en l'unité de l'Esprit.

*Devoirs* indique, en ce milieu où nous tenons à tout, la forme de cette perfection qu'il faut créer en nous avec la coopération de Dieu et de l'univers qui est de lui: c'est l'intégrité de notre être, qu'il faut achever par l'action droite à poser. Le fondement, en est l'humilité, qui fait trouver ce *lieu propre* qui est le nôtre; le couronnement en est la charité, mère et règle des vertus, source de joie et de paix; le chemin est de labeur, il recèle des pièges qui trop souvent blessent, mais il porte son remède, il offre ses secours et, à la fin, il fait toucher l'idéal entrevu, car « la vertu arrive ».

*Spiritualité* est différent de forme. Aux petits chapitres qui se groupaient sous l'idée générale, succède ici la multitude des pensées brèves, sans lien extérieur, qui se tiennent toutefois en ce centre profond d'où chacune a jailli.

Quant au reste, les quatre sont semblables par la finesse psychologique, et l'humour qui se dégage de l'analyse impartiale de l'âme et de l'homme; par la profondeur métaphysique, et le paradoxe, parfois violent, qui caractérise les relations de l'infini absolu et du relatif fini; par la vigueur théologique, et la nette vision qu'elle évoque de la paternité amoureuse de Dieu et de la fraternité universelle pour le bien; et, à cause de tout cela, par cet humanisme bienveillant qui voit l'homme si faible, mais si grand, en cette pensée divine où il évolue, et que montre chacune de ces pages et chacune de ces pensées.

Aux esprits profonds, à ceux qui veulent s'approfondir, aux esprits inquiets et qui cherchent la paix avec la lumière, aux esprits que tourmente l'idéal, mais à qui l'idéal paraît mystérieux ou chimérique, s'adressent particulièrement les livres du R. P. Sertilanges. A tout esprit sincère ils feront du bien.

Antoni TOUPIN, o. m. i.

\* \* \*

M<sup>re</sup> LAVARENNE. — *La prière des chefs*. Paris, Bloud & Gay; Montréal, Fides, 1944. In-12, 187 pages.

Beau commentaire, à la portée de tous, de la prière des chefs scouts. Le chef, et tout supérieur, y peut entendre les leçons de la vraie théologie sur ses relations avec le chef divin, dont il est le ministre choisi malgré sa faiblesse; avec ses subordonnés, qu'il doit éclairer en leur marche, rendre attentifs aux traces divines, instruire de leurs devoirs et guider jusqu'à Dieu; avec les diverses autorités constituées par Dieu à côté de la sienne, dont il doit respecter et faire aimer les droits, en collaboration, au profit du but commun.

Antoni TOUPIN, o.m.i.

\* \* \*

JOSEPH FOLLIET. — *La spiritualité de la route*. Paris, Bloud & Gay; Montréal, Fides, 1944. In-12, 192 pages.

Ce n'est pas une spiritualité nouvelle, ni même une adaptation au routier, de la spiritualité catholique; mais une description aimée, presque une apologie parfois, des vertus viriles que demande et que développe la route; tout à la fois, une invitation discrète à ces vertus. Déjà les chapitres préalables sur la mystique et le symbolisme de la route et de l'aventure, et sur les patrons de la route, sont une victoire supérieure de la route invitante et formatrice. Inutile de recommander ce livre à nos routiers; mais il intéressera et sera utile à tous les piétons voyageurs engagés dans l'aventure de la vie.

Antoni TOUPIN, o.m.i.

\* \* \*

Frère LÉON. — *Pour mieux enseigner*. Montréal, Librairie Granger Frères. In-8, 135 pages.

Frère LÉON. — *Hors des Sentiers battus. Essai de Méthodologie nouvelle*. I. *Méthodologie générale*. II, III et IV. *Méthodologie spéciale*. Montréal, Granger Frères. In-8, 147, 178, 158 et 111 pages.

Ces cinq volumes du Frère Léon, docteur en sciences pédagogiques et professeur de pédagogie à l'école normale agréée des Frères Maristes en Belgique, constituent un plaidoyer pour une évolution dans nos méthodes d'enseignement.

*Pour mieux enseigner* et le premier volume de *Hors des sentiers battus* exposent les principes qui doivent être à la base du nouvel enseignement: l'école doit être centrée sur l'élève plus que sur la matière à enseigner; les leçons doivent être intéressantes pour obtenir l'attention des élèves; il existe chez les enfants des différences individuelles dont il faut tenir compte; l'élève doit être actif: « se servir de ses facultés naturelles et ne pas être purement réceptif, une sorte d'entonnoir »; l'élève est « globalisant », son premier contact avec la réalité lui en donne de prime abord une impression globale; tout l'enseignement doit s'intégrer dans la formation religieuse.

Les trois autres volumes de *Hors des sentiers battus* sont une application de ces principes à l'enseignement des diverses branches au programme: éducation religieuse, éducation civique, formation à la politesse, enseignement de l'arithmétique, des sciences naturelles, de la géographie (vol. II); l'enseignement de la lecture, de la langue maternelle, l'étude du milieu par l'observation (vol. III); l'enseignement de l'histoire nationale, de l'écriture, de la langue seconde, du dessin, du chant, de la gymnastique (vol. IV).

Nous n'avons pas jusqu'à présent utilisé, dans nos écoles, autant que nous l'aurions dû, les découvertes de la pédagogie moderne. Notre enseignement, malgré des progrès réels, laisse encore à désirer sur plus d'un point. Ces volumes du Frère Léon sont une invitation pressante à tous les éducateurs catholiques, et plus particulièrement à ceux de l'enseignement primaire, de renover leurs méthodes.

Il est à souhaiter que ces volumes aient une grande diffusion. Si certaines applications, plutôt rares, peuvent prêter à discussion — la méthode globale par la phrase en lecture primaire, par exemple, — les principes énoncés et discutés dans ces volumes sont incontestables. L'éducation des nôtres est une affaire de trop grande importance pour que nos instituteurs et nos institutrices ne s'inspirent pas des meilleures méthodes.

R. L.

\* \* \*

LOUIS MARLIO. — *Problèmes d'aujourd'hui*. Montréal, Éditions Parizeau et Compagnie, 1944. In-12, 235 pages.

*Problèmes d'aujourd'hui* contient des directives que le monde et les nations ne peuvent ignorer.

Au point de vue international, M. Marlio nous montre comment on doit s'engager dans la voie de l'organisation de la communauté humaine pour assurer la paix. Le premier obstacle qui se dresse contre cette reconstruction, c'est le nationalisme étroit, haineux, égoïste. Il est à la source de tous les maux contemporains et l'auteur nous montre tous les aspects de sa face hideuse. Cette doctrine de force et d'orgueil prend deux formes: l'une, positive et offensive, est l'impérialisme dont le pangermanisme et le militarisme japonais sont l'incarnation parfaite; l'autre, négative et défensive, est l'isolationnisme, dont la meilleure expérience nous est fournie par l'attitude des États-Unis après la guerre de 1914-1918.

Mais c'est peut-être dans le domaine économique que le nationalisme aurait exercé ses plus grands ravages. « Le nationalisme économique pose en principe que l'exportation nationale doit être favorisée par tous les moyens militaires, diplomatiques ou commerciaux, propagande et subventions de l'État, emploi systématique du dumping officiel, et qu'au contraire, il faut par tous moyens décourager les importations étrangères. » Cette doctrine se serait développée par suite de tous les protectionnismes et contingentements d'après-guerre et elle atteignit son point culminant dans les États totalitaires.

Dans le domaine culturel, intellectuel et moral, le nationalisme a eu là aussi des réalisations dangereuses pour la paix du monde. L'auteur nous fait passer sous les yeux

le régime d'éducation nationaliste des gouvernements totalitaires qui consistent à dominer non seulement le corps mais l'esprit et la conscience.

Afin d'éviter tout malentendu, M. Marlio nous met en garde contre l'erreur de confondre les ravages du nationalisme avec cette autre doctrine qui n'a rien à voir avec la première, le patriotisme, vertu qui consiste dans « un sentiment noble et généreux, représentant la solidarité complexe d'une collectivité d'hommes unis par la géographie, l'histoire, la culture et surtout par le désir commun et la satisfaction de vivre sous les mêmes lois ». Celle-ci est une conception pure, elle représente un idéal et n'a rien de dominateur ou d'exclusif.

Si l'auteur nous incite à combattre et à détruire le nationalisme, c'est que dans sa conception réaliste il faut le remplacer. Par quoi? Par un internationalisme d'esprit et de cœur et une organisation assez souple pour assurer la paix et la prospérité de tous. Pour atteindre ce but, il ne lui semble pas encore nécessaire d'avoir à créer au sens strict un Super-État, mais il suffit d'une bonne organisation limitée à des objectifs précis, recevant, dans ces limites, délégation complète des différentes nations. La souveraineté bien comprise n'en est pas atteinte; il ne peut exister aucun conflit entre l'autorité nationale et internationale. Il suffirait que l'État cesse d'empiéter sur tout ce qui n'est pas son domaine, famille, école, syndicat professionnel, religion et il va de soi sur cette communauté nouvelle qui est encore en voie d'enfancement, la société internationale. C'est donc en ramenant l'État à son rôle normal que M. Marlio propose et réclame un organe pour la communauté des nations.

Au point de vue social, M. Marlio met en relief la doctrine sociale catholique qui voit dans la corporation un système de paix sociale. Songeant à ceux qui craignent de voir surgir une tutelle étatiste, comme celle des États totalitaires, il commence d'abord par une critique sévère et juste des expériences récentes et anciennes. Ce serait néfaste de vouloir s'engager dans la même voie. Car ce n'est pas vers une corporation économique ni politique qu'il faut s'orienter. Cela conduirait tout droit à la mainmise brutale de l'État sur tout. C'est du côté social qu'il faut chercher le champ d'action le plus vaste et le plus fertile du corporatisme moderne. C'est également celui qui a été le moins exploité. Or ceci n'a rien du fascisme ou du nazisme, bien au contraire. C'est tout simplement l'association des groupements de producteurs et des groupements ouvriers pour la guérison des maladies sociales. Chaque industrie aurait sa corporation sociale, formée des représentants des syndicats patronaux et des unions ouvrières. Ensuite il pourrait être créé un organisme central, indépendant de l'État, centre d'information, de discussion des problèmes communs et de coordination des résultats.

Les chapitres sur la réorganisation sociale ne contribueront pas peu à redresser les esprits irréfléchis qui assimilent trop facilement le vrai corporatisme avec certaines expériences condamnées.

Enfin dans les derniers chapitres, il évoque le rôle de la France. Pour lui la République doit continuer, mais modifiée sur un point de détail pour corriger le vice de l'instabilité du gouvernement. Avec émotion, il supplie les nations amies d'aller au secours de ses enfants, car ils meurent de faim en ce moment du fait de la sous-alimentation. Mais ceci était dit avant la libération glorieuse par les alliés.

D. B.

\* \* \*

FERDINAND CAVALLERA. — *Précis de la Doctrine sociale catholique*. Paris, Éditions Spes; Montréal, Granger Frères. In-12, 434 pages.

Le précis de M. Cavallera compte parmi les meilleurs sur la doctrine sociale catholique. Les principaux documents pontificaux se rapportant aux questions sociales ont

servi à l'élaboration de sa synthèse. Il attribue une place plus large aux encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo Anno*.

Il touche à peu près à tous les aspects de la vie nationale et internationale recherchant ses erreurs et indiquant ses droits et ses devoirs: libéralisme, communisme, socialisme; droits et devoirs du citoyen, de la famille, de l'association, de la société civile; la richesse, la propriété privée, le droit au travail, le salaire, les assurances sociales, etc. Enfin il ajoute dans sa dernière partie d'heureuses considérations sur une Société des Nations et le rôle de l'Église catholique dans tous ces domaines.

Le manuel devrait se trouver entre les mains de tous les hommes de bonne volonté qui ont à cœur la bonne reconstruction de la société.

D. B.

\* \* \*

GÉRARD DE CATALOGNE. — *Notre Révolution. III. Entretiens dans la tourmente*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1944. In-12, 171 pages.

Le troisième volume de M. Gérard de Catalogne vient de paraître. Comme dans les deux précédents<sup>1</sup>, il analyse les événements présents en recherchant leurs origines et leurs significations. Il reste fidèle à la pensée maurassienne et quelquefois on sent les haines dont s'animait le directeur de l'*Action française*. Malgré cet esprit on ne peut s'empêcher d'approuver certaines vérités cruellement implacables.

D'après l'auteur haïtien, il faut remonter à la Révolution française pour trouver les causes profondes du conflit actuel. La défaite de la France est due à l'éternel libéralisme et à ce pacifisme outrancier, contraire non seulement à l'équilibre français, mais aussi à la paix du monde. Car, au même moment, nous assistions, en Allemagne, à l'ascension de la philosophie d'Hégel, idéologie qui fait de l'État un absolu et selon laquelle le mal, la ruse, le bien sont des mots vides devant cette souveraineté arbitraire. Il ne lui restait plus qu'à s'incarner en fait et ce sera l'hitlérisme.

Son examen de la Troisième République nous plaît moins. Une étude du genre de M. Louis Marlio, *Problèmes d'aujourd'hui*, semble plus près de la vérité ou du moins infiniment plus charitable. M. de Catalogne croit que la décadence de la Troisième République était certaine. La facilité, l'imprévoyance et l'incompétence régnaient en maîtresses incontestées. Aristide Briand, Édouard Herriot, Léon Blum, Édouard Deladier incarnent ces faiblesses. L'auteur se demande même « si ceux qui ont dirigé l'Europe entre 1920 et 1940 n'avaient pas été atteints d'aberration mentale ». Briand est le « carrefour où se sont rencontrées toutes les hérésies, toutes les compromissions et toutes les trahisons » (p. 54). Herriot le fait frémir et il porte un véritable acte d'accusation contre Blum. Ce dernier lui apparaît comme « le démolisseur, le saboteur, la personification de cet immoralisme préconisé par le père des *nourritures terrestres* ».

A la suite de cette critique sévère des hommes et des institutions françaises sous la République, on s'attendrait à ce que l'auteur nous fasse part de ses idées et nous indique dans quel sens il faudrait orienter la future organisation. Il ne nous en dit rien. Peut-être pourrions-nous soupçonner que, fidèle disciple de Charles Maurras, il aurait le même plan de reconstruction que son maître...

Dans la dernière partie du livre, il nous trace les portraits de Churchill, de Salazar, de Vargas, de Chiang-Kai-Shek et du président Lescot. En eux se trouvent les forces de résurrection. D'accord... quoique un peu incomplet.

D. B.

<sup>1</sup> *Tragédie dans le Monde et Hommes et Doctrines du Vingtième Siècle*, voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. II (1941), p. 521-522.

\* \* \*

ANDRÉ SIEGFRIED. — *Le Canada, Puissance internationale*. Troisième édition. Montréal, Éditions Variétés; Paris, Librairie Armand Colin, 1944. In-8, 234 pages.

M. André Siegfried récemment appelé à l'Académie française est depuis longtemps l'ami des Canadiens et du Canada qu'il connaît bien. Par trois fois, en 1914, en 1919 et en 1935, il a traversé le Canada de l'Atlantique au Pacifique, de Québec à Victoria. Plusieurs fois il a été chargé de missions spéciales auprès des Canadiens; il a vu notre peuple dans la prospérité et dans la crise, dans la guerre et dans la paix, chez lui et hors de chez lui, c'est-à-dire sur le champ de bataille de la France où le Canada a conquis son statut international. Et voilà justement l'objet de son livre *Le Canada puissance internationale*, dont les Éditions Variétés viennent de publier une troisième édition: la position nouvelle, non plus seulement américaine ou britannique, mais internationale de notre pays dans l'équilibre économique et politique du XX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire ses contacts géographiques, son équilibre ethnique, sa place comme producteur et comme consommateur dans les échanges internationaux, ses possibilités dans le domaine de la culture, son rôle singulier d'interprète entre les États-Unis et l'Angleterre, et finalement ses chances de survie comme entité indépendante. L'auteur analyse chez nous l'unité politique, le peuplement s'étendant de l'est à l'ouest, et l'attrait des États-Unis formant l'axe nord-sud qui pourrait mettre en péril l'unité politique du Canada. Il étudie aussi les divisions intérieures: les catholiques français qui s'isolent et les anglo-protestants pour qui, comme pour les américains, le progrès social prime. Le Canada serait donc une création précaire en somme, mais susceptible de se maintenir.

Voilà une étude passionnante de notre pays. M. Siegfried joue avec assurance dans la complexité de cette géographie, et il demeure un guide sûr pour nous parler de la conformation du sol, du climat, des questions de l'immigration et de l'émigration, de la production agricole et industrielle, et même de la psychologie et de la culture des deux principales races du pays. Il est moins sûr cependant quand il aborde le sujet de la culture canadienne. Dans l'ensemble ses jugements restent justes, mais le catholicisme des Canadiens est, selon lui, un sérieux handicap à leur culture. Le catholicisme empêcherait le plein épanouissement des facultés humaines: c'est la thèse contre l'humanisme chrétien (p. 56, 199 et quelques autres). À ce sujet mieux vaut s'en remettre à l'opinion des philosophes et poètes catholiques français, contemporains de l'auteur, MM. Maritain, Gilson, Claudel, Charmot, etc.

Encore une fois allons apprendre dans un auteur français, littérateur et économiste distingué, à connaître notre pays, ses réalisations et ses possibilités. Il n'est pas sans intérêt non plus pour les Canadiens d'apprendre ce que pensent les Européens de la portion de biens que nous avons réalisés chez nous et de celle que l'avenir nous réserve.

A. T., o. m. i.

\* \* \*

ALEXANDER BRADY and F. R. SCOTT, Editors. — *Canada After the War*. Toronto, The Macmillan Company of Canada, 1943. In-8, IX-342 pages. Price: \$3.25.

The Canadian Institute of International Affairs (230 Bloor St. W., Toronto) has sponsored, within the last few years, the publishing of a number of books and pamphlets invaluable to the student of Canadian affairs. One of the latest publications of the Institute is a symposium on post-war Canada, edited by Alexander Brady and F. R. Scott. Besides the editors, six other university professors, a Montreal industrialist and a well-known social worker have contributed articles which generally are objective and scholarly.

With the exception of the first chapter, by Professor B. S. Keirstead, which serves to introduce and coordinate the different studies, the articles deal independently with special aspects of Canadian policy after the war. The first section, *Political and Social Policies*, includes *Parliamentary Democracy*, by Professor Scott; *Reconstruction of Social Services*, by Miss Charlotte Whitton, the social scientist of the Conservative party; and *Canada and the World*, by Professor F. H. Soward.

The second section, *Economic Policies*, comprises thoughtful and provocative papers by Canada's foremost economists on topics which preoccupy all Canadians to-day: *The Problem of Full Employment and its Implications*, by Professor D. C. McGregor; *Problems of International Economic Reconstruction*, by Professor J. F. Parkinson; *Exchange Control — During and After the War*, by Professor F. A. Knox; *Canadian Agriculture in the Post-War World*, by Professor W. M. Drummond; *A Long-Term Policy for Canadian Industry*, by Mr. Francis Hankin.

In the political and social section as well as in the economic section, the general preoccupation of the writers is economic. Our parliamentary institutions, our constitution and even our foreign policy are reviewed, chiefly in view of reorganizing the Canadian economy to provide post-war employment and security to the hundreds of thousands now serving in the armed forces or engaged in war plants. One might legitimately hope that in a book of the scope of *Canada After the War* greater emphasis be laid upon spiritual and moral values; ethics and economics are inseparable and a purely, or mainly, materialistic outlook will never in the long run make a happy or even a prosperous country. Professor Keirstead probably infers as much when he writes « though the economic concept does not exhaust the notion of community of interest, a common sharing of material welfare is one condition of national purpose ».

In spite of its shortcomings this symposium is probably the best book yet published on the tasks awaiting Canadian governments and citizens after the War.

A. L. M. D.

\* \* \*

*Annales de l'ACFAS*. Volume 10, 1944. Montréal, Association canadienne-française pour l'Avancement des Sciences. In-8, 159 pages.

Les *Annales de l'ACFAS* offrent au public canadien sous leur 10<sup>e</sup> volume le rapport des travaux de l'Association pour l'année 1943, ainsi que le compte-rendu du Congrès tenu à Sherbrooke, du 9 au 11 octobre de cette même année. Le présent cahier suit l'ordre habituel: rapport du Secrétaire général, personnel et travaux des quarante-cinq sociétés affiliées, résumé des cent-cinquante communications présentées dans les huit sections du Congrès, discours de M. Georges Bouchard, président sortant de charge; M. Jacques Rousseau, secrétaire général, conclut par un hommage à la mémoire et à l'œuvre du regretté D<sup>r</sup> Léo Pariseau, premier président et membre fondateur de l'ACFAS.

Quoique construit sur le même plan que les autres cahiers et malgré une pagination un peu réduite, le présent volume continue la courbe ascendante décrite par l'ACFAS dans les dix dernières années; en effet, le simple examen des cahiers annuels depuis 1935, manifeste l'expansion graduelle du champ des recherches et le nombre croissant de nos techniciens.

Fondée le 15 mai, 1923, l'Association canadienne-française pour l'Avancement des Sciences traversa des périodes pénibles; son champ d'action initial restreint, les oppositions puissantes qui lui firent obstacle, l'apathie générale et l'atmosphère anémique de nos milieux scientifiques, toutes causes qui auraient étouffé la nouvelle fondation si la clairvoyance, le désintéressement et la persévérance des initiateurs n'avaient victorieusement renversé les barrières. Avec 1935, commence la publication des *Annales*, instru-

ment de présentation et de rapport qui pose comme fait établi la survivance et la vigueur de l'Association et qui prépare l'organisation d'un périodique scientifique. Ce dernier projet attend encore sa réalisation, mais il reste que l'ACFAS, « fédération de sociétés », offre aux travailleurs canadiens « un terrain d'entente et de coopération », un instrument de contrôle et de vérification, tout en offrant aux jeunes savants une tribune d'expression et l'occasion de précieuses rencontres. L'histoire marquera l'influence de cette Académie sur le développement de la science dans notre pays.

Grâce à l'ACFAS et au mouvement qu'elle a suscité, les disciplines traditionnelles ont pu s'enrichir d'observations, de méthodes et de synthèses dont les effets économiques et sociaux ne sont pas à démontrer: technologie de nos ressources naturelles, médecine, histoire, mathématiques, philosophie, sciences psychologiques et pédagogiques avec leurs multiples ramifications.

La paix et la reprise normale des activités scientifiques permettra, souhaitons-le, de continuer et d'accroître ce progrès vers la constitution d'un corps de savants et d'une science propre au Canada français.

Marcel PERRAULT, o.m.i.

\* \* \*

HENRI FOCILLON. — *Moyen Age, Survivances et Réveils. Études d'art et d'Histoire*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1943. In-8, 205 pages.

Le moyen âge, cette grande époque si importante dans l'Europe qu'elle a faite, n'est pas du tout un moyen terme ou une sorte de point obscur entre l'antiquité classique et les temps modernes. Aveuglés par leur passion pour l'antiquité, les écrivains et les artistes de la Renaissance prétendirent remettre en marche la civilisation arrêtée depuis le début du moyen âge. Parce qu'ils y virent l'influence prépondérante de l'Église, les Encyclopédistes le considérèrent comme une longue nuit, une étonnante barbarie. Nos sectaires contemporains n'ont pas manqué d'exploiter un filon si fertile et ils n'ont même pas eu assez d'imagination pour varier les thèmes de leurs devanciers.

Il s'est cependant trouvé de nos jours des écrivains assez honnêtes, même chez les incroyants, pour étudier sérieusement le moyen âge avant de le juger. Leurs conclusions ne concordent pas avec les affirmations sommaires dont nous venons de parler: pour eux, le moyen âge s'est révélé une civilisation merveilleuse dont le spiritualisme, placé sur le plan divin, a certes échappé à ceux qui n'admirent en tout que le progrès matériel.

Henri Focillon est un de ceux qui ont le mieux compris ce spiritualisme de la civilisation médiévale, et quelques mois avant sa mort, il a confié aux Éditions Bernard Valiquette un livre qu'il dit être sur ce sujet le résultat de trente années de recherches. L'auteur a étudié le moyen âge au point de vue artistique parce que c'est dans l'art d'une époque qu'on trouve le mieux résumées toutes ses aspirations. Il y a remarqué non seulement des « survivances » par lesquelles le moyen âge se rattache à l'antiquité et à la préhistoire, mais aussi des « réveils » ou traditions qui semblaient perdues et qui réapparaissent subitement; c'est ce qui justifie son titre: *Moyen Age, Survivances et Réveils*.

La civilisation médiévale n'est cependant pas l'assemblage de ces survivances et de ces réveils; elle résulte surtout de ses expériences propres qui ont été faites à partir du X<sup>e</sup> siècle pendant ce que l'auteur nomme « le moyen âge occidental », ou moyen âge proprement dit. L'espace de temps qui va de 476 au X<sup>e</sup> siècle, ou « le moyen âge germanique », contient encore trop de civilisation romaine et de barbarie pour être une civilisation distincte. Par la description de quelques monuments, vestiges des expériences de la seconde partie, Focillon montre l'évolution de l'architecture romane vers son aboutissement: l'architecture gothique ou la caractéristique de l'art médiéval. Il discute ensuite le problème non encore résolu de la fonction de l'ogive dans le style gothique.

La civilisation médiévale s'est développée d'abord en France où elle est née et elle s'est répandue ensuite en Europe en s'adaptant au génie propre de chaque peuple. L'art gothique n'a d'abord pas attaché beaucoup d'importance à la peinture, les cathédrales, étant ornementées surtout de verrières; mais lorsque les artistes italiens commencèrent à subir son influence, entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, ils se consacrèrent surtout à la peinture; nous les nommons les « Primitifs ». Un ouvrage sur le moyen âge n'aurait pas été complet s'il n'avait parlé d'eux; Focillon démontre d'abord la grande influence de la mystique de saint François d'Assise sur les primitifs italiens et il termine son livre par quelques notes intéressantes sur les primitifs français et russes.

*Moyen Age, Survivances et Réveils* est donc l'œuvre d'un spécialiste: il contient beaucoup de nouveau parce qu'il est le résultat de recherches personnelles et à ce titre il intéressera certainement le lecteur qui ne se contente pas de conclusions déjà connues redites en d'autres termes.

J.-P. C., o. m. i.

\* \* \*

HILLIS LORY. — *Les Maîtres militaires du Japon. L'armée dans la vie japonaise*. Montréal, Éditions de la *Revue Moderne*, 1944. In-8, 269 pages.

Le mythe de la guerre sainte a souvent été la raison principale du succès des nations conquérantes; certains peuples se sont crus choisis par Dieu pour imposer par la force ses volontés au monde et cette conviction les a rendus capables de tous les sacrifices. De nos jours, le peuple japonais en est le meilleur exemple et nous savons par expérience ce que cette croyance lui a fait accomplir. Pendant longtemps, l'Occident n'a pas pris au sérieux la puissance militaire du Japon; on savait bien que ce pays avait remporté d'importantes victoires contre les Russes et les Chinois, mais on ne le croyait pas en mesure de lutter avec avantage contre une armée moderne. Plusieurs entretiennent encore dans leur esprit cette erreur en attribuant à l'élément surprise seulement les succès initiaux des Japonais. Par ailleurs, d'autres croient le soldat nippon invincible et la victoire sur lui impossible. L'ouvrage de Hillis Lory, *Les Maîtres militaires du Japon*, démontrera aux uns et aux autres qu'ils exagèrent. L'auteur a longtemps vécu au pays qu'il veut faire connaître et il a analysé avec beaucoup de perspicacité les raisons de sa force et de sa faiblesse.

Au moyen de faits constatés sur les lieux, Lory prouve d'abord que les maîtres actuels du Japon sont ses chefs militaires: avec beaucoup d'habileté, ceux-ci se sont servi de la croyance du peuple japonais que son empereur est de descendance divine; en fait, ce fils des dieux est le jouet de ceux qui entourent son trône, mais les chefs militaires ont su faire passer leurs propres volontés pour l'expression de la sienne et se donner ainsi une autorité illimitée. Le peuple japonais tout entier veut dominer le monde et il est fermement convaincu qu'il remplira ainsi une mission qui lui vient de Dieu même; en Asie principalement, il ne peut souffrir l'influence occidentale. Les financiers du Japon préféreraient cependant arriver à ce but par des moyens diplomatiques et ils se contenteraient de la domination économique parce qu'elle suffit à leurs intérêts et qu'elle est beaucoup moins coûteuse. Mais les maîtres militaires veulent la domination complète et ils ont réussi à faire prévaloir leurs vues.

Pour réaliser ces projets, il fallait une armée de premier ordre: avec un soin infini, les maîtres militaires ont organisé non seulement la mobilisation physique, mais aussi la mobilisation spirituelle: ils ont obtenu du soldat un dévouement à toute épreuve en lui inspirant la conviction que le sacrifice de sa vie pour l'empereur est le suprême honneur. L'infidélité à son devoir est une honte qu'il ne peut souffrir; il s'en libère ordinairement en s'enlevant la vie. Le nombre des prisonniers est très petit parce que le Japonais sait

bien qu'à son retour au foyer il serait l'objet du mépris universel. Le peuple a pour l'armée une admiration sans bornes parce qu'il sait que tous ses membres, même les plus élevés dans la hiérarchie, sont ennemis du luxe qu'il ne peut pas lui-même se payer.

Les dirigeants de l'armée ont prévu longtemps à l'avance la guerre qu'ils livrent actuellement aux Nations unies; ils ont su endormir l'Occident dans une fausse sécurité en lui faisant croire qu'ils n'étaient pas en mesure de faire une longue guerre; la réalité est pourtant toute autre: ils ont amoncelé des réserves considérables de matières premières que de riches conquêtes sont venues augmenter. Pour ravitailler ses armées sur les champs de bataille où elles sont engagées, le Japon jouit de communications bien plus courtes que celles de ses ennemis.

Si nous ne devons pas sous-estimer la puissance militaire du Japon, il ne faudrait pas la croire invincible: elle a ses faiblesses. En particulier, elle est préparée surtout pour l'attaque et très peu pour la défense; une retraite même stratégique démoralise le soldat japonais; l'officier est dessé pour entraîner et beaucoup moins pour diriger; sa bravoure souvent aveugle a causé des pertes difficilement remplaçables.

En résumé, le peuple japonais est préparé à tout excepté à la défaite, et l'étude de Hillis Lory prouve avec évidence qu'il sacrifiera tout pour l'éviter.

J.-P. C., o.m.i.

\* \* \*

RENÉ RISTELHUEBER. — *Mission française*. Montréal, Éditions Variétés, 1943. In-12, 225 pages.

RENÉ RISTELHUEBER. — *Voyages en forme de croquis*. Montréal, Éditions Variétés, 1944. In-12, 204 pages.

Diplomate de carrière, en ces dernières années ministre de France au Canada, M. René Ristelhueber dut quitter la Capitale par suite des divers malheurs de la France et de sa situation politique embrouillée pendant la présente guerre. Depuis, il est devenu professeur d'histoire de la diplomatie à l'Université de Montréal, et ses loisirs lui permettent de ressusciter d'anciens et précieux souvenirs, des notations de paysages apportées de séjours prolongés dans des pays appartenant à des civilisations et à des climats des plus divers, des impressions rapportées d'Athènes à la gaité éclatante ou de la Norvège au bonheur paisible. Dans *Mission française*, les souvenirs recueillis par le diplomate-écrivain sont groupés de manière à faire voir la charité chrétienne et l'action civilisatrice de la France dans un certain nombre de pays, depuis la Chine jusqu'au Canada en passant par la Syrie, la Tunisie, la Turquie, la Suisse, la Lituanie, la Norvège et la Bulgarie. L'unité du volume n'est pas compromise par la multiplicité des pays étudiés, car la plupart de ces articles ont comme thème commun l'influence française intimement liée à l'idée catholique; si bien que dans l'esprit de nombreuses populations pénétrées par la France, « l'idée d'une nation française et d'une foi catholique se confondent ».

Dans *Voyages en forme de croquis*, l'auteur a réuni d'objectives descriptions de paysages prises dans des pays très divers, aux caractères très particuliers et aussi différents qu'Athènes et la Lituanie, le Proche-Orient ou la Chine et le Canada. Très sympathique aux pays qu'il a connus et habités, M. Ristelhueber serre toujours de près la réalité ou les traits de caractère, mais il ne recule pas à l'occasion devant la fiction afin de donner au lecteur l'impression ressentie par lui-même au contact de ces vies diverses, et d'animer davantage le paysage ou le récit, comme lorsqu'il parle d'Athènes, fille de la lumière, où tout sourit, où le printemps a la douceur des étés européens, où les jours sont endormis et les nuits vivantes; comme lorsqu'il nous dit des contes de Pékin, de Constantinople, de Lituanie, contes de la veine des fabliaux ou de ceux de Daudet. Pour plaire da-

vantage à l'œil, l'ouvrage est illustré avec simplicité et bon goût par M<sup>me</sup> Fernande Vé-zina-Simard.

M. Ristelhueber est dans la tradition classique par la justesse, la clarté et la perfection de sa phrase. Ce n'est pas chez lui qu'on trouvera les défauts d'un trop grand nombre d'auteurs modernes mal encouragés par le snobisme. Il est doué d'une étonnante aptitude à faire voir nettement les personnes et les lieux qu'il décrit. On sent la sympathie continuelle pour gens et choses, sympathie d'un cœur large qui trouve des amis sur tous les points du globe, sympathie d'une intelligence toujours en éveil qui cherche à pénétrer la réalité de la vie chez toute nation connue. En somme, ces deux volumes nouveaux font honneur aux belles qualités de cœur et d'esprit de leur auteur et sont pour le lecteur une source des jouissances les plus saines et les plus instructives.

A. T., o. m. i.

\* \* \*

JACQUES RIVIÈRE et PAUL CLAUDEL. — *Correspondance*, Paris, Plon; Montréal, Éditions Fides, 1944. In-12, 190 pages.

L'épistolier, fût-il poète, se présente à nous comme un simple concitoyen de notre terrestre patrie: il oublie son commerce avec les dieux, il redescend sur notre plan d'humbles mortels et parle le langage de tous les hommes. Ceux qui ne connaissent Claudel que par sa réputation de grand poète *difficilis intellectu*, feront bien de l'aborder dans sa correspondance. Celle qu'il entretint durant plusieurs années avec le jeune et brillant Jacques Rivière revêt un caractère particulier. Le cœur de Claudel y est tout entier, c'est entendu, mais l'intelligence pure y prend une très large part, une intelligence qui se fait en l'occurrence professeur des plus importantes et des plus hautes vérités philosophiques et religieuses. Beaucoup plus qu'un simple échange de lettres, ce commerce épistolaire entre Jacques Rivière et Paul Claudel se présente comme un drame palpitant d'intérêt, auprès duquel le meilleur roman fait figure de pygmée; drame d'une âme sincère en proie à l'incrédulité et à la désespérance, avec une autre âme que la vérité retrouvée possède entièrement. « La paix! Donnez-moi la paix s'écrie Jacques Rivière, qui a été trompée par les livres et qui, secrètement, se complait au mal dont il souffre à mourir. Cette paix, Jacques Rivière la trouvera grâce à Claudel, dont les lettres, comme une flèche lumineuse, indiquent le droit chemin de la délivrance. Où trouver apologétique plus vigoureuse et plus bienfaisante?

R. N., o. m. i.

\* \* \*

GUY SYLVESTRE. — *Poètes catholiques de la France contemporaine*. Montréal, Éditions Fides, 1943. In-12, 121 pages.

Monsieur Guy Sylvestre, directeur des cahiers trimestriels *Gants du Ciel*, est un fervent et un enthousiaste des grands poètes de la France contemporaine. Plus que tout autre, il s'est donné la peine de les étudier, de les approfondir, de se faire une opinion personnelle sur leurs idées, sur leur façon d'écrire, sur leur art. Dans un récent recueil d'articles, un volume magnifiquement présenté, il parle avec intelligence et sympathie de ses auteurs préférés, et ce sont des heures agréables que nous passons en sa compagnie. à voir défiler, devant nos yeux la silhouette d'auteurs connus pour la plupart, d'auteurs aimés de tous, d'auteurs qu'il veut nous faire mieux connaître, mieux aimer et lire davantage. Sans prétendre que la seule poésie véritable est la poésie catholique, et qu'il n'est point de poésie en dehors des poètes analysés par lui, l'auteur s'en tient à un petit nombre de poètes catholiques, de poètes véritables, choisis avec soin, sur lesquels il n'est point de discussion possible. La liste peut s'allonger d'ailleurs, dit-il lui-même. Des

poètes catholiques; l'auteur veut ainsi les distinguer des auteurs athées ou indifférents, des auteurs chrétiens gardant une religion pâle et purement sentimentale à la façon des romantiques; ce sont des catholiques de conviction, pour qui la religion est une réalité dont on tient compte toujours, dont on parle avec amour.

Le mystique cherche son bonheur en Dieu; le philosophe part à la recherche de l'Être suprême; le poète dit les choses et leur Auteur. « La poésie est le champ du monde »; elle chante les réalités de la nature, la vie et la divinité, la rencontre de l'âme avec le réel, de l'âme avec Dieu autant que la chose est possible. Aussi le poète catholique se voit-il au centre d'un champ immense et en meilleure position que tout autre pour élever la voix, se faire écouter et plaire. Et Verlaine un jour parla au Seigneur avec toute la ferveur de son âme sensible de poète, introduisant dans la poésie un élément nouveau de beauté. Vint ensuite Claudel le poète de la nature entière aux pieds de son auteur; puis Péguy le mystique poète des vertus théologiques; Jammes, dont la poésie flotte dans le sentiment religieux; Viélé Griffin, Ghéon, Raïssa Maritain; et enfin Marie Noël à la foi assurée et cependant inquiète, dialoguant toujours avec son Dieu intérieur.

M. Sylvestre connaît bien ses personnages et il pénètre assez profondément dans leurs œuvres, cherchant toujours leurs caractéristiques, leur métaphysique, ce qui est rare chez nous, et leur perfection d'art. Lui-même d'ailleurs exprime de nouveau ses opinions personnelles sur la poésie, sa nature, son objet, dans une brève introduction, concluant que la poésie est « une réalité à la fois charnelle et spirituelle, consciente et mystérieuse »; qu'elle « peut dominer l'espace et le temps et donner l'illusion de l'éternité », sans atteindre parfaitement Dieu et la création, objet trop vaste pour la simple voix humaine. En somme le nouveau livre de M. Sylvestre manifeste un effort louable et fructueux qui éclaire quelque peu encore ce domaine toujours mystérieux de la véritable poésie et des véritables poètes.

A. T., o. m. i.

\* \* \*

FÉLIX-ANTOINE SAVARD. — *Menaud, Maître-Draveur*. Édition définitive. Montréal. Éditions Fides, 1944. In-12, 153 pages.

Tout le monde se souvient de l'explosion produite en 1937 par *Menaud, maître-draveur*, tombant comme une bombe au milieu du petit train-train routinier de notre vie littéraire canadienne. Rien qu'à feuilleter les journaux et revues de cette fin d'année et des premiers mois de 1938, on peut voir encore le remous formé par ce petit volume de deux cent soixante et quelques pages. Toute la critique fut sur pieds, dents et griffes fauchées, sourire aux lèvres, mains grandes ouvertes pour distribuer les éloges bien mérités. La noble dame qu'on nomme l'Académie française, ne s'est-elle pas inclinée elle-même pour couronner cette œuvre de mérite, ajoutant cette couronne à celle de notre plus haut prix littéraire canadien, le prix David. Jamais on n'avait vu nos paysans si beaux, si fiers, si graves et si gais, si tourmentés par l'amour du pays, du sol, de la montagne; si jaloux de leur liberté surtout et si magnifiquement ancrés au sol de leurs aïeux. Jamais on n'avait vu chez nous une telle communion du poète et de la terre canadienne, au point que l'auteur trouvait toujours, et le plus naturellement du monde, une image terrienne répondant aux sentiments et aux idées de ses héros. La terre, les arbres, les rivières, les plantes, l'eau, le feu ne vivaient pas moins que les personnages, vivaient en eux et par eux. Et cette richesse de vie, de figures, d'images les plus éblouissantes, de sentiments profonds, étonnait, enchantait. Elle déconcertait même, car peut-être y en avait-il trop. On ne savait s'il fallait admirer surtout le lyrisme du poète, le souffle du poète épique ou le roman seul.

L'abbé Félix-Antoine Savard nous présente une troisième édition qu'il appelle définitive, celle-ci offrant un texte plus concis, plus sobre, plus classique pourrait-on dire; et les Éditions Fides avec ce premier volume, présente la Collection du Nénuphar projetant de grouper les meilleurs ouvrages de nos écrivains, particulièrement de nos explorateurs et de nos premiers historiens du régime français. Fides ne pouvait trouver de meilleur ouvrage pour lancer sa collection. M. Savard n'a en rien diminué la trame et la portée de son roman qui reste un hymne de fierté et d'amour de la liberté au Canada français. Menaud demeure un géant, un patriote farouche, un dévoué, un sacrifié, un homme à idée fixe, un fou prodigieux, un signe. Les autres personnages n'ont pas changé: Alexis le fier, Joson le téméraire, Marie avec sa grâce et sa faiblesse vite surmontée. Les modifications sont cependant assez considérables; un quart du volume environ disparaît ou fait place à une expression différente et plus concise. Les images restent abondantes, neuves, magnifiques, moins nombreuses, plus modérés, moins tortues. Ici et là une courte phrase vient clarifier le temps, le lieu, l'action en cours, au grand avantage du lecteur paresseux naturellement. La trame, le récit sont plus serrés, plus clairs. La construction de la phrase est moins tourmentée, plus grammaticale, plus logique. On peut donc dire que tout ce qui scandalisait nos prudes littéraires est disparu.

Ainsi le roman gagne en mesure, en clarté, en régularité, ce qu'il perd d'exubérance; plus classique donc, il garde une grande richesse d'images, toute sa richesse de sentiments fiers, de pensée profonde. Aux yeux de plusieurs, le poète sera diminué, le peintre aura perdu du pittoresque, mais aux yeux des connaisseurs, l'artiste aura grandi.

A. T., o. m. i.

\* \* \*

FÉLIX LECLERC. — *Adagio. Contes*. 2<sup>e</sup> édition revue et corrigée. Montréal, Éditions Fides, 1944. In-8, 197 pages.

FÉLIX LECLERC. — *Allégo. Fables*. Montréal, Éditions Fides, 1944. In-8, 197 pages.

Monsieur Félix Leclerc est un « rustique ». Oh! mais un rustique qui a ses élégances. Il aime la campagne et toute la poésie qui la compose: champs et montagnes, jardins et forêts, lacs et rivières, herbes et plantes. Il aime tous les habitants de la campagne: plantes, bêtes et gens, et on les rencontre partout dans ses récits; ainsi le drame des fourmis qui se joue dans l'herbe et les épis de blé qui sentant leur fin prochaine s'enlacent, se confessent. Les animaux de la campagne comptent parmi ses plus chers amis: orignal, chevreuil, ours, lièvre, mouton, pigeons, poissons, chiens et même les mouches. Mais ses amitiés de prédilection vont sans contredit à l'homme en général et particulièrement à l'homme des champs. Il faudrait citer ici tous les personnages des contes qui sont nombreux, et l'auditeur en général qu'il ne perd jamais de vue en laissant se dérouler ses fables. M. Leclerc est un observateur. Ses descriptions de la campagne sont réelles et son imagination féconde n'en a vu que la poésie. A ce point de vue, rien de plus beau que le tableau qu'il dresse au début de ses récits où toute la nature passe successivement. Mais son talent particulier, quoi qu'on en dise, c'est encore bien davantage le récit: le conte ou la fable selon qu'il fait agir des hommes ou des animaux. Ici l'auteur possède un don unique, une façon incommunicable de raconter, un don naturel et gratuit qui semble ne rien emprunter à la technique. C'est qu'il communique réellement avec ses personnages, bêtes et gens; il les observe, les regarde agir, les surveille en toute sympathie, les comprend puis imprime à son récit un mouvement personnel et spontané, un véritable jaillement de vie continuelle. Il empoigne, il émeut, il enlève ses auditeurs, les élève en créant une fiction durable qui fait le charme de tous: auditeurs à la radio, lecteurs pen-

chés sur un texte, les jeunes et les vieux, les gens du petit peuple comme les lettrés eux-mêmes. Il est humain et réel, voilà pourquoi il prend l'homme et l'attire.

La preuve en est que ses œuvres sont lues; il est peut-être le plus lu des jeunes auteurs canadiens. La deuxième édition est à peine parue qu'on parle déjà d'une troisième, ce qui n'est pas si commun au Canada. De son livre de contes *Adagio*, on a dit beaucoup de bien et avec raison. La présente année nous apporte une deuxième édition revue et corrigée. L'auteur a élagué quelque peu, quelques pages à peine, mais n'a pas fait de corrections substantielles. Il a enlevé les « et » fort commun au début des phrases, se contentant avec raison de la logique réelle déjà dans les actions ou les idées. Il a remplacé des participes par des indicatifs cherchant sans doute à faire plus vivant, à souligner l'action. Cependant ses contes gardent encore parfois un langage populaire qui n'est pas également goûté de tous les lecteurs. L'art idéalise, mais jusqu'à quel degré doit-on laisser le peuple le peuple, ou doit-on l'idéaliser, le transformer selon le rêve de l'artiste? Reste que le langage du peuple n'est pas toujours élégant, par conséquent, ne plaît pas toujours. On a dit de M. Leclerc qu'il moralisait trop. Cinq ou six pages de leçon trop directe enlevées ne suffisent pas à corriger ce défaut, le plus considérable peut-être parce qu'il nuit parfois à la fiction elle-même, au rêve du lecteur.

La présente année nous apporte mieux qu'une réédition des contes, elle nous donne un recueil nouveau de fables délicieuses du même auteur, *Allegro*. Disons tout de suite qu'elles marquent un progrès, ce qui n'est pas peu dire. Nous trouvons ici les mêmes qualités exceptionnelles du conteur ou du peintre moins certains défauts, et surtout cette qualité précieuse d'un véritable artiste: le fini. La description ou le cadre de la fable est du meilleur goût et des plus poétiques. Elle est courte, frappante, vraiment belle et artistique. La nature parle au poète qui la comprend et qui joue avec elle, qui l'exprime ensuite et la fait aimer. Le conteur n'est pas moins heureux; il a quelque chose à dire, et il plaira en élevant son lecteur, par exemple s'il cherche la lumière avec la mouche à feu et la trouve à l'intérieur de lui-même: s'il entreprend au lac de Tibériade un pèlerinage avec le poisson rapide; s'il apprend de la mésange à se soumettre et à recommencer quand son foyer est détruit. M. Leclerc a gagné d'identifier la leçon au récit. Il ne donne plus une leçon, c'est l'animal lui-même qui agit bien ou mal, c'est son action qui est bonne ou mauvaise. Le lecteur sent bien qu'on s'adresse aux hommes, mais au deuxième plan, en arrière du récit. Ainsi la fiction est continue, la trame se déroule sans que rien ne vienne la briser et le plaisir est continu; plaisir d'autant plus grand que dans la presque totalité des cas, le personnage agit bien. Très optimiste, notre fabuliste ne rencontre pas de gros méchants loups.

Après tant d'admiration exprimée, il serait vain de chercher un défaut marqué. Cependant . . . que de brume (sens obvie, sans métaphore) dans les tableaux d'introduction, que de couchers de soleil! Certaines images aussi sont vraiment trop répétées, peut-être parce que ces fables ont été écrites à distance. Ces défauts sont bien minimes en somme, en comparaison de la beauté exprimée par celui qu'il ne faut pas craindre d'appeler notre fabuliste canadien.

A. T., o. m. i.

\* \* \*

ALBERT BOLDOC. — *La famille Grenouille*. Montréal, Éditions Fides, 1944. In-8, 63 pages.

Vous ne connaissez pas *La famille Grenouille*? Eh bien! voici. Ce sont d'abord une maman et un papa charmants qui vivent sages et heureux à l'étang d'Okiri où la poésie règne en reine, car l'étang dort paisible sous un ciel toujours bleu où flottent des

nuages de crème. Un vent léger agite les quenouilles et les jolies fleurs: le sol nourrit du plantain, des rubaniers et des bouquets d'aulnes; les étourneaux y fréquentent . . . La vie serait trop monotone sans la jeune et brave Rainette un amour d'enfant, et le gavroche Rex désobéissant et malappris, allant jusqu'à tuer les petits oiseaux. La famille vit pauvre et heureuse quand elle fait soudain un héritage, car, dans le monde des grenouilles, il y aussi des héritages mirifiques dont la poursuite engendre d'innombrables aventures; surtout quand cet héritage est situé très loin dans un pays aussi magnifique que le « Lac-en-cœur » . . . la cité miroitante et décevante, quoi! Et c'est tout un monde de sentiments élevés, de leçons de choses, d'opinions justes sur le plaisir du devoir accompli, sur le remords après le mal commis, sur la vanité des grandeurs, sur le ridicule du snobisme, etc. La république des grenouilles, ça ressemble tant à celle des hommes.

C'est ainsi que M. Albert Bolduc s'intéresse aux petits Canadiens français, travaille intelligemment à les arracher aux déplorables « comics » et les promène dans un monde de féerie et de poésie enchanteresses. Œuvre tout à fait personnelle, c'est du canadien pure laine, fait par un Canadien pour de petits Canadiens, une fable pour les jeunes à la façon de celles de Félix Leclerc pour les adultes. Les dessins de M. Henri Beaulac n'expriment pas moins de grâce et de poésie que le texte lui-même. M. Beaulac a su tirer grand parti de la flore de nos bois et surtout des bords humides décrits par une imagination vraiment merveilleuse. Les mamans canadiennes trouveront plaisir à présenter ce premier album BB en couleurs des Éditions Fides, et les petits se délecteront dans cette œuvre sentant bon l'eau fraîche, les feuilles vertes et la nature.

A. T., o.m.i.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

---

# Pie XII, la paix et la démocratie

---

Tout le pontificat de Pie XII est rempli de l'idée de collaboration à l'établissement d'une juste paix dans le monde.

Dès l'été de 1939, entrevoyant l'imminence de la guerre, il intervint, discrètement il est vrai, pour tâcher de prévenir la catastrophe d'un nouveau conflit armé. À peine l'Allemagne se ruait-elle sur la Pologne héroïque, mais impuissante, qu'il offrit au monde son encyclique *Summi Pontificatus*<sup>1</sup> dans laquelle il expose en détail les causes des guerres modernes: égoïsme matérialiste, oubli de la loi divine et de Dieu lui-même, soit dans la vie individuelle, soit dans la vie sociale ou dans les relations internationales. En conséquence, il exhorte les nations à travailler à l'établissement de la paix universelle par un prompt retour aux principes chrétiens de charité et de fraternité, ainsi que par la création d'institutions internationales imbuës du véritable esprit évangélique.

Dans son message de Noël de la même année, reprenant d'une façon encore plus concrète les considérations de sa lettre encyclique, Pie XII énonce un programme de paix en cinq points précis. Ce sont: le droit pour toutes les nations à la vie et à l'indépendance, la création d'une Société des Nations plus forte que l'ancienne, la protection des minorités ethniques, le désarmement matériel et spirituel, le développement chez tous du sens de la responsabilité et des vertus de justice et de charité. Rarement document pontifical fut reçu avec plus de bienveillance non seulement par les catholiques, mais aussi par tous les hommes de bonne volonté des autres croyances religieuses.

Chaque allocution de Noël des années subséquentes fournit au saint-père l'occasion d'ajouter quelques nouvelles précisions à son lumineux enseignement et à ses magistrales directives. Le 24 décembre 1940, il ana-

<sup>1</sup> Lettre encyclique, 20 oct. 1939, dans A.A.S., 31, 413-453.

lyse les conditions du renouvellement moral qui s'impose dans le monde. Ce renouveau n'est possible que par le triomphe de l'amour sur la haine de la confiance sur la méfiance, du droit sur la force, de l'équité et du désintéressement sur l'instinct d'accaparement des richesses et sur l'égoïsme froid.

L'année suivante, le pape traite le problème de la réorganisation sociale; il proclame la dignité de la personne humaine, il revendique les droits fondamentaux de la famille, il établit le sens du travail et détermine les devoirs sociaux de l'État. La pensée de Pie XII est claire: c'est par l'esprit et le cœur que toute œuvre humaine s'accomplit, et si la rénovation n'est pas d'abord morale, rien ne sera vraiment renouvelé. Autant dire que sans une réforme des mœurs, les institutions publiques, créées pour garantir le bien commun de l'humanité, resteront précaires et sans vie.

Dans son discours de Noël 1944, Pie XII continue, avec la même vigueur et la même sagesse, à mettre en lumière les principes susceptibles de procurer au monde le bonheur auquel il aspire. De nouvelles précisions sur la mission de l'Église, sur le rôle et l'autorité de la société des peuples qui sera instituée, viennent compléter les documents antérieurs. Mais voici du nouveau; avec une clairvoyance tout apostolique, le pape se penche vers les démocraties pour leur révéler à elles-mêmes ce qu'elles doivent être, fixer leur idéal, les mettre en garde contre les déviations possibles, signaler enfin tout ce que cette forme de gouvernement contient de bon pour l'établissement et le maintien de la paix entre les nations.

Il importe d'abord de bien se pénétrer du sens des paroles et des exhortations pontificales. Les propositions que le pape nous fait ne sont pas des clauses d'un traité éventuel, ni des stipulations diplomatiques: c'est plutôt un idéal, un énoncé de conditions générales, dont il sera indispensable de tenir compte pour une organisation meilleure de la communauté internationale. Pour établir une paix juste, on devra s'inspirer de cet idéal, et, selon les circonstances, essayer de le réaliser. Surtout n'allons pas interpréter ces suggestions comme ne pouvant s'adapter au monde réel; elles peuvent, au contraire, entrer en composition avec toutes les situations sociales et politiques. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, l'ordre prôné par le souverain pontife présuppose certaines conditions, entre

autres la confiance mutuelle; que celle-ci fasse défaut quand le temps sera venu de signer des traités de paix, il faudra modifier l'organisation en conséquence, mais en l'adaptant le mieux possible à l'idéal proposé.

Pour comprendre l'attitude papale et sa récente « bénédiction » des démocraties, rappelons-nous qu'il s'est toujours prononcé, avec prudence, mais aussi avec une irrésistible fermeté, contre la doctrine de ceux qui ne respectent plus rien de moral dans le monde. Bien des indices nous laissent entendre que le pape n'entrevoit la possibilité d'un renouveau stable après la guerre que par une victoire des puissances démocratiques. Il est manifeste que le président Roosevelt et monsieur Churchill ont déjà donné des preuves d'une grande compréhension des besoins moraux de l'humanité; d'autre part, l'ordre que veulent établir les puissances totalitaires, l'Allemagne hitlérienne et le Japon, contraste singulièrement avec les principes de paix énoncés par Pie XII. C'est en effet le racisme allemand qui a étouffé l'une après l'autre la Pologne, la Norvège, la Belgique, etc., alors que le pape proclamait le droit à l'existence des nations, grandes et petites, puissantes ou faibles. Ce furent encore le Japon et l'Allemagne qui ont été les premiers à se retirer de la Société des Nations, alors que le chef de l'Église déclarait la nécessité d'une telle institution pour la sauvegarde d'une paix juste et pour la loyale collaboration entre les États.

D'ailleurs, qui ne sait que les deux grands ennemis de la religion sont le néo-paganisme raciste et l'athéisme de la Russie communiste? À certains égards, le nazisme fut considéré comme le plus dangereux persécuteur de l'Église; et il est à prévoir qu'après la victoire des alliés, ce sera de nouveau le communisme qui s'appliquera avec le plus d'acharnement à supprimer la religion chrétienne. Sa propagande insidieuse et ses attaques contre la personne de notre vénéré pontife ne nous laissent aucun doute là-dessus<sup>2</sup>. De plus, après la guerre, la Russie sera la plus forte puissance de l'Europe, et automatiquement la plus redoutable. Pour des

<sup>2</sup> Dans une déclaration de l'épiscopat canadien en date du 25 janvier 1945, voici ce qu'on y disait au sujet du péril communiste au Canada:

Nous mettons en garde une fois de plus contre le communisme matérialiste et athée, qui incarne présentement dans le monde toutes les forces déchaînées contre l'Église et contre les valeurs morales dont elle a la garde: la dignité humaine et la liberté chrétienne . . . Gouvernants et simples citoyens ont le très grave devoir d'enrayer chez nous les infiltrations communistes, sous quelques habiles dehors qu'elles se présentent; sans quoi ils préparent à notre cher pays, pour qui tant de nos fils offrent chaque jour leur vie et leur avenir, les pires désordres et les pires calamités.

raisons de cette sorte, aucun souhait n'est plus urgent à l'aurore de la victoire des démocraties que celui du respect de la liberté religieuse. Les persécutions contre la religion sont incompatibles avec la création d'un monde nouveau, comme aussi avec le développement normal d'une saine démocratie.

A un groupe de congressistes des États-Unis, reçu en audience papale, après leur avoir rappelé qu'il était de leur devoir, en tant que législateurs, de ne pas violer certains droits intangibles antérieurs à l'État lui-même, le pape ajouta :

Au premier rang de ces droits figure la liberté de pratiquer la religion fondée par le Christ sur la foi en Dieu et en sa Révélation. Aux législateurs d'aujourd'hui et de demain a été confiée la noble tâche d'assurer que ces droits ne périssent pas, mais qu'ils soient protégés, défendus et tenus en honneur chez tous les peuples <sup>3</sup>.

Dans le climat historique du XX<sup>e</sup> siècle, cette liberté aura pour tous les plus bienfaisants effets. Bienfait d'abord pour le monde.

D'autant plus précieux sera l'apport des hommes d'État à la reconstruction s'ils se montrent prêts à ouvrir la porte et à aplanir la voie à l'Église du Christ, pour qu'elle puisse exercer librement, sans entraves, son influence surnaturelle parmi les nations lors de la conclusion de la paix, et coopérer, avec zèle et amour, à l'immense tâche de la découverte des remèdes aux maux que la guerre laissera dans son sillage <sup>4</sup>.

Cette liberté sera aussi à l'avantage du régime démocratique lui-même, car la religion fera œuvre de gardienne de la vraie liberté et de la dignité humaine.

Si l'avenir doit appartenir aux démocraties, une partie essentielle de son œuvre devra appartenir à la religion du Christ et à l'Église... L'Église a la mission d'annoncer au monde, qui demande des formes meilleures et plus parfaites de démocratie, le plus excellent et le plus urgent des messages: la dignité de la personne humaine, l'invitation à devenir fils de Dieu <sup>5</sup>.

Que les démocraties garantissent donc à l'Église la facilité d'accom-

<sup>3</sup> Paroles prononcées devant les 16 membres du Comité de guerre de la Chambre des Représentants des États-Unis, reçus en audience par Pie XII, le 22 décembre 1944.

<sup>4</sup> Message de Noël 1941.

<sup>5</sup> Message de Noël 1944, intitulé: « Le sixième Noël de guerre. » Dans cet article, les citations sans indication de référence sont extraites de ce message que nous analysons présentement. Le texte employé est une traduction française du texte officiel anglais, parue dans le *Devoir*, 27 décembre 1944.

plir sa mission en toute liberté<sup>6</sup>. Elle sera le plus puissant facteur de renouveau moral, d'amour et de fraternité dont on a tant besoin.

Le pape trouve un autre motif de se tourner vers le régime démocratique dans le fait que l'esprit moderne incline de plus en plus vers cette forme de gouvernement et que, au dire de plusieurs, celle-ci serait exigée par la raison elle-même.

Si nous considérons maintenant l'étendue et la nature des sacrifices réclamés de tous les citoyens, particulièrement à notre époque où l'activité de l'État est si vaste et si décisive, la forme démocratique de gouvernement semble à plusieurs un postulat naturel imposé par la raison même.

Pensant probablement aux peuples qui n'ont pas l'avantage de vivre sous des régimes de liberté, comme l'Allemagne, l'Italie fasciste, la Russie et quelques autres pays, connaissant en outre les angoisses, les inquiétudes, les désirs profonds des âmes, le pape s'en fait l'interprète fidèle.

Ces multitudes, inquiètes, que la guerre a remuées jusqu'au plus profond d'elles-mêmes, sont aujourd'hui fermement convaincues — d'abord d'une façon vague et confuse mais déjà décidée — que s'il y avait eu possibilité de censurer et de corriger les actions de l'autorité publique, le monde n'aurait pas été entraîné dans le tourbillon d'une guerre désastreuse, et que pour éviter dans l'avenir la répétition d'une telle catastrophe, nous devons placer des garanties efficaces entre les mains du peuple lui-même.

Le bon sens des populations n'accepterait pas la guerre si on lui permettait de juger l'action des gouvernements. Une vraie démocratie assure ce droit au peuple. Il y a donc de la part du pape un souhait implicitement exprimé que les pays agresseurs qui ne sont pas actuellement des démocraties évoluent vers cette forme de gouvernement *du peuple, par le peuple et pour le peuple*. Est-ce à dire que ce serait là une allusion à la renaissance de l'ancien parti catholique allemand en qui le pape verrait l'élément sain et comme le noyau capable de travailler à la résurrection d'un nouveau régime en Allemagne? Nous ne saurions l'affirmer. A notre humble avis, la parole du pape est beaucoup plus large et elle s'adresse à tous les hommes de bonne volonté qui vivent sous des régimes où la dignité

<sup>6</sup> La Charte de l'Atlantique peut-être mise à part, les autres documents internationaux officiels gardent le silence sur la protection de la liberté de conscience. Or, ce droit essentiel prend une signification importante quand il s'agit de la Russie ou des pays qui seront soumis à sa domination, car on sait ce que veut dire la liberté religieuse en U.R.S.S. . .

humaine n'est pas respectée. Si les vainqueurs veulent user sagement de leur victoire, ils n'oublieront pas qu'il y a en Allemagne des hommes nombreux qui aspirent au libre exercice de leurs droits humains; ils utiliseront le levain de liberté qui sommeille dans l'âme du peuple pour établir un régime plus conforme à ses légitimes aspirations. Petit à petit, l'idéologie hitlérienne disparaîtra; l'Allemagne connaîtra alors la vraie grandeur, et cette fois ce sera, comme disait quelqu'un, « du côté du ciel <sup>7</sup> ».

C'est encore assurément aux démocraties actuelles que s'adresse le pape, lorsqu'il propose de nouveau son plan d'organisation internationale et qu'il demande encore une fois la création d'une société des peuples. À la lecture de son allocution, on ne peut s'empêcher de faire certains rapprochements avec les résultats connus des nombreuses rencontres qu'ont eues le président Roosevelt et monsieur Churchill, de même qu'avec divers articles de la conférence de Dumbarton Oaks <sup>8</sup>.

Ainsi, tandis que les forces armées poursuivent des batailles meurtrières, avec des forces toujours plus meurtrières, les hommes d'État, les chefs responsables des nations, se rencontrent pour des conversations, pour des conférences en vue de déterminer les droits et les devoirs fondamentaux sur lesquels devrait être établie une communauté des États, et de frayer le sentier vers un avenir meilleur, plus sûr et plus digne de l'humanité.

À tous ces nobles chefs, Pie XII rappelle, en y ajoutant des directives nouvelles, les demandes faites dans son encyclique *Summi Pontificatus* et dans son message de Noël 1939: à savoir, qu'une société des nations s'impose. Il en déduit la raison de ce principe que « l'ordre absolu

<sup>7</sup> Le communiqué final de la conférence de M. Churchill, du président Roosevelt et de M. Staline, tenue à Yalta, Crimée, au mois de février 1945, disait ce qui suit:

Nous n'avons pas l'intention de détruire le peuple allemand; mais il faut détruire le nazisme et le militarisme pour amener le peuple allemand à vivre d'une façon raisonnable afin qu'il occupe une place dans la société des nations.

<sup>8</sup> Conférence qui réunissait à Dumbarton-Oaks, Washington, E.-U., en octobre 1944 les représentants du Royaume-Uni, des États-Unis, de l'U.R.S.S. et de la Chine. On y envisagea la création d'un organisme international, connu sous le nom de *Les Nations Unies*, dont les buts seraient de maintenir la paix et la sécurité entre les nations par des mesures collectives. Ses organes principaux sont les suivants: 1° une assemblée générale (où toutes les nations sociétaires seraient représentées); 2° un conseil de sécurité (composé d'un représentant du Royaume-Uni, des États-Unis, de l'U.R.S.S., de la Chine et de la France, et d'un représentant de chacun des six États élus pour une période de deux ans par l'assemblée générale); 3° un tribunal international; et 4° un secrétariat. D'autres conseils sont aussi prévus: économiques, sociaux, etc. Ces propositions ne sont qu'une ébauche de Charte à soumettre à l'étude de toutes les Nations Unies. On annonce à cette fin une conférence plénière qui se tiendra à San Francisco, E.-U., le 25 avril.

des êtres et des fins . . . comprend aussi, comme nécessité morale et couronnement du progrès social, l'unité de l'humanité et de la famille des peuples ».

On sait qu'à la fin de la dernière grande guerre, on organisa une telle société. L'Église reconnut que le principe sur lequel cette société reposait et la mission dont elle était investie: la pacification et la collaboration internationale, devaient être approuvés et encouragés. Cet organisme n'était pas sans défauts. Aussi Pie XII, dès le début de son pontificat, suggéra qu'elle servît plutôt d'expérience à la nouvelle institution et que, dans la nouvelle organisation, les peuples « déduisissent les conséquences provenant des déficiences et des lacunes du passé <sup>9</sup> », comme il les invite encore, dans sa récente allocution, « à supprimer les défauts de structure et les manques des systèmes antérieurs ».

Depuis quelque temps, des discussions se poursuivent au sujet de l'autorité que revêtira cette nouvelle société. Les uns veulent que les États membres abandonnent leur souveraineté ou du moins la réduisent à tel point qu'elle ne serait plus qu'apparente. Ce sont les partisans du super-État. D'autres, les isolationistes, trop jaloux de leur souveraineté, refuseraient de faire partie de l'organisme international.

Les suggestions du pape évitent ces deux excès. Les nations existent et doivent exister. Toutefois, le bien commun de la communauté humaine exige que l'autorité de la société des peuples <sup>10</sup> soit « réelle et effective sur tous les États membres, de façon [cependant] que chacun d'eux puisse garder un droit à sa propre souveraineté ».

Touchant le rôle que devra jouer cette autorité, l'allocution pontificale lui assigne celui de bannir la guerre d'agression. À la génération, la nôtre, qui vient de traverser « un océan de sang et de larmes », le pape rappelle

un devoir qui incombe à tous, un devoir qui ne souffre pas de retard, ni temporisation, ni hésitations, ni subterfuges, celui de faire l'impossible pour

<sup>9</sup> Message de Noël 1939.

<sup>10</sup> Voici à ce sujet une déclaration de l'épiscopat catholique des États-Unis en date du 19 novembre 1944:

A tout événement, l'organisation internationale ne doit jamais violer la légitime souveraineté des Nations. La souveraineté est un droit qui découle de la personnalité juridique d'une nation et que l'organisme international doit sauvegarder. . . Il faut répudier la politique de la force, de l'équilibre des puissances, des sphères d'influence réalisées à l'aide de gouvernements fantoches, et du recours à la guerre comme seul moyen de règlement des conflits internationaux.

bannir une fois pour toutes les guerres d'agression comme solution légitime des disputes internationales et comme moyen de réaliser des aspirations nationales.

C'est *la guerre à la guerre* selon son expression si juste. À cet organisme « investi par le consentement général d'un pouvoir suprême . . . reviendra de frapper en sa source toute menace d'agression individuelle ou collective ». Il est bon de noter que cette intervention pourra prendre la forme de « châtement infligé à l'agresseur » par mode de « sanctions économiques » et même — ceci est nouveau — « d'intervention armée ».

Le pape se réjouit qu'on discute à l'heure actuelle des propositions semblables aux siennes, mais il prend soin d'ajouter :

Sans doute on peut discuter de la valeur, de la possibilité, de l'efficacité de telle ou telle proposition; on peut suspendre son jugement à leur sujet, mais il reste néanmoins que le processus est commencé.

Ici, il conviendrait de mentionner les réserves que semble avoir faites l'épiscopat des États-Unis. Ce dernier voit dans un conseil de sécurité ouvert à quelques membres seulement un instrument dangereux de domination impérialiste entre les mains de quelques nations puissantes. Mais un conseil ouvert à toutes les nations est très souhaitable, et le pape affirme même qu'il faudrait que les peuples agresseurs eussent

un espoir bien fondé — proportionnel à leur collaboration effective dans l'œuvre de reconstruction — d'être capables, avec les autres nations, jouissant de considérations égales et des mêmes droits, de s'associer à la grande communauté des nations.

Cependant cela n'exempte pas les peuples coupables de faire les justes réparations pour les dommages causés. Les vainqueurs devront toutefois éviter toute contrainte injuste.

On ne doit pas imposer une charge perpétuelle, [charge] qui peut être autorisée seulement pour un temps comme réparation pour les dommages de guerre . . . Il faudrait que tous les peuples, dont les gouvernements sont plus ou moins responsables de la guerre actuelle, aient à subir, pour un temps, les rigueurs de mesures de sécurité, jusqu'à ce que les liens d'une confiance mutuelle, violemment brisés, soient graduellement renoués. Cela est très compréhensible du point de vue humain, et sera, de toute probabilité, inévitable, en pratique.

Enfin, un autre point de plus en plus épineux à mesure que se rapproche le terme de la guerre, c'est celui du châtement à infliger aux criminels

de guerre. Ici encore, le souverain pontife ne se dérobe pas à la rigueur des principes de justice qui devront être appliqués avec fermeté, mais sans exagération.

Personne ne songe évidemment à désarmer la justice dans ses relations avec ceux qui ont exploité la guerre pour commettre des crimes authentiques et prouvés contre le droit commun dont la nécessité militaire a pu, tout au plus, offrir un prétexte, jamais une justification. Mais si l'on attend de la justice qu'elle juge non seulement les individus, mais les peuples eux-mêmes, qui ne verra dans cette procédure une violation des principes qui gouvernent tout procès humain?

La tâche des démocraties sera donc de réunir tous les efforts pour amener les peuples à collaborer au progrès de la civilisation, à la prospérité matérielle et surtout morale de l'humanité. Il n'appartient qu'à elles de s'en rendre dignes.

Si la démocratie offre tant d'espairs à notre pauvre monde en détresse, il est urgent de s'en faire une idée bien précise et bien claire afin de déduire de sa véritable conception des directives saines et fructueuses. C'est pourquoi le saint-père en fait « le point le plus important » de son allocution.

Dans les circonstances actuelles où se débat le monde, il apparaît clairement que le pape, conscient de la force progressive du mouvement démocratique et constatant que les peuples ont pris « une attitude nouvelle au sujet de l'État, une attitude qui discute, critique et se méfie », le pape, dis-je, semble donner une préférence non équivoque aux régimes qui favorisent la liberté du peuple, mais sans préjudice de la légitimité des autres formes de gouvernement.

Il n'est pas défendu de préférer des formes de gouvernement tempéré, populaire, sans préjudice toutefois de la doctrine catholique sur l'origine et l'emploi de l'autorité . . . L'Église ne désapprouve aucune des diverses formes de gouvernement, pourvu qu'elles soient intrinsèquement capables d'assurer le bien des citoyens (LÉON XIII, encyc. *Libertas*, 2 juin 1888).

Si l'Église est neutre à l'égard des diverses formes de gouvernement, elle ne peut l'être par rapport au mouvement de l'histoire, ni donner sa préférence à un régime qui aurait des tendances à méconnaître la dignité de la personne humaine, l'unité de toutes les races, la liberté de prêcher la parole de Dieu. Or, il n'est pas malaisé de constater que ces droits ont infiniment plus de chances d'être sauvegardés dans les démocraties que dans

la plupart des régimes autoritaires, en soulignant toutefois qu'il faut entendre par régime démocratique, pris au sens large, une forme de gouvernement qui « peut se retrouver aussi bien dans une monarchie que dans une république ».

Notons en outre que l'État totalitaire, en tant que totalitaire, qu'il soit d'essence raciste ou communiste, n'est pas une forme légitime de gouvernement; il contredit, dans sa conception même, certains droits sacrés de la personne et de la famille, et, par une logique quasi inéluctable, il devient persécuteur de la religion, quand il ne l'est pas par principe.

Une véritable démocratie possède, entre autres, deux caractères propres: la liberté et l'égalité. Celles-ci sont couronnées par la justice et la charité fraternelle.

Par liberté, il faut entendre la faculté donnée au citoyen « d'exprimer son opinion propre sur les devoirs et sacrifices qu'on lui impose »; la faculté aussi de « ne pas être contraint d'obéir sans s'être d'abord fait entendre ».

Il y aurait beaucoup à dire sur cette liberté d'opinion et sur ses principaux moyens d'expression comme la presse et la radio, sur la liberté d'enseignement et des organisations civiques, sur la faculté de choisir les législateurs et de constituer des partis politiques, etc. Des commentaires de tous les aspects de cette question dépassent les cadres d'un simple article. Quelques réflexions s'imposent tout de même.

Pour l'avenir du monde, la vraie liberté de presse constituera l'une des sauvegardes les plus sûres de la paix. Il est bien évident que le pape n'entend pas prêcher ici la liberté absolue de la presse, où la vérité et l'erreur sont mises sur un pied d'égalité, mais il s'agit de cette authentique liberté qui consiste à se mettre au service de toute vérité: religieuse, chrétienne, nationale et internationale.

Dans l'exercice de la liberté politique, on ne doit pas oublier que « plus que jamais le citoyen doit tenir à conserver son opinion personnelle, à l'exprimer et à la faire prévaloir d'une manière qui conduise au bien commun ». Si donc on reconnaît aux citoyens le droit d'avoir une pensée politique et de la faire légitimement prévaloir sur les autres, il faut bien leur reconnaître aussi le droit de constituer des partis politiques. Le nombre n'en peut être limité à un ou deux par la loi ou la constitution,

puisque par nature un parti politique groupe des hommes qui s'inspirent d'une conception politique et que cette conception peut revêtir des aspects variés. Malheureusement ils se réduisent parfois à de vastes coalitions d'intérêts égoïstes d'où toute pensée du bien commun est absente. Dans ce cas, ce qui importe, ce n'est pas de les supprimer, mais de redresser sagement et fermement leurs écarts.

Le droit de suffrage est un autre aspect de cette liberté d'opinion où chacun, conscient de ses devoirs, doit se former un jugement personnel sur un candidat et ne pas se laisser entraîner par les cabaleurs et les démagogues sans conscience. Il appartient aux États d'esprit vraiment démocratique de régler et d'ajuster ce droit de façon à faciliter l'exercice du jugement personnel que chaque citoyen doit porter.

On l'a souvent répété, la démocratie est le régime des parfaits. Dans chacune de ses actions sociales, le citoyen doit se rappeler qu'il « porte en lui-même le sentiment de sa personnalité, de ses devoirs et de ses droits, joint au respect de la liberté et de la dignité d'autrui ». Sans cette conviction fondamentale, la démocratie n'est qu'un symbole et elle ne prendra valeur réelle que le jour où le peuple sortira de l'asservissement du mensonge et de ses propres passions.

Par égalité, il faut entendre celle qui,

en face de l'État, accorde à chacun le droit de vivre sa propre vie personnelle dans le lieu et dans les conditions dans lesquels les desseins de la Providence l'ont placé.

Tout être doué de raison aspire au progrès de sa vie. Choisir sa profession est voulu par Dieu. Les idéals humains sont les plus divers, depuis celui du saint jusqu'à celui du commerçant. C'est même cette diversité qui fait la beauté de l'humanité. Devant cette légitime ambition, l'État doit faire en sorte que chacun, avec la plus grande sécurité possible, puisse développer ses aptitudes personnelles, car autrement il serait inutile de parler d'égalité si l'on privait un individu ou un groupe ethnique de faire, à chances égales, sa vie <sup>11</sup>. Ce serait la mort de la liberté d'action.

<sup>11</sup> L'épiscopat canadien, dans son communiqué du 25 janvier, signala une lacune à corriger au Canada en ce qui concerne l'égalité:

Nous tenons à proclamer bien haut que la législation de la plupart des provinces Nous semble appeler de profonds redressements, à l'endroit surtout de l'élément catholique et de l'élément français, si l'on veut qu'elle reflète vraiment

Cependant, l'égalité telle que la conçoivent les tenants du communisme est antiscientifique. Que tous les hommes soient pareils, avec des vêtements pareils, des maisons pareilles, des richesses pareilles, ce serait là la plus nauséabonde des médiocrités. Jamais l'égalité doit porter atteinte aux

inégalités basées non sur le caprice, mais sur la nature des choses; les inégalités de culture, de biens, de situations sociales — sans préjudice à la justice et à la charité mutuelle — ne constituent aucun obstacle à l'existence et à la supériorité du véritable esprit d'union et de fraternité.

Cette multiforme diversité sociale favorise le développement des aptitudes naturelles. Ce serait aussi une illusion de croire que chacun puisse trouver au départ des chances absolument identiques de réussir sa vie. Mais chacun a le droit d'avoir les mêmes chances de faire épanouir, selon ses efforts et sa condition, les dons humains dont l'a gratifié la Providence. De plus, aucune carrière ne doit être systématiquement fermée à quelqu'un.

Devant cet idéal de liberté et d'égalité se dresse le pire ennemi, les masses. L'État n'est pas constitué par une masse informe, non plus que par un simple amas d'individus juxtaposés les uns aux autres. Il est un tout organique, une collectivité bien vivante. Dans la démocratie, cette unité doit se réaliser par l'activité consciente de chacun. Par conséquent, lorsque nous sommes en face d'un groupe d'hommes qui ne sont pas conscients de leurs responsabilités et de leurs opinions propres, qui sont comme un « jouet prêt à suivre aujourd'hui ce drapeau, demain cet autre », qui sont exploités par ceux qui ont « le pouvoir d'argent ou le pouvoir politique », nous n'avons alors qu'un « mirage spéculaire de la démocratie ». Dans ce cas, « l'égalité dégénère à un niveau mécanique ou à une uniformité sans couleur ».

L'erreur de certains pays — les dictatures totalitaires — a été de chercher l'égalité dans une régression vers le bas, dans un nivellement à l'inférieur. On a vu alors la suppression des partis politiques, l'établisse-

l'esprit d'entente qui a présidé à la constitution canadienne. Aussi longtemps, en effet, que les inégalités flagrantes qui subsistent, sur ce terrain, entre le traitement qu'accorde la Province de Québec à ses minorités religieuses et ethniques d'une part, et celui que leur imposent les autres provinces d'autre part, il nous paraît vain de parler d'égalité d'avantages et d'égalité de sacrifices, vain aussi d'espérer voir régner chez nous cette confiance mutuelle indispensable à la paix et à la prospérité publiques.

ment des trusts de l'État au lieu de l'initiative privée, l'envahissement de la bureaucratie tâtilonne se substituant à tout et à tous, l'institution du paternalisme d'État.

Une véritable démocratie doit travailler à l'ascension du peuple en le faisant participer de plus en plus aux biens de la culture et de l'esprit, devenus accessibles à tous; elle doit favoriser et développer la coopération entre les hommes.

Dans son dernier message de Noël, laissant de côté le rôle général de l'État qui consiste à promouvoir la prospérité publique et temporelle, rôle déjà exposé dans d'autres documents pontificaux, le pape rappelle certains principes sur la nature et l'exercice de cette autorité dans les assemblées populaires.

L'État démocratique, gouvernement du peuple, est investi, d'une autorité souveraine, « réelle et effective », d'origine divine. C'est de Dieu en effet que découle immédiatement toute autorité politique, foncièrement greffée sur la nature de l'homme qui a Dieu pour auteur, et exigée par les tendances mêmes de cette nature. Il suit de là que les citoyens devront se soumettre à la loi, non par la force, mais parce que leur conscience les y oblige.

Cependant cette autorité n'est pas illimitée. Pie XII est revenu à plusieurs reprises sur ce sujet. Fondée sur le droit naturel, l'autorité ne devrait jamais le contrarier. Or, il est un principe, admis par un grand nombre d'auteurs de droit politique et de chefs d'État, qui permet d'agir à l'encontre du droit naturel. C'est la conception en vertu de laquelle tout État peut exercer un pouvoir sans limite, indépendamment de tout autre, indépendamment même de Dieu. Si, de cette conception, on rencontre les applications extrêmes dans les pays totalitaires, il n'en reste pas moins vrai qu'elle existe, à l'état théorique et latent toutefois, chez les démocraties issues de la doctrine de J.-J. Rousseau.

Déjà dans son encyclique *Summi Pontificatus* le pape avait dénoncé cette erreur comme l'une des plus funestes de notre temps:

Il est une autre erreur non moins dangereuse pour le bien-être des nations: c'est l'erreur contenue dans les conceptions qui n'hésitent pas à délier l'autorité civile de toute espèce de dépendance à l'égard de l'être suprême, cause première et maître absolu, soit de l'homme, soit de la société, et de tout lien avec la loi transcendante qui dérive de Dieu comme de sa source première. De telles concep-

tions accordent à l'autorité civile une faculté illimitée d'action, abandonnée aux ondes changeantes du libre arbitre ou aux seuls postulats d'exigences historiques contingentes et d'intérêts s'y rapportant <sup>12</sup>.

A cette remarque sévère le pape se hâte d'ajouter, pensant peut-être aux pays démocratiques:

Nous ne méconnaissions pas, il est vrai, que par bonheur des principes erronés n'exercent pas toujours entièrement leur influence, surtout quand les traditions chrétiennes, plusieurs fois séculaires, dont les peuples se sont nourris restent encore profondément — quoique inconsciemment — enracinés dans les cœurs <sup>13</sup>.

Pour assainir tout mode de gouvernement empoisonné par les faux principes dont nous venons de parler, il faut d'abord purifier la notion même de souveraineté, y introduire l'idée fondamentale de moralité et de justice, en d'autres mots, revenir à la doctrine de la souveraineté relative. Des esprits sincères s'y sont appliqués; le terrible fléau que nous traversons ne contribuera pas peu à nous faire avancer d'un autre pas dans la voie de la vérité.

La souveraineté n'étant autre chose qu'un droit — le droit de commander en dernier ressort — ne saurait aller contre la nature des choses, car autrement elle perdrait son caractère d'objectivité pour tomber dans l'arbitraire. Sa compétence ne peut pas s'étendre au delà du domaine qui lui est assigné par ses propres exigences. C'est pourquoi elle devra respecter le droit des autres entités souveraines, c'est-à-dire celui des autres États et de l'Église catholique. Une société des nations ainsi que le droit international offrent encore, en raison du but plus large auquel ils visent, une véritable limite aux pouvoirs de l'État. Enfin, de nombreuses circonstances de faits, conditions géographiques, historiques, économiques, peuvent restreindre ou étendre sa domination.

Mais c'est surtout sur l'exercice de cette souveraineté et plus particulièrement sur les mœurs parlementaires que le pape insiste. On sait que l'institution parlementaire est bonne en soi. Les hommes le sont moins. Il serait naïf de ne pas voir qu'en certains milieux on en fait un mauvais usage: élections faites avec des procédés démagogiques, achat de votes, usage de la boisson, favoritisme, crainte exagérée de l'opinion publique — de sorte que la faveur des électeurs est plus forte que l'accomplissement

<sup>12</sup> Encyc. *Summi Pontificatus*.

<sup>13</sup> *Ibid.*

du devoir, — corruption des législateurs par ceux qui tiennent le pouvoir de l'argent, etc. Malgré ces défauts et ces déficiences, qu'il ne faut pourtant pas exagérer, on ne doit ni condamner en bloc les hommes, ni discréditer aux yeux du peuple la noblesse de la vie parlementaire elle-même.

Pour parer à toutes les déviations qui existent dans le fonctionnement des assemblées populaires, Pie XII trace un portrait du député idéal, de son rôle, de ses qualités intellectuelles et morales. Ces lignes sont à méditer.

Tout corps législatif doit — comme l'expérience le prouve hors de tout doute — réunir en lui un groupe d'hommes choisis, d'esprit éminent et de caractère solide, qui se regardent comme les représentants du peuple entier, et non comme les mandataires d'une foule désordonnée, dont les intérêts dépassent souvent malheureusement les vrais besoins du bien commun, un groupe d'hommes choisis non seulement dans une classe professionnelle ou sociale, mais reflétant toutes les phases de la vie du peuple; des hommes choisis pour leurs solides principes chrétiens, leur jugement droit et stable, doués du sens pratique et équitable, sincères avec eux-mêmes en toutes circonstances; des hommes de principes clairs et sains qui pourront faire des propositions claires et saines; des hommes par-dessus tout capables, en vertu de l'autorité qui émane de leur conscience nette qui rayonne autour d'eux, d'être les chefs, particulièrement en ces temps où les besoins pressants du moment excitent trop l'impressionnabilité du peuple et la rendent plus exposée à s'égarer et à se perdre; des hommes qui, dans les périodes de transition, généralement houleuses et troublées par les passions, par les divergences d'opinion et les programmes opposés, se sentent doublement obligés d'inoculer dans les veines du peuple et de l'État brûlant de mille fièvres, l'antidote spirituel des vues claires, l'intérêt bienveillant, une justice également sympathique à tous et un penchant vers l'unité nationale et la concorde dans un esprit sincère de fraternité.

Jamais peut-être, à une institution humaine toujours perfectible, il ne fut présenté un idéal plus élevé. Puisque, malgré ses lacunes, les assemblées populaires sont encore la forme politique la moins imparfaite des temps modernes, il faut s'y cramponner davantage et l'améliorer. Profonde vérité qui devrait donner à réfléchir à ceux qui manquent à leur tâche de citoyen honnête et de député compétent.

L'avenir ne sera bon ni pour le monde ni pour nous-mêmes, si tous n'ont pas une claire vue de ce qui est exigé d'eux dans la démocratie. Il faudrait que chacun incarnât dans sa vie l'idéal que le pape propose. Pour donner à la démocratie son vrai sens et la rajeunir au besoin, il faut d'abord restaurer les mœurs privées et publiques, rectifier le sens de la liberté, de l'égalité et de l'autorité, faire régner partout la justice, la charité et la fraternité.

Désiré BERGERON, o. m. i.

# Organisation administrative publique au Canada

---

## LE MINISTÈRE DES AFFAIRES EXTÉRIEURES

### I. — ORIGINES.

Le premier pas vers la création d'un ministère des Affaires extérieures au Canada remonte au Mémoire que Sir Joseph Pope, alors sous-secrétaire d'État, à Ottawa, soumit à la Commission royale d'Enquête sur le Service civil, le 25 mai 1907. Sir Joseph Pope déclarait que le temps était venu pour le Canada de constituer un ministère distinct pour s'occuper des relations extérieures du pays. Deux ans plus tard, le gouvernement de Sir Wilfrid Laurier donnait suite à cette recommandation et soumettait au Parlement du Canada, le 4 mars 1909, un projet de loi demandant la création d'un ministère des Affaires extérieures (*Statuts du Canada*, 1909, 8-9 Édouard VII, c. 13). La loi fut votée sans soulever beaucoup de discussion, ni à la Chambre des Communes, ni au Sénat. Promulguée le 1<sup>er</sup> juin 1909, cette loi acceptait la plupart des recommandations de Sir Joseph Pope, sauf qu'elle plaçait le nouveau ministère sous la responsabilité du secrétaire d'État, aidé d'un sous-secrétaire d'État pour les affaires extérieures, qui en devenait le chef permanent.

Le gouvernement conservateur de Sir Robert Borden, qui venait d'être porté au pouvoir aux élections de 1911, reprit la suggestion de Sir Joseph Pope, et fit voter une loi plaçant le ministère des Affaires extérieures sous l'autorité immédiate du premier ministre (*Statuts du Canada*, 1912, 1-2 George V, c.22). En conséquence, depuis le 1<sup>er</sup> avril 1912 jusqu'à aujourd'hui, le premier ministre du Canada, en plus d'être président du Conseil privé, c'est-à-dire du Cabinet ou Conseil des Ministres du Canada, détient en même temps le portefeuille du Secrétariat d'État pour les Affaires extérieures. La loi du 1<sup>er</sup> avril 1912 (*Statuts révisés du Canada*, 1927, c.65) régit encore le ministère des Affaires extérieures du Canada. La technique administrative intérieure ainsi que la pratique diplomatique extérieure se sont développées graduellement au cours des années.

Il convient de souligner que bien avant la création d'un ministère des Affaires extérieures, le Canada avait depuis longtemps déjà deux représentants officiels à l'étranger, en Angleterre et en France. Sir Alexander Galt avait été nommé haut-commissaire du Canada à Londres, en 1879, tandis que l'honorable Hector Fabre avait été nommé « commissaire général » du Canada à Paris, en 1882. Celui-ci détenait sa nomination première du gouvernement de la Province de Québec, comme agent général de cette province à Paris. Au point de vue administratif, le commissariat général du Canada en France relevait du haut-commissariat du Canada en Angleterre.

## II. — DÉVELOPPEMENT.

Le ministère des Affaires extérieures a vu s'accroître son travail et son importance, tant à Ottawa qu'à l'étranger, à mesure que le Canada progressait dans la voie de l'autonomie et de l'indépendance.

Les premières années du nouveau ministère ne révèlent pas une bien grande activité extérieure. La première guerre mondiale de 1914-1918 a relégué dans l'ombre le rôle du ministère des Affaires extérieures, mais celui-ci n'en a pas moins rendu au gouvernement du Canada d'immenses services administratifs et diplomatiques, tant à Londres qu'à Paris. Les consultations entre le Canada et l'Angleterre avaient lieu le plus souvent directement entre premiers ministres ou chefs d'État-Major, et, pour les questions courantes, par l'intermédiaire du gouverneur général du Canada et du ministère des Colonies de l'Angleterre. C'est pourquoi il n'est pas surprenant de constater qu'un seul représentant du ministère des Affaires extérieures du Canada fut invité par le gouvernement du Canada à faire partie de la délégation canadienne à la Conférence de la Paix, en 1919.

À ce moment, l'organisation du ministère des Affaires extérieures en dehors du Canada était encore imprécise. Les quelques représentants diplomatiques du Canada à l'étranger relevaient, en théorie du moins, tantôt du bureau du gouverneur général du Canada, tantôt du bureau du premier ministre. Ce n'est qu'en mars 1921 que le bureau du haut-commissaire du Canada à Londres a été rattaché directement au ministère des Affaires extérieures et incorporé dans ses cadres au point de vue administratif et diplomatique. Pour ce qui est des États-Unis, l'ambassa-

deur de l'Angleterre avait continué, jusqu'à la première guerre mondiale de 1914-1918, de s'occuper en même temps des affaires du Canada. Aussi se plaignait-il de devoir y consacrer une très grande partie de son temps. Pour accélérer et simplifier les négociations durant la guerre, le Canada accrédita auprès du gouvernement des États-Unis, à Washington, une mission spéciale pour s'occuper des nombreuses affaires que la guerre faisait surgir entre les deux pays. Cette mission possédait en fait des pouvoirs diplomatiques, et elle rendit de grands services. Aussi, la guerre finie, le gouvernement du Canada voulut-il maintenir et agrandir cette représentation officielle directe. A la demande de Sir Robert Borden, le gouvernement de l'Angleterre, après de longues hésitations, reconnut au Canada le droit de nommer un ministre plénipotentiaire à Washington. Le poste fut créé en mai 1920, mais aucune nomination ne fut faite à ce moment, car le gouvernement du Canada se refusait à accepter la condition posée par le gouvernement de l'Angleterre, à savoir que le ministre plénipotentiaire du Canada aux États-Unis fit partie de l'ambassade d'Angleterre à Washington, afin de sauvegarder l'unité diplomatique de l'Empire britannique. L'Angleterre céda enfin et l'honorable Vincent Massey fut nommé ministre plénipotentiaire du Canada à Washington, en 1926, et présenta ses lettres de créance au président des États-Unis en février 1927. C'était la première légation du Canada en pays étranger hors de l'Empire britannique.

A ce moment, le Canada ne jouissait pas d'une bien grande indépendance politique. Ce n'est qu'en 1923, lors du Traité du Flétan avec les États-Unis, que le Canada put signer seul pour la première fois ses propres traités. Avant cette date, c'est l'Ambassadeur d'Angleterre qui signait au nom du Canada les traités auxquels celui-ci était partie, bien que depuis 1907, lors du Traité de Commerce avec la France, le Canada pouvait mener seul les négociations.

La participation du Canada à la première guerre mondiale lui valut le droit d'apposer sa signature au bas du Traité de Versailles et d'être admis à la Société des Nations sur un pied d'égalité avec les autres nations souveraines de son importance. À Genève, le Canada ouvrit en 1925 un bureau consultatif sous la direction du Dr W.A. Riddell, qui était auparavant un haut fonctionnaire du Bureau international du Tra-

vail. Le conseiller consultatif canadien avait pour mission de représenter le Canada aux différentes Conférences de Genève et de renseigner le gouvernement du Canada sur les activités et les projets tant de la Société des Nations que du Bureau international du Travail.

En 1928, l'honorable Philippe Roy, qui était commissaire général du Canada à Paris depuis 1911, était nommé « ministre plénipotentiaire et envoyé extraordinaire » du Canada en France. En 1929, l'honorable Herbert Marler était à son tour nommé ministre plénipotentiaire et envoyé extraordinaire du Canada auprès du Japon.

Presque simultanément, les États-Unis, la France et le Japon ouvraient des légations à Ottawa. Quant à l'Angleterre, ce n'est qu'en 1928 qu'elle se décida enfin à nommer un haut-commissaire au Canada, dans la personne de Sir William Clark, constituant ainsi une représentation diplomatique du gouvernement de l'Angleterre distincte du gouverneur général, qui demeure le représentant officiel de Sa Majesté le roi. Au surplus, depuis le 1<sup>er</sup> juillet 1927, tel que convenu à la Conférence impériale de 1926, toutes les communications entre le gouvernement du Canada et celui de l'Angleterre ou celui d'un pays étranger, ne passent plus par le bureau du gouverneur général, mais sont adressées directement au secrétaire d'État pour les Affaires extérieures du Canada.

La période de quelque dix années qui a suivi fut consacrée surtout à l'organisation interne du ministère des Affaires extérieures, et au recrutement du personnel. En 1925, Sir Joseph Pope, le bâtisseur et le chef permanent du ministère depuis 1909, prenait sa retraite. Pour le remplacer, le gouvernement du Canada alla chercher le Dr O.D. Skelton, directeur de la faculté des arts et chef du département des sciences politiques à l'Université Queen's, de Kingston, Ontario.

Une seconde période d'expansion diplomatique intense commence à la veille de la seconde guerre mondiale de 1939-1945. Le Canada ouvre des légations en Belgique, en janvier 1939, et en Hollande, en février 1939. Le lendemain même de la déclaration officielle de guerre par le Canada à l'Allemagne, le 10 septembre 1939, le gouvernement du Canada annonçait son intention d'envoyer des hauts-commissaires en Australie, en Nouvelle-Zélande, en Afrique du Sud et en Irlande. Ce qui fut fait.

Avec l'Amérique latine, l'échange de représentants diplomatiques a commencé en 1942 et s'est étendu rapidement à tous les principaux pays, notamment au Brésil, à l'Argentine, au Chili, au Mexique et au Pérou.

Vers le même temps, le Canada posait les premiers jalons d'un service consulaire canadien distinct du service consulaire britannique: il nomma un consul au Gröenland à l'été de 1940, à Saint-Pierre-et-Miquelon en 1941, et à New-York en mai 1943.

D'autre part, le Canada se décida, en 1942, à nommer un ministre en Russie (Dana Wilgress) et en Chine (le major-général Victor W. Odium).

Enfin, en novembre 1943, le Canada, d'accord avec les pays étrangers, éleva ses légations au rang d'ambassades. Si bien que, sauf dans le cas des pays du Commonwealth britannique, et des nations neutres, ou des petites nations qui ne maintiennent pas généralement d'ambassade à l'étranger, le Canada a élevé l'ensemble de ses légations au rang d'ambassades.

### III. — FONCTIONS.

Le ministère des Affaires extérieures a pour mission de promouvoir les intérêts du Canada à l'étranger et de fournir au gouvernement du Canada un moyen de communication directe et une source de renseignements sûrs avec les pays étrangers et les autres nations du Commonwealth britannique. Plus précisément, le ministère des Affaires extérieures remplit les fonctions suivantes:

- 1° recueillir et peser les renseignements qui lui arrivent de différentes sources en rapport aux relations internationales;
- 2° renseigner le secrétaire d'État pour les Affaires extérieures et le Conseil privé, ou Cabinet, sur l'historique de chaque question, indiquer les différentes solutions pratiques de chaque problème en notant les avantages et les inconvénients et les répercussions possibles de chacune;
- 3° présenter en langage diplomatique les communications du gouvernement du Canada aux gouvernements étrangers, soit par l'intermédiaire du représentant étranger au Canada, ou du représentant canadien en pays étranger (on se sert de codes de plus en plus secrets suivant la nature des communications);

- 4° négocier et rédiger des traités et autres ententes internationales selon les instructions reçues du gouvernement du Canada, et les signer en son nom;
- 5° représenter le Canada dans les capitales étrangères et aux conférences internationales;
- 6° émettre des passeports et aider les sujets canadiens en séjour à l'étranger à la solution de leurs embarras et difficultés;
- 7° travailler en coopération avec le ministère du Commerce au développement du commerce canadien à l'étranger.

Le personnel permanent du ministère des Affaires extérieures n'est pas chargé de déterminer la politique extérieure du Canada. Mais il exerce une grande influence non seulement dans la solution de la multitude des petites questions que le secrétaire d'État pour les Affaires extérieures règle lui-même sans consulter ses collègues du Cabinet, mais aussi dans les affaires importantes qui requièrent la décision du Cabinet. En effet, c'est le personnel permanent qui rassemble les renseignements qui servent de base à cette politique extérieure, qui prépare des mémoires sur les ramifications et les conséquences des solutions alternatives, et qui donne des opinions précises lorsqu'on les lui demande.

#### IV. — PERSONNEL.

Les nominations au ministère des Affaires extérieures sont soumises aux règlements de la Commission du Service civil du Canada. Il y a examen pour nomination au poste de troisième secrétaire, mais l'accès aux autres postes se fait généralement par promotion. Sont admis à l'examen les sujets britanniques qui ont résidé au moins cinq ans au Canada. L'examen comprend trois épreuves, dont un examen écrit, une cote d'appréciation de l'éducation et de l'expérience, et un examen oral. L'examen écrit porte sur les questions internationales, le droit international, l'économie politique, le droit constitutionnel, l'histoire contemporaine. On n'admet que des diplômés d'universités, des avocats ou d'autres personnes ayant des qualifications équivalentes. L'examen écrit a lieu dans la plupart des grandes villes du Canada, ainsi qu'à Londres et à Paris.

L'examen oral et l'appréciation de l'expérience du candidat ont lieu généralement à Ottawa, et leur but principal est de révéler la personnalité du candidat et sa connaissance des langues modernes ainsi que des questions d'actualité.

Le nouveau troisième secrétaire passe généralement deux ou trois années à Ottawa, avant d'être envoyé à l'étranger. L'importance du personnel à chaque ambassade, haut-commissariat ou légation varie suivant le pays et l'importance des questions à régler. Les secrétaires ont généralement des fonctions déterminées au sein du ministère, à Ottawa. De temps à autre, ils sont envoyés comme membres ou secrétaires des délégations canadiennes aux conférences internationales. Ils servent aussi de conseillers techniques ou autrement aux conférences impériales. Le travail à Ottawa est divisé par sujets et par régions, de telle sorte que chaque question est référée sans délai à une personne qui s'y entend plus particulièrement.

Les postes supérieurs sont parfois donnés à des personnes de marque qui n'ont pas jusque-là fait partie du ministère. Mais, de plus en plus fréquemment, même les postes d'ambassadeurs sont confiés aux personnes compétentes qui se sont élevées graduellement dans le ministère. Il n'y a pas encore de femmes dans le service diplomatique proprement dit. Mais il y a un vice-consul à New-York, M<sup>lle</sup> K. A. McCloskey.

#### V. — SALAIRES ET ALLOCATIONS.

Le personnel du ministère des Affaires extérieures reçoit un salaire de base et en plus une allocation de subsistance pour lui et pour sa femme lorsqu'il est à l'étranger.

	SALAIRE	ALLOCATION DE SUBSISTANCE	
		<i>Célibataire</i>	<i>Marié</i>
Troisième secrétaire:	\$2400 à \$3000	\$1750	\$2250
Deuxième secrétaire:	3300 à 4400	2250	2750
Premier secrétaire:	4500 à 5400	3250	3750
Conseiller:	5400 à 7200	5250	5750

Ministre ou ambassadeur:

junior:	\$ 8000	\$10000	\$10500
senior:	10000	plus \$2000 pour son automobile, plus logement gratuit à l'ambassade ou légation.	
spécial:	12000		

Un troisième secrétaire commence à 2400 dollars et demeure à ce salaire pendant deux ans généralement, y compris une période d'observation de six mois à un an, et l'attente de la permanence. Il faut généralement passer cinq ans comme troisième secrétaire, cinq ans comme deuxième secrétaire, et cinq ans comme premier secrétaire. Un conseiller peut mettre dix années additionnelles à devenir ministre, haut-commissaire ou ambassadeur, mais tout dépend des besoins du service. En période d'expansion rapide ce stage sera plus court, et en période de stabilité il pourra se prolonger indéfiniment.

Le personnel du ministère des Affaires extérieures jouit, lorsqu'il est en pays étranger, de nombreux privilèges:

- 1° immunité diplomatique;
- 2° considération et déférence;
- 3° exemption des droits de douane et d'accise du pays étranger;
- 4° exemption de l'impôt canadien sur le revenu pour ce qui est du salaire et de l'allocation de subsistance.

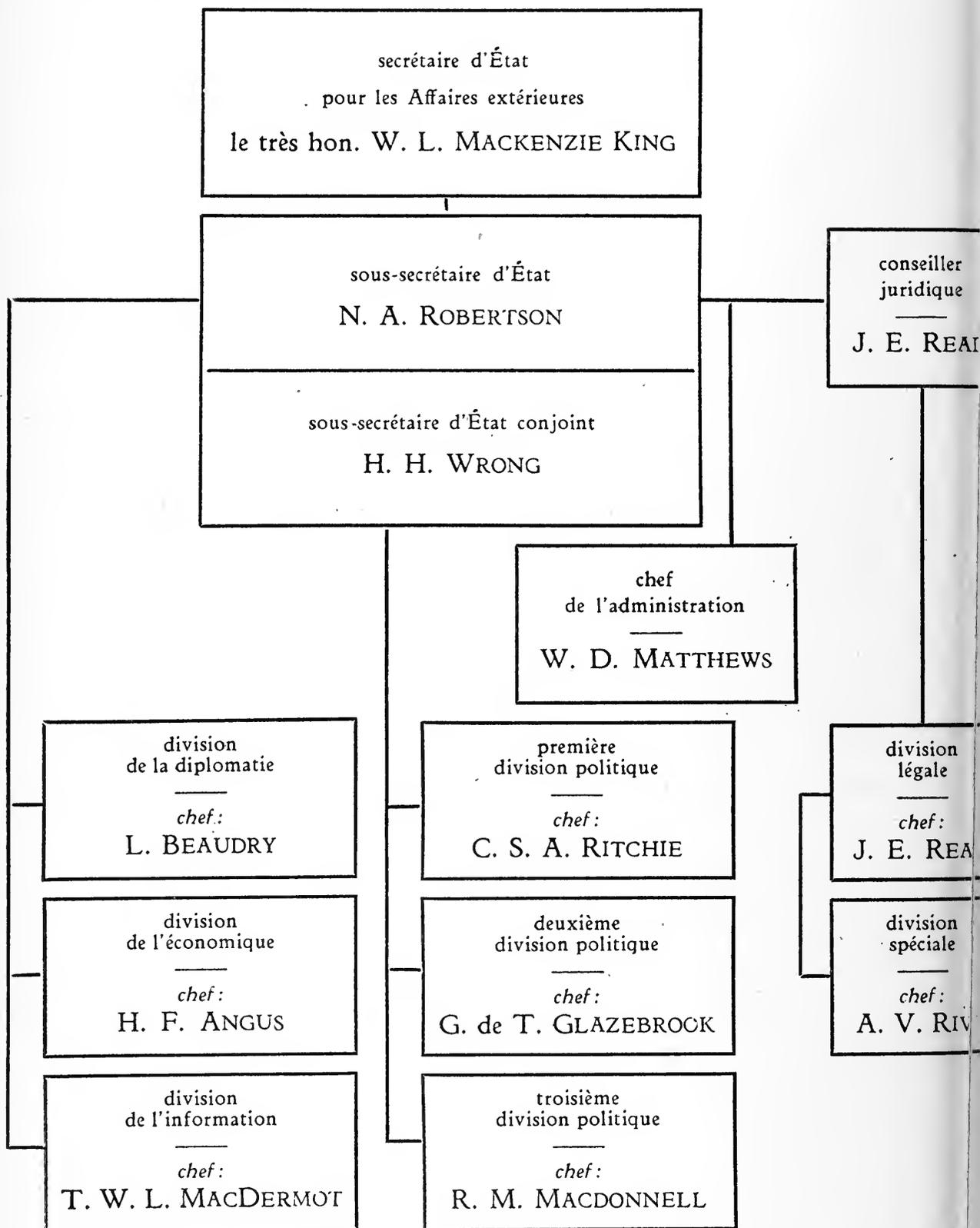
L'immunité diplomatique soustrait le ministre, le haut-commissaire ou l'ambassadeur à l'autorité du pays où il est accrédité. Par extension, tout son personnel jouit des mêmes privilèges. Il ne peut être poursuivi à l'étranger, ni au civil ni au criminel, sans le consentement préalable du gouvernement du Canada.

Les postes dans le ministère des Affaires extérieures sont très recherchés car ils donnent un rang social, une préséance dans les réunions officielles et beaucoup de considération. C'est une carrière qui attire tout particulièrement les jeunes gens qui ont le goût du voyage et qui sentent un grand attrait pour les civilisations et les cultures étrangères.

VI. — ORGANISATION.

1. A Ottawa.

L'organisation du ministère des Affaires extérieures, à Ottawa, au 1<sup>er</sup> mars 1945, était comme suit:



Les attributions et devoirs des divisions sont assez clairement indiqués par leur nom respectif, sauf dans les cas suivants:

*première division politique*: questions politiques spéciales, y compris l'organisation politique internationale et les traités de paix;

*deuxième division politique*: affaires politiques avec les pays du Commonwealth britannique, de l'Europe, du Proche-Orient et de l'Afrique;

*troisième division politique*: affaires politiques avec les États-Unis, l'Amérique latine et l'Extrême-Orient;

*division spéciale* (sous le Conseiller juridique): prisonniers de guerre et internés.

## 2. A L'ÉTRANGER.

Le Canada a un haut-commissaire en Angleterre (Sir Vincent Massey), à Terre-Neuve (Scott Macdonald), en Afrique du Sud, en Australie, en Nouvelle-Zélande et en Irlande. Il a un ambassadeur aux États-Unis (Lester B. Pearson), au Brésil, au Mexique, au Chili, au Pérou, en Chine, en Russie, en France, en Belgique, au Luxembourg et en Hollande.

A cause de la politique de neutralité de l'Argentine, le Canada n'a pas encore élevé sa légation à Buénos-Aires au rang d'ambassade. Il y garde cependant un ministre plénipotentiaire et envoyé extraordinaire.

En plus, le Canada a un consul général à New-York (Hugh D. Scully), au Gröenland (mines de créolite pour le traitement de la bauxite) et à Saint-Pierre-et-Miquelon. Les fonctions d'un consul sont tantôt diplomatiques, tantôt commerciales. C'est lui, par exemple, qui signe le certificat d'origine et de provenance sur les factures commerciales pour la marchandise étrangère à destination du Canada. En temps de guerre, c'est lui qui signe les certificats dits « navicerts » garantissant la provenance des marchandises importées d'un pays neutre voisin d'un pays ennemi ou occupé par l'ennemi, ou la destination finale des marchandises exportées vers un pays neutre voisin d'un pays ennemi ou occupé par l'ennemi.

## VII. — CONCLUSION.

La création et l'expansion d'un service diplomatique et consulaire au Canada est une conséquence naturelle de sa marche vers l'autonomie et l'indépendance. Le Canada a maintenant ses propres représentants diplomatiques dans les principaux pays, et il compte de moins en moins sur le service diplomatique et consulaire de l'Angleterre. Cependant, le Foreign Office de Londres demeure quand même une des principales sources de renseignements pour le gouvernement Canadien et son haut-commissaire à Londres, surtout en ce qui a trait aux pays où le Canada n'est pas représenté.

Le Canada s'est donné en 1909 un ministère des Affaires « extérieures », plutôt qu'un ministère des Affaires « étrangères », voulant par là indiquer que ce ministère s'occuperait non seulement des pays étrangers, mais aussi des pays de l'Empire britannique. L'Angleterre a trois ministères distincts: le Foreign Office, le ministère des Dominions et le ministère des Colonies.

Comme on l'a vu, le portefeuille du ministère des Affaires extérieures a toujours jusqu'ici été détenu par le premier ministre. Cette tradition comporte des avantages, en ce qu'elle tient le chef du gouvernement constamment au courant de la situation extérieure. Par contre, elle n'est pas sans inconvénients, car elle surcharge le premier ministre qui devrait s'intéresser à tous les ministères également. Bien plus, elle prive le ministère des Affaires extérieures d'un ministre qui lui consacrerait tout son temps.

L'expansion du service consulaire se complique du fait que le ministère du Commerce possède un service des renseignements commerciaux avec commissaires du commerce dans les principaux pays qui font du commerce avec le Canada. Il semblerait que l'on veuille convertir le service des renseignements commerciaux en service consulaire, sous la juridiction du ministère des Affaires extérieures. En vertu d'un accord conclu en 1944, les deux services diplomatiques et commerciaux sont en voie d'unification et de centralisation. Dans un grand nombre de cas, comme à Paris et à Washington, le ministère des Affaires extérieures a fait du commissaire du commerce nommé par le ministère du Commerce, son at-

taché commercial ou son conseiller commercial. Le commissaire du commerce est rattaché à l'ambassade, à la légation ou au haut-commissariat au point du vue administratif, mais il continue à recevoir ses directives du ministère du Commerce, à Ottawa.

L'on ne saurait terminer cette étude sans parler davantage des représentants officiels que certaines provinces ont à l'étranger. Comme nous l'avons vu, longtemps avant la création d'un ministère des Affaires extérieures, la province de Québec et la Colombie-Britannique avaient chacune un agent général à Londres, et la province de Québec en avait un aussi à Paris. Ces agents généraux avaient pour mission de servir de représentants financiers des gouvernements provinciaux, d'attirer le capital anglais ou français au Canada et d'encourager l'immigration. La province de Québec avait nommé un agent général à Paris dès le 3 octobre 1882 en la personne de l'honorable Hector Fabre, et il avait reçu des fonctions diplomatiques de la part du gouvernement du Canada. L'honorable Joseph-Pantaléon Pelletier détenait le même poste à Londres, dès 1909, avec mission spéciale de promouvoir l'achat des produits de la province de Québec. Son successeur, le Dr L.-J. Lemieux, nommé en 1925, a exercé ses fonctions jusqu'en 1936, alors que l'agence de la province de Québec à Londres fut fermée.

On sait que la province d'Ontario a, depuis 1943, un agent général à Londres (le major J.S.P. Armstrong), et que la province de Québec a une agence générale à Ottawa (Rosario Messier) et à New-York (Charles Chartier), et un envoyé spécial à Londres (Henri Geoffrion). Ces agences générales des Provinces n'ont aucun statut diplomatique, mais elles peuvent rendre de grands services, particulièrement dans le cas de la province de Québec, pourvu que les hommes choisis soient dignes, cultivés et compétents.

Cependant, toute communication officielle entre le gouvernement d'une province et un gouvernement étranger est sensée passer par le Secrétariat d'État à Ottawa, pour être transmise au gouvernement étranger par le ministère des Affaires extérieures. La réponse suit la même procédure, en sens inverse.

Rosario COUSINEAU.

Économiste à la Commission du Tarif.

## BIBLIOGRAPHIE

- Loi concernant le ministère des Affaires extérieures*, dans les *Statuts révisés du Canada*, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1927, c. 65.
- Rapport du secrétaire d'État aux Affaires extérieures pour chaque année terminée le 31 décembre*, Ottawa, Imprimeur du Roi.
- Canadian Representatives Abroad and Representatives in Canada of the British Commonwealth and Foreign Governments*, Department of External Affairs, June 1, 1944.
- KEENLEYSIDE, H. L., *The Department of External Affairs*, in *Queen's Quarterly*, XLIV, 4, Winter, 1937-1938, pp. 483-495.
- Relations internationales du Canada*, dans *Le Canada en Guerre*, Ottawa, Commission d'Information en Temps de Guerre, n° 41, octobre 1944, pp. 21-30.
- DUHAMEL, Roger, *Le ministère canadien des Affaires extérieures*, dans *L'Action Nationale* (Montréal), vol. XXIII, n° 3, novembre 1943, pp. 204-211.
- MACKAY, R. A. and ROGERS, E. B., *Canada Looks Abroad*, Toronto, Oxford University Press, 1938 (402 pages), Part III, *The Conduct of Canadian External Affairs*, pp. 199-245.
- GLAZEBROOK, G. P. de T., *Canadian External Relations*, Toronto, Oxford University Press, 1942, 312 pages.
- SATOW, Sir Ernest, *A Guide to Diplomatic Practices*, 3<sup>rd</sup> ed., London, Longmans Green and Co., 1932, 519 pages.
- RUMILLY, Robert, *Histoire de la Province de Québec*, volumes 8, 9, 10, Montréal, Valiquette, 1939-1942.
- BERGERON, Rév. P. Désiré, O.M.I., *La représentation diplomatique et le Canada*, dans *la Revue de l'Université d'Ottawa*, janvier-mars 1945, pp. 77-87.
-

# Un newmaniste français

HENRI BREMOND

---

Il est plutôt rare qu'un Français, surtout de Provence, se mette à l'école d'un Anglais d'Oxford et se retrouve en lui; trop de distance sépare le génie propre de l'une et de l'autre race. Mais les âmes n'ont pas de patrie et leurs étranges affinités se moquent souvent du temps et de l'espace. Aussi, ce n'est commettre aucune impertinence que de se demander si le célèbre converti aura trouvé, même parmi les siens, un disciple plus sincère et plus ardent que l'abbé Henri Bremond, « le premier newmaniste de France ».

Pourquoi s'étonner de la question? « Anglais jusqu'aux moelles et non sans une pointe d'*insularisme*<sup>1</sup> », Newman n'appartient-il pas un peu à la France par le vieux sang huguenot de sa mère et, ce qui est plus malin, par « une certaine trempe lucide peu commune en Angleterre<sup>2</sup> »? Ainsi, du moins, le veut Henri Bremond.

Qu'on ne s'y trompe pas cependant; malgré ses « vingt ans d'anglo-manie<sup>3</sup> », Henri Bremond est, de son propre aveu, resté « un incorrigible latin », et s'il relève plaisamment l'accusation d'anglo-manie, ce n'est que pour marquer d'un trait ironique la première période de sa longue et féconde carrière littéraire, commencée « sous le signe de Newman » et consacrée, presque entièrement, au renouveau catholique anglais du siècle dernier.

Newman, on le sait peut-être, mourut en 1890, âgé de quatre-vingt-neuf ans. Henri Bremond était alors étudiant en théologie et se préparait

<sup>1</sup> Henri BREMOND, *Newman, Essai de Biographie psychologique*, 8<sup>e</sup> édit., Paris, Bloud, 1932, introduction, p. XII.

<sup>2</sup> *Id.*, *ibid.*

<sup>3</sup> Henri BREMOND, *Autour de l'Humanisme*, Paris, Grasset 1936, p. 289. L'appendice d'où ces paroles sont tirées avait paru dans la revue *Demain*, le 21 sept. et le 2 nov. 1906.

aux saints ordres qu'il reçut deux ans plus tard. Depuis son entrée dans la Compagnie de Jésus en 1882, exception faite de quelques séjours sur le continent, il avait poursuivi en Angleterre, dans des maisons françaises toutefois, sa formation religieuse et sacerdotale. Ce fut durant ces années d'initiation qu'il découvrit Newman et qu'il étudia, « presque en cachette, la *Grammar of Assent*, comme jadis, au collège, nous lisions les feuillets découpés des *Burgraves* soigneusement dissimulés dans un livre de tout repos. Pour me procurer les œuvres complètes de Newman j'avais dû recourir à l'inépuisable charité du R. P. Hunter, alors supérieur du scolasticat anglais, et qui avait bien voulu se charger de m'initier à la littérature newmanienne, soit en me laissant fureter dans sa riche bibliothèque, soit en répondant aux mille questions que lui posait mon ignorance<sup>4</sup>. » C'est donc dans l'original et sous un guide émérite que Bremond voulut saisir la pensée et l'esprit de son nouveau maître.

On n'ignore pas, même sans Pascal et Gratry, quelle pénétrante lumière répand sur un écrivain l'intelligente sympathie dont le lecteur l'enveloppe. Tout Français qu'il fût, Bremond ne ménagea pas la sienne à Newman. La chose lui fut d'autant plus facile qu'il ne fut pas long à percevoir, dans la pensée ondoyante du cardinal, les lignes principales de sa propre pensée, et, dans son âme aux contours si flexibles, des échos non équivoques de la sienne. C'en était assez, on le devine, pour que Bremond fût à l'instant gagné pour toujours au newmanisme qu'il s'assimilait « avec les yeux illuminés du cœur ». Soyons sûrs qu'à la première occasion il s'en fera l'infatigable apôtre, le judicieux et brillant interprète.

Newman fut donc pour Bremond un ami et un compagnon de jeunesse. Qui dira les heures délicieuses que l'étudiant en théologie, harassé malgré soi des *atqui* et des *ergo* de la dialectique scolastique, goûta dans ce commerce spirituel avec « l'un des penseurs chrétiens à la fois le plus clairvoyant peut-être et le plus génial du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup> ». Empressons-nous d'ajouter que l'éclair qui jaillit dès le contact initial engendra, chez cet impulsif, autre chose qu'un beau feu de paille. Alors que Bremond, occupé à son grand œuvre historique, aura depuis longtemps cessé de faire

<sup>4</sup> Henri BREMOND, *Autour de Newman*, dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, janv. 1908, p. 361.

<sup>5</sup> Denys GORCE, *L'Assentiment dans Newman*, dans les *Etudes Carmélitaines*, avril 1937, p. 55.

ce qu'on appellerait aujourd'hui de la propagande anglaise ou newmanienne, avec quelle affection et quelle fidélité il revient constamment aux doctrines essentielles de son premier maître. Toute sa vie durant et à travers toute son œuvre gigantesque, Bremond continuera d'être newmanien d'esprit et de cœur.

Mais cette amitié de jeunesse, il fallait la rappeler dès le début afin d'éviter un piège subtil et rendre justice à celui qu'on a qualifié, peut-être avec raison, d'« esprit aventureux ». Si, en plein cœur de la crise moderniste — exactement de 1904 à 1906 — Bremond publia quatre volumes sur Newman, j'ose croire qu'il ne le fit pas avec l'intention d'abriter sous l'ombre du grand penseur anglais une sympathie non dissimulée pour les tenants des idées nouvelles; j'y vois plutôt l'épanouissement normal d'une pensée extraordinairement féconde, le détachement nécessaire du fruit mûr que l'arbre est impuissant à retenir. D'autres, un Tyrrell par exemple, auquel une étroite amitié liait Bremond, ont pu chercher chez Newman un refuge et un appui; leurs écrits restent, irréfutable témoignage de leur attitude. Mais, à n'user que de ce critère, le seul en l'occurrence qui soit à notre disposition, le domaine des intentions étant un jardin clos, on n'ose pas à la légère accuser Bremond de tactiques semblables.

Il y a toutefois quelque intérêt à constater qu'après 1906, c'est-à-dire un an avant la condamnation du modernisme par Pie X, à l'exception de deux articles — *Apologie pour les newmanistes français*<sup>6</sup> et *Autour de Newman*<sup>7</sup>, — Bremond ne s'alimente plus directement à sa première source d'inspiration. Désertion, oubli, divorce? Évidemment non. Alors? — Alors, c'est que ses efforts et ses recherches ont pris une nouvelle orientation; après l'Angleterre religieuse, c'est la France catholique qui passionne désormais sa brûlante activité. Nous entrons à cette époque dans le prélude de l'*Histoire littéraire du Sentiment religieux*, dont le thème n'aura pas encore été épuisé quand la main défaillante de l'artiste abandonnera le clavier pour n'y plus revenir.

\* \* \*

Des quatre volumes de Bremond sur Newman, trois sont des traductions de textes, avec annotations ou commentaires. Le premier de la

<sup>6</sup> *Revue pratique d'Apologétique*, 1<sup>er</sup> mars 1907, t. III, p. 655-666.

<sup>7</sup> *Annales de Philosophie chrétienne*, janv. 1908, p. 337-369.

série nous plonge au cœur du newmanisme théologique. Publié en 1904, *le Développement du Dogme chrétien* contient, en plus du fameux traité qui clôt la carrière littéraire de Newman anglican, un discours non moins fameux sur la Sainte Vierge, prononcé à Oxford, deux ans avant sa conversion au catholicisme.

L'*Ami du Clergé*, dont la pondération est connue, en fait une appréciation louangeuse; il écrit: « Le P. Bremond, dont tous les travaux depuis une douzaine d'années gravitent autour de Newman, était mieux qualifié que personne pour nous mettre en lumière ce qu'il y a de grand et de fécond, aussi bien que de sûr et de rigoureusement exact dans la pensée même du grand cardinal anglais. Il nous traduit ici le fameux *discours à Oxford* et l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, et les accompagne de notes très sobres mais lucides, qui prémunissent contre les interprétations détournées et éclaircissent ce que d'autres ont essayé d'obscurcir depuis <sup>8</sup>. »

Entendu cet honnête témoignage, qui pourrait croire que le livre de Bremond allait susciter une polémique et attirer sur le traducteur les foudres des newmaniens d'outre-Manche? Vivement pris à partie par Wilfrid Ward, le fougueux directeur du *Tablet*, puis par l'archevêque de Westminster, M<sup>gr</sup> Bourne, dont le souvenir est encore frais parmi nous, Bremond se défendit allègrement; de là son *Apologie pour les newmanistes français*. Que lui reprochaient-ils, en somme? De nombreux contresens, des interpolations mal venues altérant la pensée de Newman. Plus encore: on traitait d'un peu haut cet « interprète sans mission »: l'esprit français, tout de clarté et de logique, serait inapte à suivre les allées et les venues, les poussées et les retours d'un penseur tel que Newman. Il restait d'ajouter pour compléter l'anathème: de grâce, laissez-nous notre homme, ne pillez pas notre jardin; vous n'êtes pas les jardiniers qu'il faut à cette plante délicate levée en terre anglaise.

Je ne sais quel profit Bremond aura tiré de cette passe d'armes, ni quel compte il aura tenu de ces critiques dans l'édition, entièrement refondue, qui parut en 1908. Quoi qu'il en soit, ne quittons pas ce volume sans en ouvrir la dernière page. Rien de plus tragique que les trois lignes

<sup>8</sup> *L'Ami du Clergé*, 9 mars 1905, t. 27, p. 216. *L'Ami* se trompe en disant le P. Bremond; à ce moment Henri Bremond n'était plus jésuite.

d'astérisques, sur quoi Newman prend brusquement congé de ses lecteurs. Ce livre, il l'avait commencé protestant; il n'est pas arrivé au terme, que la lumière a déjà déchiré le voile de l'incertitude. A quoi bon courir quand on a touché le but? La plume qui tombe des mains. Finalement, il se ravise et, sur l'édifice inachevé qu'il a mis deux ans à construire, s'épanouit une fleur de prière <sup>9</sup> » comparable aux plus belles pages des *Confessions* de saint Augustin. Dans les doigts agiles du traducteur, cette fleur conserve presque tout son parfum; lisons:

Telles étaient, concernant « la bienheureuse vision de paix », les pensées d'un homme dont la longue et constante prière était pour demander au très miséricordieux et de ne pas mépriser l'œuvre de ses propres mains, de ne pas l'abandonner à soi-même — alors que ses yeux étaient troubles encore, et sa poitrine oppressée et qu'il ne pouvait employer que la raison dans les choses de la foi. Et maintenant, cher lecteur, le temps est court, l'éternité longue. N'écarte pas loin de toi ce que tu as trouvé ici; ne dis pas que c'est là le simple chapitre d'une controverse éphémère; ne t'arme pas pour me réfuter et ne va pas chercher le plus sûr moyen de le faire — ne t'amuse pas à la chimère que quelque désappointement a dicté ce livre, ou le dégoût, ou l'inquiétude, ou les sentiments blessés, ou une sensibilité exagérée, ou quelque autre faiblesse. Ne te calfeutre pas toi-même dans les associations de ta vie passée, ne décide pas que cela est vrai que tu préfères être vrai et ne sacrifie pas la vérité à l'idole de tes désirs. Le temps est court, l'éternité longue.

*Nunc dimittis servum tuum Domine,  
Secundum verbum tuum in pace  
Quia viderunt oculi mei salutare TUUM.*

La *Psychologie de la Foi*, qui date de 1905, revêt un caractère exégétique encore plus accentué. Aux abondants extraits des sermons de Newman sur la foi s'entremêlent adroitement les commentaires personnels de l'auteur. Tout autant que les œuvres de Newman, ces commentaires veulent être lus et étudiés avec beaucoup de sérénité et sans le parti pris d'y trouver la bête noire. Il faut appliquer à Bremond la méthode que lui-même jugeait nécessaire avec son maître. « L'on s'épargnera, dit-il, bien des faux pas dans l'étude de Newman, si, dès l'abord, on se résigne à marcher dans une atmosphère de contradiction et de mystère <sup>10</sup> »; car, « cet esprit, d'ailleurs vigoureux, ferme, viril, se dérobe souvent avec une souplesse féminine. Ni ruse, ni coquetterie, mais seulement la com-

<sup>9</sup> *Essai*, p. 89.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. XI.

plexité glissante, insaisissable, les contradictions apparentes, les incessantes surprises du réel et de la vie <sup>11</sup> ».

Des nombreux sermons de Newman, vingt-huit, qui semblèrent à Bremond parmi les meilleurs, constituent la substance de *la Vie chrétienne*, paru en 1906. On les trouve ici groupés sous trois idées maîtresses: *les Réalités invisibles*, onze sermons, *l'Incarnation et l'Église*, cinq sermons, *l'Esprit chrétien*, douze sermons. La traduction elle-même n'est pas de Bremond, comme il le déclare loyalement dans l'avant-propos; elle « a été faite dans l'ombre — une ombre charmante —, par deux collaborateurs qui ne veulent pas être nommés. Leur jeune courage a achevé en quelques mois la chère besogne qui, depuis quinze ans, m'enchantait et me désespérait <sup>12</sup> ». Bremond n'eut qu'à présenter le volume et à y apposer sa signature. Heureux homme à qui il est donné de devenir « auteur » à si peu de frais! *Habenti dabitur*.

Presque en même temps que *la Vie chrétienne* parut *l'Essai de Biographie psychologique*, où Bremond allait donner la pleine mesure de la vivacité et de la souplesse de son esprit. Comme l'indique le titre, il ne s'agit pas de pure biographie, mais bien de biographie *psychologique*, une des premières du genre, en tout cas la première du genre sur Newman. Avouons que le héros s'y prêtait merveilleusement. Lancé en 1906, *l'Essai* atteignait sa septième édition en 1913. Ce simple rappel démontre l'intérêt considérable suscité par cette œuvre de notre auteur et la faveur dont elle jouit auprès du public français. On n'a pas fait mieux depuis. Un ardent admirateur de Bremond, Charles du Bos, ose même prétendre que c'est « le chef-d'œuvre non seulement de la biographie psychologique, mais de la biographie d'une âme religieuse <sup>13</sup> ». Pour sa part, un excellent critique, le Père Léonce de Grandmaison, s.j., y va avec plus de réserve: « . . . livre inégal et pénétrant, écrit-il, charmant toujours, et parfois un peu décevant, qui reste après tout le meilleur de ceux que l'auteur a écrits sur Newman <sup>14</sup> ».

Que je raconte ici à contre-cœur une expérience trop personnelle. En vue d'une étude que nous préparons sur Bremond et dans l'espoir de dé-

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>12</sup> *La Vie chrétienne*, 7<sup>e</sup> édit., Paris, Bloud 1911, avant-propos.

<sup>13</sup> *Approximations*, 7<sup>e</sup> série, p. 243.

<sup>14</sup> *John Henry Newman considéré comme maître*, dans les *Études*, 20 déc. 1906, p. 731-732, note.

couvrir sa curieuse personnalité, nous avons entrepris, en commençant par l'*Histoire littéraire du Sentiment religieux*, la lecture de son œuvre considérable. Déjà, à notre grande joie, les traits moraux de l'homme se dessinaient dans notre esprit, des lignes précises surgissaient du marbre informe, quand, enfin, nous tomba sous la main le livre par lequel nous aurions dû commencer, je veux dire l'*Essai de Biographie psychologique*. Quelle révélation ! L'éclair perçait la nue. Nous retrouvions l'auteur presque à chaque page du volume ; nous avons la très nette impression — une impression qui ne trompe pas — de le toucher du doigt et de le saisir sur le vif. Derrière la silhouette de Newman, découpée de main d'artiste, une ombre se traçait et, cette ombre, c'était Bremond. Le biographe se trahit à telles enseignes qu'on finit par se dire : ou c'est Newman qui a prêté son manteau à Bremond, ou c'est Bremond qui, involontairement, couvre Newman du sien.

Encore une fois, comme le disciple ressemble à son maître ; car, « Newman, qu'il y pense ou non, fait un retour sur lui-même toutes les fois qu'il nous présente ses héros de prédilection <sup>15</sup> » ; Bremond ajoute : « Bien que . . . le *je* et le *moi* soient relativement assez rares dans les livres de Newman, prédicateur, romancier, controversiste, philosophe, poète, il s'expose, il se raconte toujours <sup>16</sup> », même lorsqu'il fait revivre un personnage aussi peu connu que Théodoret, « ce frère malheureux de saint Jean Chrysostome ». De là, dans les écrits de Newman, double intérêt, dont le moindre n'est peut-être pas celui qu'on pense. « Le portrait de Newman, remarque Bremond, délicatement dessiné en filigrane, nous intéresse plus que l'histoire de Théodoret. C'est ainsi que son image à lui se juxtapose toujours aux images qu'il dessine avec le plus de complaisance. Non pas qu'il sollicite les traits du modèle pour rendre la ressemblance plus frappante. Il est trop soucieux d'exactitude pour *newmaniser* Théodoret de propos délibéré. Non, mais simplement, en Théodoret, il se retrouve lui-même. Tel est le talisman de ce psychologue, l'anneau magique qui le transporte dans le cœur d'autrui <sup>17</sup> ».

Appliquez vous-même cet anneau magique aux divers chapitres de l'*Essai*, arrêtez-vous à ceux que Bremond a consacrés à l'historien, au

<sup>15</sup> *Essai*, p. XIX.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. V.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 124.

controversiste, au poète, au théologien, n'omettez pas surtout l'épilogue sur la philosophie religieuse du cardinal, vous trouverez là très probablement du Newman assez authentique, vous trouverez là sûrement du plus pur Bremond.

N'allez pas, de grâce, sourire de ma naïveté. Oh! oh! murmurez-vous, en voici un autre qui s'imagine découvrir l'Amérique. Mais quoi, la prétendue trouvaille dont vous nous gratifiez avec tant de générosité est-elle un phénomène si extraordinaire? Est-ce que tout écrivain, même le plus soi-disant indépendant et le plus impersonnel, ne se raconte pas toujours un peu lui-même? Au vrai, on ne parle si bien que de ses amis et de ses semblables. — Qu'à cela ne tienne; je ne pars pas d'un principe pour affirmer d'emblée une conclusion; cent textes parallèles, cent textes qui se font écho, sont là devant moi, les uns tirés de l'*Essai*, où Bremond ne veut être que le porte-parole de Newman, les autres tirés de ses œuvres diverses, où Bremond ne nous livre qu'en passant le fond de sa pensée et de son cœur.

Dans cet amas de fiches, un triage, tout embarrassant qu'il soit, s'impose; à n'utiliser que les plus marquantes, je me résigne joyeusement pour le bénéfice du lecteur. Que le vent disperse les autres.

\* \* \*

Nous avons exposé ailleurs, en gros du moins, la manière propre de Bremond, historien du sentiment religieux; nous avons souligné l'originalité de sa contribution à l'histoire générale de la France, les reproches qu'on lui adresse d'avoir abusé de l'anecdote et de s'être attardé avec trop de complaisance, semble-t-il, aux misères intimes de ses personnages<sup>18</sup>. Très habilement, l'accusé a plaidé sa propre cause et disposé pour le mieux des accusations portées contre lui. Inutile de reprendre ici son plaidoyer. Relevons seulement, à l'appui de notre thèse, les principaux emprunts que Bremond aurait faits à Newman, historien, puis au controversiste. Le premier en est un de méthode.

Sans doute, observe Bremond, « Newman semble parfois mettre l'édification à plus haut prix que la vérité historique<sup>19</sup> ». Lui arrive-t-il

<sup>18</sup> *Sous la Loupe de l'abbé Henri Bremond*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, oct.-déc., 1943, p. 410-411.

<sup>19</sup> *Essai*, p. 109.

même de se montrer moins soucieux de contrôler l'exactitude des faits « que de les utiliser, vrais ou douteux, pour les besoins de sa cause <sup>20</sup> », ces faits pourtant, « il ne les dissimule et ne les escamote jamais. Il s'insurge quelque part contre le « scrupule éternel », l'étrange manie qui paralyse tant d'historiens. « Par peur du scandale — c'est Newman qui parle — ils suppriment des faits importants, ils noient sous leurs gloses des événements mémorables. Cela n'édifierait pas, pensent-ils. Mais, de vrai, il n'est pire scandale que ces omissions et que ces gloses <sup>21</sup>. »

La peur du scandale, certes Bremond ne l'éprouva jamais, la réputation des vénérables morts dût-elle en pâlir quelque peu; périssent quelques fleurs de leur brillante couronne, quand la vérité l'exige. A ces actes de justice ou d'équité, qui peuvent à première vue paraître cruels, Bremond se livre sans remords; en revanche, quelle aimable allégresse il met à ceindre d'éclatantes auréoles tant d'innocentes victimes de l'oubli ou de la renommée.

L'histoire, qui l'ignore? se distingue de la chronique et du reportage; elle ne consiste pas non plus dans la simple compilation des documents ou des matériaux; disons même que le vrai travail de l'historien en est un d'assemblage et de construction, semblable à celui de l'architecte, où le génie personnel peut se donner libre carrière. Dès l'instant que, de la masse confuse des matériaux, commence d'émerger la synthèse où chaque fait, chaque événement trouve son lieu et sa fonction, l'historien qui a l'œil ouvert constate souvent que les documents, si abondants et si fidèles qu'ils soient, ne livrent pas toute la vérité; des liens manquent qu'il faut rétablir, des vides s'étalent qu'il faut combler. A cette fin, l'homme du métier élabore discrètement une hypothèse; et c'est de plein droit, pourvu qu'il la présente comme telle et qu'il ne sacrifie pas à l'idole enfantée par son esprit les faits qui servent de points d'appui à son échafaudage.

Newman avait, pour sa part, une profonde conscience des inépuisables richesses du réel; de plus, il n'ignorait aucune des nombreuses portes donnant accès au temple de la vérité. De là, chez lui, ces va-et-vient continuels, ces avances et ces reculs, ces tentatives, ces assauts variés qu'il

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 105-106.

qualifie d'un lot unique, les « views », « et que nous appellerions, nous, tour à tour, vues, intuitions, inspirations, vraisemblances, lueurs, ballons d'essai, feux-follets et que sais-je encore <sup>22</sup> ? » Bremond décrit avec un rare bonheur ces tâtonnements de Newman autour du réel. Mais que valent-ils au juste? Où cela nous mène-t-il? Vous surtout qui jurez mordicus par la conjecture contraire, ne vous récriez pas trop vite; on saura bien vous répondre. Bremond expose la pensée de Newman: « *View* pour *view*, la mienne en vaut bien une autre. Voici une théorie. En somme, elle n'est pas moins boiteuse que les autres. Toutes se valent. Prenez la mienne en attendant mieux. Si par hasard on vous la montrait par trop ruineuse, nous en serions quittes pour chercher ailleurs <sup>23</sup>. »

Abordant lui-même le domaine de l'histoire, Bremond n'oubliera pas l'itinéraire tracé par son précepteur; que de fois, au pied ou au faite de ses échafaudages, on le surprend à écrire des phrases comme celles-ci: « On voit si bien comment la chose a pu se passer <sup>24</sup> », on soupçonne « comment la chose a dû se passer <sup>25</sup> », ou autres du même genre. Ailleurs, l'aveu est encore plus explicite: « Le système qu'on vient d'exposer n'est après tout qu'une construction de notre esprit. Il y a dans Saint-Cyran des textes sans nombre, formels, éclatants, qui justifieraient une construction toute contraire <sup>26</sup>. » Voilà qui n'est pas se jouer du lecteur ni faire bon marché de sa crédulité congénitale devant l'imprimé.

Les initiés à l'histoire spirituelle de la France savent la quantité de papier qu'on a noirci pour expliquer la « crise » intérieure de saint François de Sales. Après bien d'autres, Bremond hasarde une solution, qu'il sait contraire à celle du meilleur biographe du saint, M. Hamon. Simple conjecture, évidemment; Bremond y tient cependant, car « enfin, dit-il, la construction que je viens d'esquisser me paraît de beaucoup la plus vraisemblable <sup>27</sup> ». Prouvez-lui qu'il fait fausse route, je ne doute pas qu'il ne se rende à vos raisons. Jusqu'à nouvel ordre, un instinct lui chuchote qu'il est sur la bonne voie.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>24</sup> *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. II, p. 353.

<sup>25</sup> *Ibid.*, t. XI, p. 90.

<sup>26</sup> *Ibid.*, t. IV, p. 154.

<sup>27</sup> *Ibid.*, t. I, p. 92, note.

Vraiment, cet intuitif et tous ceux de sa catégorie nous déconcertent; ils ont parfois des éclairs révélateurs qui se marient mal aux laborieux cheminements de notre esprit raisonneur. D'un bond, ils s'élancent au cœur des choses; un indice qui nous paraît insignifiant, un menu détail qui nous échappe, c'est pour eux un trait de lumière. Que ces traits se multiplient, ils forment un faisceau qui manifeste l'objet en cause. A leurs yeux, la chose est claire. Tant pis pour nous si nous ne voyons pas. Pourquoi troubler cet instinct, aussi longtemps qu'il ne paralyse pas le sens critique, qualité maîtresse de l'historien? L'important, c'est la vérité, et non l'instrument qui nous la donne; « pourvu qu'on arrive, le chemin est indifférent <sup>28</sup> ».

Toutefois, sur le terrain de l'histoire, la ressemblance la plus frappante entre Bremond et Newman ne consiste pas dans la présentation des faits historiques, ni dans l'interprétation qu'ils en font; il concerne le sujet précis de leurs études et de leurs recherches. Aux événements extérieurs, qui se déroulent dans le temps et dans l'espace, l'un et l'autre attachent toute l'importance nécessaire, mais pas davantage; ce qui les intéresse avant tout, c'est quelque chose de beaucoup plus subtil, c'est le fait psychologique, c'est la vie profonde des âmes. Là seulement, pensent-ils avec raison, se joue le vrai drame de la vie humaine. Chez les saints en particulier, ce drame devient doublement passionnant, vu qu'il s'agit de surprendre, non plus les mouvements d'ordre naturel, mais les opérations mêmes de la grâce dans le sanctuaire de l'âme qu'habite le Saint-Esprit. Tel est l'objet de la biographie dite « psychologique », ou mieux de l'hagiographie psychologique.

Parmi les saints, ceux des premiers siècles du christianisme exercent sur Newman un attrait fascinateur; il admire le génie des Pères, il scrute leur doctrine, il vénère au possible la perle précieuse de leur sainteté. Dans chacun d'eux, « c'est l'homme, c'est le saint qu'il cherche avant tout. Avant de les prendre pour maîtres, il veut les avoir pour amis. Leurs lettres intimes l'attirent plus que leurs grands ouvrages, et jusque dans leurs ouvrages purement doctrinaux, il essaie de retrouver l'âme de l'auteur, le son de sa voix <sup>29</sup> ». C'est qu'en effet « on reste dans l'illusion ou

<sup>28</sup> *Essai*, p. 97.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 90.

l'incertitude aussi longtemps qu'on n'essaie pas de pénétrer jusqu'à ces régions profondes, où dans le silence de la vie se forment nos convictions et s'élaborent nos vraies doctrines, idées sans paroles que l'expression trahit, dessèche ou déflore, que les mots déforment toujours<sup>30</sup> ».

A la suite et à l'exemple de Newman, c'est la partie la plus intime de l'homme, et non le moi de surface, que Bremond a explorée: « Le moi de surface, d'écume souvent, le moi des anecdotes et des faits divers, . . . dont les moralistes [un La Bruyère par exemple] font leur pâture principale<sup>31</sup> », le laisse plus ou moins indifférent; non pas qu'il lui refuse toute attention; souvent même il ne dédaigne pas de fixer sur lui un regard scrutateur, si d'aventure il croit y voir une éruption ou un jaillissement du centre intérieur et du moi intime, toujours si mystérieux. Alors, un fait apparemment banal, un mot jeté au hasard, une allusion, un geste, une attitude, tous ces riens deviennent des signes, des critères, des témoignages ou des documents à retenir et à utiliser dans une biographie psychologique, puisqu'il est reconnu que « du fond à la surface et de la surface au fond, c'est un échange incessant d'actions et de réactions<sup>32</sup> ». On l'a déjà souligné, l'*Essai* de Bremond fut, en l'espèce, une heureuse réussite.

L'esprit qui règne dans cette dernière œuvre présidera également à l'étude des spirituels et des mystiques de France dans l'*Histoire littéraire du Sentiment religieux*. Loin de prétendre à une originalité qui ignore l'appui et les contributions de ses devanciers, Bremond se réclame explicitement des initiateurs du genre: « Newman chez les Anglais et Sainte-Beuve chez nous, ont mis en honneur une autre méthode, morale et religieuse, plus encore que littéraire. . . Leur objet direct est de pénétrer le secret religieux des âmes<sup>33</sup>. » Le mérite de Bremond, et non le moindre, en s'engageant sur cette voix périlleuse et glissante, surtout quand elle conduit à l'enclos des mystiques, aura été de se montrer digne émule de ses guides et de ses pairs; ceux-ci, assurément, n'ont pas eu à rougir de lui ni à le renier comme membre indigne de leur auguste confrérie.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>31</sup> Henri BREMOND, *Prière et Poésie*, Paris, Grasset 1926, p. 131.

<sup>32</sup> *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. VI, p. 174.

<sup>33</sup> *Ibid.*, t. I, avant-propos. p. V.

A côté du principal monument littéraire de Bremond, d'autres maisons s'élèvent, construites d'après les mêmes plans architecturaux; réalisations plus ou moins plaisantes à l'œil et à l'esprit du lecteur, mais qui témoignent hautement des fines qualités psychologiques du dessinateur. A titre d'illustration, mentionnons seulement le *B<sup>x</sup> Thomas More*, l'*Apologie pour Fénelon, Sainte Chantal* et la trop curieuse monographie sur le réformateur de la Trappe, dont le titre à lui seul — *L'abbé Tempête* — transpire le réquisitoire.

Entreprise humaine, marquée, autant sinon plus que toute autre, à l'effigie de son auteur, l'œuvre historique de Bremond, comme celle de Newman, appelle des réserves sérieuses et commande des réajustements; ce qui resterait d'un criblage juste et minutieux suffirait encore pour mériter à l'un et à l'autre une place d'honneur dans le temple consacré à la « race défiante » des historiens.

\* \* \*

Philosophe, historien, poète, littérateur, une lourde fatalité pèse d'ordinaire sur tout écrivain: celle d'avoir à défendre les idées qu'il expose au marché public. Pour bien des raisons que nous n'avons pas à énumérer, Newman devait subir le sort commun et se faire prendre, comme bien d'autres, au filet de la controverse. Triste ou heureuse nécessité? On ne saurait le dire sans examen préalable de chaque cas particulier. Si la polémique dégénère souvent en guerre totale, en querelle de passions et de personnes, alors qu'elle devrait se maintenir courageusement dans la sphère sereine du pur savoir, menée de façon conciliante et compréhensive, elle peut remplir son noble rôle d'école de vérité. Que ce ne soit pas chose facile, même chez ceux qui, apparemment du moins, se sont vaincus eux-mêmes et ont établi la paix à l'intérieur de leurs frontières, on le reconnaît sans peine; personne ne s'étonne que dans l'ardeur du combat les lutteurs portent parfois des coups défendus. De tels accidents arrivèrent à Newman controversiste.

Avant sa conversion, le chef du mouvement d'Oxford fut loin de se montrer toujours tendre envers l'Église de Rome; converti au catholicisme, l'ancien pasteur anglican ne se montra pas plus doux avec ses coreligionnaires de la veille. « Nerveux, irritable, peu maître de ses pre-

miers mouvements, impatient de toute contradiction, Newman, dans la verdeur des œuvres tractariennes et dans son exaltation de converti, est trop souvent injuste et sans pitié pour son adversaire. Manifestement il prend un singulier plaisir à la bataille. Terrible dans sa fougue d'ironie méprisante, plus terrible encore lorsque d'une main timide il semble hésiter à porter les coups <sup>34</sup> ». Jugement qui ne laisse pas de surprendre ceux qui, sur la foi de la légende qu'ils ne prennent pas la peine de vérifier, ont voulu voir en Newman un « apologiste pacifique et conciliant, respectueux avant tout de la liberté des âmes, et qui regardait comme un crime d'éteindre la mèche qui fume encore <sup>35</sup> ».

Nous voilà à la torture par la faute de Bremond, que n'effraient point les contrastes poussés à l'extrême. Patience! nous ne le serons pas longtemps, puisque « après tout la légende a raison. S'il (Newman) ne fut à aucun moment de sa vie, dupe de l'illusion libérale, si la conception moderne de la tolérance ne lui inspira jamais qu'une sainte horreur, le vrai Newman n'est pas un violent <sup>36</sup> »; bien plus, si on en croit Bremond, il « allait contre sa vraie nature lorsqu'il s'abandonnait aux justes violences de la controverse <sup>37</sup> ».

Je m'en voudrais de citer plus longuement ces belles pages de l'*Essai*, qui nous montrent le polémiste sous son véritable jour; nous en savons tout de même assez pour retrouver chez Bremond plusieurs traits de ressemblance avec le modèle esquissé. Écrivain d'avant-garde, toujours prêt à bondir hors de la tranchée pour mieux défendre ses positions en démolissant celles de l'adversaire, esprit vif et agile, prompt à reconnaître le point faible par où s'effectuera la trouée, assez prudent toutefois pour se ménager un sentier de retour en cas de retraite forcée, vaillant chevalier de la plume et habile manieur de l'ironie, Bremond possède à peu près toutes les qualités du controversiste. Par bonheur, « tous les écrivains ne sont pas appelés à ce métier-là. Il y faut une grâce particulière et des qualités naturelles, qui permettent au polémiste chrétien de conserver, au plus âpre de la bataille, cet esprit pacifique auquel sont promises les seules victoires que le Christ attend de nous. La plus sûre marque de vocation est

<sup>34</sup> *Essai*, p. 59-60.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 59.

de ne pas aimer la violence, et de souffrir soi-même des coups que l'on se résigne à porter <sup>38</sup> ».

Controversiste redoutable à ses heures, Bremond aima instinctivement cette lutte où sa verve endiablée avait beau jeu; il ne se leurrerait pas toutefois sur les « effets démoralisants » de la controverse, spécialement entre catholiques. « En elle-même, dit-il, elle n'est pas nourrissante <sup>39</sup> »; c'est pourquoi si l'on admet, tout au plus, que « la polémique est un mal nécessaire <sup>40</sup> », il faudra la subir, s'y résigner par devoir plutôt que la rechercher par plaisir; et encore l'unique souci du vrai devra-t-il inspirer ceux qui s'y livrent de gré ou de force. Mais comment parvenir à cette parfaite chasteté de l'esprit, comment créer ce complet désintéressement? voilà le hic. Vous affirmez que vos motifs sont purs, je vous l'accorde volontiers; vous prétendez défendre *la* vérité, très bien; mais prenez garde de vous illusionner; n'est-ce pas plutôt *votre* vérité à vous que vous défendez, celle que vous vous êtes faite en harmonie avec vos préjugés, vos inclinations, vos théories plus ou moins justifiables? En fait, montreriez-vous autant d'ardeur, autant de susceptibilité, si vous ne vous sentiez vous-même en cause, alors même que vous brandissez glorieusement la blanche bannière de l'orthodoxie?

Mal nécessaire, la polémique peut l'être doublement par l'usage indiscret d'armes jugées illégales en temps de paix, l'ironie par exemple; ici encore, seuls les droits sacrés du vrai en excusent l'emploi toujours délicat et dangereux. « Au premier abord, écrit Bremond, il semble que l'ironie devrait être impitoyablement exilée de toute polémique chrétienne, mais pratiquement, cette arme redoutable sera nécessaire aussi longtemps que la raison pure ne suffira pas à guider les hommes et à renverser les abus <sup>41</sup>. »

Ayant ainsi dégagé sa conscience d'écrivain, Bremond laissera courir sa plume si spontanément railleuse. Imagination pétillante, il possède le don de créer l'expression nouvelle, le mot éclair — le slogan des propagandistes modernes — qui fait rapidement son tour de presse et contre lequel les meilleurs arguments n'ont jamais raison auprès des gens sim-

<sup>38</sup> Henri BREMOND, *Pour le Romantisme*, p. 59.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>41</sup> Henri BREMOND, *Le B<sup>x</sup> Thomas More*, 4<sup>e</sup> édit., p. 38.

plistes. Quant au calembour, qui n'est qu'un banal mariage de syllabes, un cliquetis de sons et souvent même une frivole contrefaçon du bel esprit, il est trop intelligent pour en abuser. S'il ose un jour, dans un moment d'indignation, protester, au nom de sa majesté la langue française, contre certains écrivailleurs qu'il appelle *les Cosaques du Dont*. . . , combien est plus cruel que cette fusée verbale le dard lancé au grand-prêtre de Port-Royal: « Pour Saint-Cyran, dit-il, aucun doute possible, il écrivait mal sans le moindre effort <sup>42</sup>. » Le plus renfrogné des hommes ne peut que sourire d'un trait semblable. Au contraire, l'effort et la recherche percent trop visiblement dans « un Hyperghéon, un Surmaritain », et l'oreille qui est faite pour l'harmonie n'y trouve guère son compte.

Que Bremond, comme Newman, ait parfois poussé trop loin l'ironie, qu'il ait pris un malin plaisir à exaspérer certains de ses contradicteurs, rien de surprenant. Sensible, libéral et généreux tout à la fois, il mêle ces belles qualités du cœur à « une certaine violence de tempérament jamais entièrement domptée par la sagesse de l'âge et la charité du prêtre <sup>43</sup> ».

Mais, à donneur donnant; souvent la riposte revenait, cinglante, venimeuse, dont il souffrait amèrement et qui finit par lui arracher cette plainte morose: « Nous autres, prêtres, nous sommes un peu au-dessous des animaux; pour ceux-ci du moins, il y a une société protectrice; contre nous, tout est permis, surtout aux catholiques <sup>44</sup>. » Durant ces heures d'accablement ou de détresse intérieure, Bremond devait chercher refuge en Newman, victime lui-même de tant de brimades et de soupçons; certes le mal d'autrui ne guérit pas le nôtre, mais il peut être une leçon et un réconfort. Or, croyez-en l'auteur de *l'Essai*, Newman apprit « à ses dépens ce que les anathèmes précipités peuvent causer d'amères souffrances aux âmes de bonne volonté <sup>45</sup> ».

Il arrivait enfin que, l'homme étant submergé, le chrétien ou le prêtre remontât à la surface par un élan de charité tout évangélique, qui incline à s'apitoyer plutôt sur le bourreau que sur la victime. Pour Newman, cela va de soi; quant à Bremond, nous croyons qu'il pouvait, à l'oc-

<sup>42</sup> *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. IV, p. 10.

<sup>43</sup> André BREMOND, Henri BREMOND, dans les *Etudes*, 5 oct. 1933, p. 51.

<sup>44</sup> Maurice MARTIN DU GARD, *De Sainte-Beuve à Fénelon, Henri Bremond*, Paris, Simon Kra, 1927, p. 56.

<sup>45</sup> *Essai*, p. 58.

casion, suivre jusque-là son « frère » et son « héros »; autrement, cet homme, incapable de dissimuler ses sentiments, n'aurait pas écrit ce qu'on va lire: « Il (Newman) a souffert et cruellement, la chose est claire, mais je le regrette moins pour lui que pour ceux qui l'ont fait souffrir. En tous cas, conclut-il, je ne vois pas que cette épreuve l'ait paralysé <sup>46</sup>. »

Bremond, non plus, l'épreuve ne l'a point paralysé; de retentissantes polémiques ont absorbé plusieurs années de sa carrière. Par tempérament, il ne pouvait assister impassible à une querelle d'idées. En outre, la nature de ses écrits devait fournir l'occasion de maintes disputes. Ce sont, la plupart du temps, des essais, des promenades autour d'un domaine qu'il n'a pas fini d'explorer; il n'attend pas de tenir la proie dans ses mains pour nous raconter ses aventures de chasse. D'autres écrivains ne songent qu'à publier des œuvres intouchables; ils ont tout vu, tout compris, tout expliqué; du premier coup, l'édition sera définitive. Admirez, messieurs, ce chef-d'œuvre. Bremond abhorre cette manière doctorale et prétentieuse; il est avant tout un chercheur de vérité; dès qu'il découvre un filon, il invite modestement tous les curieux à le suivre dans ses explorations. Aussi, peut-on dire de ses écrits qu'ils posent autant de problèmes qu'ils en résolvent.

Et le moindre de ceux-ci n'est peut-être pas de comprendre exactement ce qu'il veut dire. Kingsley, le « bon chanoine aux abois », intitulait une brochure contre Newman: *What then does Dr. Newman mean?* On en ferait une du même titre sur Bremond, qu'on ne saurait pourtant ranger parmi les esprits obscurs. À titre d'expérience personnelle, lisez *Prière et Poésie*, et déterminez, si vous le pouvez, la position précise de Bremond. J'en dirais autant, pour Newman, du *Grammar of Assent* qui est cependant un livre didactique. En fait, la pensée de Bremond, comme celle de Newman, ne se laisse pas toujours saisir sans peine; elle s'analyse, mais elle ne se synthétise pas; on ne peut la réduire à un schème qui, d'un seul coup d'œil, donne une claire-vue de l'ensemble. On a même l'impression décevante que, plus on la presse, plus elle nous échappe; une anguille, quoi!

Bremond n'ignorait pas cette accusation d'obscurité portée contre lui. « Je m'explique fort bien, dit-il, que certains esprits éprouvent d'a-

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. XXV.

bord quelque peine à me comprendre. » Il s'en justifiait le mieux possible: « Je ne suis pas un auteur difficile. Hélas! pas assez! Mais j'ai une si bizarre façon de sonner la cloche autour des vérités les plus simples, que, pour me suivre dans mes prétendus abîmes, on croit parfois nécessaire de revêtir un scaphandre <sup>47</sup> ». « Est-ce ma faute, ajoute-t-il ailleurs, si j'ai le goût des nuances et de la juste vérité? Aujourd'hui, il faut être partisan, porter cocarde. Parce que je critique Bossuet homme, on ne comprend pas que j'adore Bossuet écrivain. Parce que je hais le jansénisme doctrine, on ne comprend pas que j'aime les jansénistes, tels ou tels. N'étant pas du Midi, ils ne comprennent pas qu'on puisse être à la fois passionné et serein, libre d'esprit, ironique et sérieux <sup>48</sup>. » Ainsi donc, chez Bremond, le mystérieux de la doctrine se ramène, en dernière analyse, au mystérieux de l'homme lui-même; l'un et l'autre s'expliquent ou se compliquent mutuellement.

\* \* \*

En doublant la longueur du présent article, nous pourrions, documents en main, pousser plus loin et compléter le parallèle entre Bremond et Newman. On verrait, sans rien forcer, jusqu'à quel point se ressemble la structure de ces deux esprits, plus intuitifs que raisonneurs, plus poètes que philosophes, plus croyants que sceptiques. Il faudrait ensuite aborder la philosophie religieuse de Newman, que Bremond a exposée brièvement dans l'épilogue de l'*Essai*, et plus longuement dans la *Psychologie de la Foi*. Ici, toutefois, le parallèle appellerait sûrement quelques correctifs, car il semble bien que Bremond se soit montré trop soucieux de retrouver dans « la psychologie newmanienne de la foi. . . comme une introduction à la Philosophie de l'Action <sup>49</sup> » de son maître aixois, Maurice Blondel; Newman lui-même eût probablement protesté contre « l'identité foncière <sup>50</sup> » que Bremond s'acharnait à voir entre les deux doctrines.

Ces considérations compléteraient le tableau que nous avons en vue, mais en élargiraient démesurément les cadres. Mieux vaut, avant de terminer, revenir à l'histoire et rappeler quelques incidents provoqués par l'introduction de Newman en France.

<sup>47</sup> *Introduction à la Philosophie de la Prière*, p. 132-133.

<sup>48</sup> Frédéric LEFEBVRE, *Une heure avec . . .*, 3<sup>e</sup> série, Paris, 1925, p. 27.

<sup>49</sup> *Essai*, p. 326.

<sup>50</sup> *La Psychologie de la Foi*, note, p. 356-357.

L'influence de Newman, « peu sensible durant les premières années qui suivirent sa mort, devint considérable au début du siècle <sup>51</sup> ». A Jacques Rivière qui demandait à Paul Claudel, alors administrateur de Tien-Tsin, quels livres l'aideraient davantage à vaincre sa désespérance intellectuelle et à sortir de l'abîme d'incrédulité qui le tourmentait affreusement, le poète répondit: « Avant tout Pascal qui est le véritable apôtre *ad exteros* pour nous autres Français. Beaucoup de livres de mystique. . . J'avais recommandé à F. . . les *Élévations sur les mystères*, de Bossuet, et les *Méditations sur les Évangiles* que pour moi j'admire profondément, mais le christianisme du dix-septième siècle est d'une sécheresse et d'une austérité terribles. *Dante*. » Enfin, pour compléter la liste: « Tout ce que vous pourrez trouver de Newman <sup>52</sup> ». A remarquer que cette lettre porte la date du 25 mai 1907. A remarquer aussi l'association qui aurait enchanté l'historien de « l'homme capable de Dieu »: Dante, Pascal, Newman, les mystiques.

Est-ce à dire qu'on assista toujours d'un bon œil à l'invasion plus ou moins pacifique de celui qui jadis avait passé pour suspect, et, comme dit Bremond, « pour un protestant mal converti et pour un dangereux sophiste <sup>53</sup> »? L'alarme devait nécessairement sonner quand l'auteur de la *Psychologie de la Foi* parla en termes dithyrambiques de « cette merveilleuse *Grammar of Assent* qui est pour plusieurs d'entre nous, et qui sera plus encore, pour les générations prochaines, ce que la *Somme* de saint Thomas et le *Discours sur la Méthode* furent pour les générations précédentes <sup>54</sup> ». N'en déplaise à Bremond ainsi qu'aux disciples de Descartes, c'est faire trop d'honneur au *Discours* que de le mettre sur un pied d'égalité avec la *Somme théologique* de saint Thomas. Mais le point capital n'est pas là; il se trouve dans l'étrange substitution proposée. Les thomistes les moins farouches ne pouvaient pas ne pas s'en émouvoir. Il fallait mettre courageusement les points sur les « i ».

La réponse vint d'un des plus brillants théologiens de la Compagnie de Jésus, le père Léonce de Grandmaison, qui écrivit dans les *Études* deux longs articles intitulés: *John Henry Newman considéré comme*

<sup>51</sup> Jean RIVIÈRE, art. *Modernisme*, dans *Dict. Théol. Cath.*, col. 2013.

<sup>52</sup> J. RIVIÈRE et P. CLAUDEL, *Correspondance*, Paris, Plon 1926, p. 35.

<sup>53</sup> *Le Développement du Dogme chrétien*, 2<sup>e</sup> édit., Paris, Bloud 1905, p. V.

<sup>54</sup> *La Psychologie de la Foi, avant-propos*, p. 8.

*maître*<sup>55</sup>. La conclusion prévue sonne clair comme un coup de marteau sur l'enclume: Newman n'est pas un *formateur*. « Il ressort de cette longue étude, écrit l'auteur, que, ni les lacunes de la philosophie religieuse de Newman, ni les tendances de quelques-uns au moins de ses écrits — et non les moindres — ne permettent de le considérer comme un formateur; et beaucoup moins de substituer l'étude de la *Grammar of Assent* à celle des *Quæstiones de Veritate* de saint Thomas<sup>56</sup>. »

On peut endosser ce jugement, et pour notre part, nous l'endossons, sans entamer, si peu que soit, l'incontestable génie de Newman. Et c'est probablement parce que Newman est un génie tellement *sui generis* qu'il ne peut remplacer, pour la formation intellectuelle des clercs, le Docteur commun de l'Église. Les philosophes et les théologiens en herbe ont tout d'abord besoin d'une synthèse doctrinale, claire, cohérente, rigoureuse; qui ne laisse place à aucune fissure. Une fois en possession de cette structure doctrinale, qu'on l'anime, qu'on la vivifie, qu'on l'élargisse au contact des œuvres d'un Newman, à la bonne heure; ce sera grand profit. Car, à bien des égards,

Newman est un grand maître; il excelle à éveiller les âmes engourdies par la routine d'une religion tout extérieure; il anime puissamment les esprits déjà formés, mais portés au simplisme, en leur révélant la complexité, la profondeur des notions et des actes religieux, déjà possédés ou accomplis par eux; il excite le théologien en le confrontant avec les difficultés majeures, il le met sur la voie de solutions meilleures. C'est un psychologue, parfois un initiateur, de génie; et par-dessus tout, plus que tout cela, c'est un homme, un homme pensant, aimant et souffrant, cherchant et tâtonnant, se mêlant enfin si intimement à ce qu'il écrit, qu'on a l'impression directe, et comme le contact, parfois douloureux, de sa personnalité. Aussi nul des écrivains religieux modernes n'est-il plus persuasif, et plus pénétrant.

Mais [et c'est l'envers du tableau], ce don redoutable de se mettre tout entier dans son œuvre, a souvent sa rançon, qui est de n'y mettre que soi. Il impose à l'esprit du disciple les inquiétudes, les troubles, les impuissances de l'auteur, sans lui donner toujours le moyen de les dépasser. Rien, j'entends rien qui compte, ne comble les lacunes, ne rejoint les moments inconnexes, n'achève les imperfections de la pensée du maître. Newman n'est pas un formateur; trop personnel, trop incomplet, trop subtil, et, si j'ose dire, trop fluent pour donner une assiette stable et de grandes lignes assurées à l'esprit des commençants. Sa maîtrise, pour être utile et sans danger, doit commencer où finit la formation classique. Elle la suppose et lui ouvre des voies nouvelles, ou la ramène, inquiète, sur ses pas, pour lui révéler des abîmes inaperçus. Vouloir faire des œu-

<sup>55</sup> *Études*, 20 déc. 1906, p. 721-750 et janv. 1907, p. 39-69.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 5 janv. 1907, p. 67.

vres d'un tel maître, une introduction aux études religieuses, et y retrouver un ensemble cohérent de notions fondamentales, c'est perdre la proie pour l'ombre, et s'exposer à une désillusion et à une méconnaissance <sup>57</sup>.

Cette longue citation vaut son pesant d'or, et c'est pourquoi nous n'avons éprouvé aucun scrupule à la reproduire intégralement. Si grandes que soient notre sympathie et notre admiration pour Newman, elles ne doivent pas nous aveugler; surfaire un héros, c'est le plus sûr moyen de le desservir, car l'ordre finit toujours par se venger brutalement des violences qu'on lui impose. Substituer le *Grammar of Assent* à la *Somme* de saint Thomas, la belle utopie! Autant remplacer, pour des débutants, l'étude de la grammaire par celle des œuvres de Péguy et de Claudel; autant renier les manuels de religion en faveur des épîtres de saint Paul ou de l'*Apocalypse*. Si jamais l'étrange proposition de Bremond fut sincère et sérieuse, elle était condamnée d'avance à mourir dans l'œuf et ne pouvait être de conséquence <sup>58</sup>.

Combien plus fâcheuses furent les manœuvres des modernistes authentiques qui ont tenté de s'inféoder Newman; de fait, en se réclamant de sa paternité spirituelle, ils n'ont réussi qu'à créer une fable, acceptée seulement de ceux qui avaient quelque intérêt à l'entendre, et contre laquelle les meilleurs interprètes de Newman se sont vite insurgés. Aujourd'hui que la lumière est faite sur cette épineuse question, on convient facilement, avec l'historien du modernisme, que « l'hétérodoxie de Newman n'est qu'un mythe créé par l'ignorance du cas et entretenu par les passions de la polémique <sup>59</sup> ».

Du modernisme, Newman n'est ni le père ni le parrain. Que l'on tienne absolument à ce beau mot de paternité, passe, à condition que l'on signe cette spirituelle remarque d'un protestant: « Je ne consentirais donc à l'appeler le père spirituel du modernisme que s'il est bien entendu que

<sup>57</sup> *Ibid.*, 20 déc. 1906, p. 723-724.

<sup>58</sup> Dans son *Apologie pour les newmanistes français*, Bremond réplique à de Grandmaison: « Pour lui, Newman n'est pas un « maître », et nous estimons au contraire que, dans l'état présent des esprits, il n'est pas de maître plus bienfaisant. » On lit en note: « Maître » veut dire ici professeur de théologie et auteur de manuel. Jamais aucun newmaniste n'a attribué à Newman ce mérite particulier » (*Revue pratique d'Apologétique*, t. III, p. 656). Alors les deux articles du P. de Grandmaison visaient-ils à enfoncer une porte ouverte? On voudrait le croire. Evidemment, la phrase de Bremond, citée par nous, n'exprime pas clairement l'idée contre laquelle le P. de Grandmaison s'insurge. Si Bremond, sans être nommé, a pris la peine de se défendre, c'est que, de toute évidence, il se croyait visé.

<sup>59</sup> J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Eglise*, Paris, Letouzey et Ané 1929, p. 84.

les enfants souvent ressemblent très peu à leurs parents, et que les parents ne peuvent être rendus responsables des actes de leurs enfants<sup>60</sup>. » On peut être encore plus catégorique et répéter après l'auteur d'une excellente étude sur la *Philosophie de Newman*, « que l'œuvre de Newman avait pour fin, non certes de préparer le modernisme, mais plutôt de l'empêcher de naître<sup>61</sup> ». Ici encore, la vérité et l'histoire ont fini par avoir gain de cause; mais, durant la première décennie du présent siècle, au plus vif du conflit des idées, qui s'embrouillait inévitablement d'un conflit de personnes, les choses n'apparaissaient pas si claires; et il a fallu rien de moins que l'intervention personnelle de Pie X pour dirimer le conflit et rassurer bien des hésitants de la parfaite orthodoxie de Newman.

Cette mise au point, le pape la fit dans une lettre, en date du 10 mars 1908, à l'évêque de Limerick, Thomas O'Dwyer, auteur d'un remarquable opuscule, *Cardinal Newman and the Encyclical « Pascendi Dominici Gregis »*, publié à Londres en 1908. Malgré la longueur de ce document pontifical, nous le jugeons d'une telle importance qu'on nous saura gré de le reproduire presque en entier; il confirme de haut ce que d'excellents théologiens avaient déjà écrit sur « le prétendu modernisme de Newman » et sur les manœuvres des partisans du modernisme.

Nous désirons vous faire savoir que nous approuvons pleinement le livre, dans lequel vous avez montré que les écrits du cardinal Newman, bien loin de différer de notre encyclique *Pascendi*, sont en entière harmonie avec elle... Il semble que ce soit une règle établie parmi ceux dont nous avons condamné les erreurs, de chercher à couvrir leurs inventions personnelles de cette illustre autorité. Aussi ils prétendent hautement qu'ils ont puisé à cette source certaines de leurs thèses principales, et que nous ne pouvions par conséquent condamner leurs doctrines sans condamner en même temps et d'abord la doctrine d'un homme si éminent et si grand... Vous faites bien voir leur obstination et leur artifice. Si dans ce que Newman a écrit avant de professer la foi catholique, il peut se trouver par hasard quelque chose qui ressemble d'une certaine façon à quelques-unes des formules modernistes, vous niez avec raison que les modernistes s'en puissent autoriser: en effet le sens des mots est tout différent de celui qu'ils leur prêtent, ainsi que l'intention de l'auteur; de plus, l'auteur lui-même, en entrant dans l'Église catholique, a soumis tous ses écrits à l'autorité de l'Église, et à sa correction s'il était nécessaire. Quant aux livres nombreux et importants qu'il écrivit comme catholique, il est à peine nécessaire de montrer qu'ils n'ont rien de commun avec l'hérésie. Car dans le public anglais, chacun le sait, Henry Newman a toujours été par ses écrits le champion de la foi catholique... Sans

<sup>60</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 84-85.

<sup>61</sup> Jean GUITTON, Paris, Boivin, 1933, p. 174.

doute, dans une œuvre si considérable on peut trouver quelque chose qui semble étranger à la méthode traditionnelle des théologiens, mais rien qui puisse faire naître un soupçon sur sa foi. Et vous remarquez justement qu'on ne doit pas s'étonner si, à une époque où la nouvelle hérésie ne s'était pas manifestée, il n'a pas toujours veillé avec un soin particulier à la forme des expressions, mais que c'est de la part des modernistes une faute et un préjudice d'attirer à eux ses paroles en faisant violence à leur contexte . . . Plaise à Dieu qu'ils suivent vraiment Newman comme leur maître . . . D'un si grand maître ils peuvent apprendre beaucoup de nobles choses, avant tout, à garder religieusement le magistère de l'Église, à préserver inviolée la doctrine transmise par les Pères, et, ce qui est le point capital pour la préservation de la doctrine catholique, à honorer le successeur de Pierre et à lui obéir avec la plus entière fidélité <sup>62</sup>.

Et voilà décernés à la doctrine de Newman les honneurs de la « canonisation »; il n'est pas impossible qu'ils le soient un jour à la personne même.

Après tout, en découvrant Newman, Bremond ne s'était pas mis à si mauvaise école. Bien qu'il s'en défende avec modestie, on ne lui conteste pas le titre de « premier newmaniste de France », qu'il offrait lui-même si gracieusement à un autre newmaniste de son temps. « Même ceux qui n'ont rien lu de Newman savent que le premier newmaniste de France, le premier en date et depuis de longues années déjà, le premier aussi pour l'intelligence de la pensée toujours si délicate et si pregnante de Newman, c'est Bremond <sup>63</sup>. »

À le lire, on sent combien il a réalisé l'ambition qu'il inscrivait au seuil de ses écrits sur le cardinal anglais: « Je voudrais, dit-il, qu'à chaque page on reconnaisse l'empreinte du cœur et de l'esprit de Newman <sup>64</sup>. »

Rodrigue NORMANDIN, o. m. i.

---

<sup>62</sup> *Acta Sanctæ Sedis*, vol. XLI, 1908, p. 200-202. La traduction française de cette lettre est empruntée à la *Revue pratique d'Apologétique*, 15 juil. 1908, t. VI, p. 631-632.

<sup>63</sup> *L'Ami du Clergé*, 10 mai 1906, t. 28, p. 396-397.

<sup>64</sup> *L'Inquiétude religieuse*, 11<sup>e</sup> édit., Paris, Perrin 1930, *avant-propos*, p. VIII.

# La mythologie des Bella-Coula\*

---

Pour la majorité d'entre nous, le mot « mythologie » évoque généralement des souvenirs de collègue ou de voyage: les amours d'un dieu grec — chastement censurées par le professeur, — un chef-d'œuvre de la peinture ou de la sculpture.

Rarement y mêlons-nous une pensée pour les auteurs inconnus des mythes, les primitifs qui fournirent l'inspiration des belles fables helléniques, des Romans de la Table-Ronde et des merveilleuses légendes qui enchantent, et enchanteront encore longtemps, l'imagination des hommes.

Encore plus rarement ce mot est-il associé dans notre esprit à nos Amérindiens, ces « sauvages » dont nous avons parfois le tort de rougir et que nous envie l'étranger, mieux averti de l'intérêt, pour l'ethnographie, de leur survivance au milieu d'une nation à grand développement matériel et de la valeur littéraire de leurs mythes, traditions et légendes.

Permettez-moi d'essayer de vous intéresser à un petit groupe de ces oubliés dont les descendants vivent encore parmi nous. Je veux parler des Bixoula, appelés plus communément les Bella-Coula.

Je les ai choisis de préférence à d'autres pour deux raisons: la première est que leur mythologie, sans être la plus curieuse ni la plus pittoresque, est probablement la plus complète et la mieux ordonnée de toutes celles qui fleurirent dans un coin de notre pays<sup>1</sup>. La seconde est qu'il m'a semblé opportun de rappeler que si les Grecs ont eu leur Olympe, nous avons, nous, une Maison des dieux, appelée aussi « Maison des Mythes », qui est une sorte d'Olympe amérindien.

Dans cette maison mythique qui a surgi au ciel canadien à la suite de circonstances fortuites que nous verrons tout à l'heure, se reconnaissent

\* Causerie donnée devant la Société des Conférences de l'Université d'Ottawa, le 10 décembre 1944.

<sup>1</sup> La côte canadienne du Pacifique.

facilement, sous leurs noms indigènes, les Jupiter, les Atlas, les Apollon, les Cérès, les Cerbères et autres personnages fictifs que l'art et la poésie nous ont rendus familiers. On y rencontre aussi des monstres dévorants, des oiseaux-tonnerres et divers spécimens de cette faune fabuleuse dont l'imagination des premiers hommes a peuplé le ciel et la terre, et qui fait paraître bien mesquine, par comparaison, celle que nous enfermons dans nos jardins zoologiques.

À cela rien d'extraordinaire, puisque, comme on le sait, à une certaine époque de culture — ou si l'on veut d'ignorance — tous les hommes, où qu'ils se soient trouvés et sans avoir commerce avec des hommes étrangers, ont pensé d'une manière identique. C'est d'ailleurs pourquoi tous les mythes se ressemblent en leur essence et se répètent, avec variantes, non seulement de pays à pays, mais dans les mêmes mythologies.

Sans doute n'ont-ils pas partout le même caractère ni la même beauté. Le climat, le décor, les conditions de vie, les rapports entre tribus, les ont influencés. Ceux qui naquirent dans les pays lumineux, comme l'Inde et la Grèce, ont été engendrés par le soleil et sont plus riants que ceux conçus par les Scandinaves, par exemple, qui furent surtout impressionnés par la mort de la Nature, représentée par l'Hiver.

Certains mythes ont aussi subi plus de modifications que d'autres et parmi les plus beaux qui nous soient parvenus, quelques-uns ont été si bien transformés, adaptés ou polis par les bardes et les conteurs, qu'ils sont devenus méconnaissables. Mais tous ont une origine commune; tous sont la réponse à un problème que le cerveau humain s'est posé à un stage de son évolution.

Qu'est-ce donc en effet qu'un mythe, sinon l'explication, poétique pour nous et apparemment rationnelle pour lui, qu'un primitif s'est donnée d'un ou de plusieurs phénomènes naturels; c'est-à-dire de ce qui l'intéressait par-dessus tout à une époque de son existence. Bien interprété il raconte, tout bonnement, la vie quotidienne: le lever et la fin du jour, les changements de saisons, le firmament étoilé, la fertilité de la terre, les caprices du vent, la vie et la mort des êtres, bref la Nature dans toute la magnificence et la complexité de ses manifestations, mais une Nature encore toute chargée de mystère et de forces occultes.

Le mythe exprime donc l'effort d'imagination d'un observateur aux sens extrêmement aigus, aussi avide de savoir et de comprendre que nous, aussi inquiet devant l'inconnu, à qui manquent les données précises pour arriver à une connaissance exacte.

Que cet effort ait abouti à des conclusions fort éloignées de celles admises par la science moderne, cela saute aux yeux; mais le contraire eût été plus qu'étonnant, presque miraculeux.

Quand la terre tremblait sous ses pieds ou qu'une éclipse venait interrompre sa chasse, lorsque le jour était avalé par la nuit, puis restitué le lendemain, ou que l'arc-en-ciel dessinait son demi-cercle multicolore après un orage, l'homme primitif n'avait évidemment pas la ressource, pour satisfaire la curiosité ou calmer l'effroi que lui inspiraient ces phénomènes, d'ouvrir le grand Larousse . . . Ce que nous demandons à nos maîtres et aux livres, il lui fallait le chercher en lui-même, c'est-à-dire chez un être riche en instincts et en émotions, mais dont le bagage scientifique était nul, et pour cause. De sorte qu'en se prenant pour point de départ, avec pour guides ses craintes et ses émerveillements, il devait être entraîné, pour ainsi dire fatalement, à croire comme le font encore nos indigènes, à l'Orenda, c'est-à-dire au pouvoir magique des phénomènes objectifs et subjectifs. Puis afin de se retrouver plus aisément dans tout ce merveilleux, l'homme primitif imagina de prêter aux êtres et aux choses qui l'entouraient, une vie semblable à la sienne et les mêmes passions que celles qui l'agitaient, avec en plus, une puissance supérieure. Il humanisa donc la Nature en la personnifiant, et la divinisa en l'exaltant. Des banales abstractions qui traînent dans nos manuels, ce barbare, doublé d'un poète, fit des dieux, des demi-dieux, des surhommes et des symboles.

Sans doute l'homme primitif semble-t-il se laisser emporter par un zèle intempestif lorsqu'il accorde aux objets inanimés le pouvoir de raisonner et d'engendrer et paraît leur reconnaître des attributs divins. Mais avons-nous toujours bien compris sa pensée? Et avons-nous le droit de le juger plus sévèrement qu'un grand missionnaire comme le père Duchaussois, que ses voyages *Aux Glaces polaires* et *Sous les Feux de Ceylan*, sans parler de sa science théologique, avaient convaincu que l'idolâtrie véritable était extrêmement rare, qu'au fond, elle était peut-être plus mythique que les mythes qui paraissent l'exprimer.

Si tel est le cas, ne vaut-il pas mieux accorder le bénéfice du doute au primitif et nous incliner tout simplement devant son admiration et son respect de la Nature, attitude qui l'a conduit finalement au monothéisme? Il ne faut pas oublier que la mythologie des sauvages est un reflet des religions naturelles, et que ces religions représentent, dit Brinton, « les efforts de l'homme seul pour arriver à Dieu ».

Mais, n'empiétons pas sur le terrain des théologiens. Ce qui nous intéresse ici, c'est le rapprochement qui se peut établir, pour fins littéraires ou à titre de simple curiosité, entre une mythologie amérindienne, celle des Bella-Coula, et une autre, la Grecque par exemple, en nous rappelant, bien entendu, que cette dernière nous est parvenue à un stage d'évolution beaucoup plus avancée que l'autre. Il serait injuste pour nos auteurs de mythes canadiens, de les comparer sur un pied d'égalité avec les prédécesseurs immédiats d'Homère. D'autant plus qu'il s'agit ici de simples extraits de récits oraux, récits souvent incomplets, qui ont été recueillis au siècle dernier par le savant ethnographe Frank Boas, à qui ils sont empruntés.

Le fait que la mythologie des Bella-Coula est connue depuis moins de cent ans et qu'elle est, selon toutes probabilités, d'origine relativement récente, n'enlève rien à son caractère primitif et peut être considéré comme un simple phénomène culturel. Elle n'en appartient pas moins à une époque de la pensée humaine, antérieure à celle où prirent leur essor les belles légendes popularisées par Homère, Anderson et Perrault.

Mais avant d'aborder l'œuvre de ces « contemporains d'un autre âge », il convient, sans doute, de dire un mot du milieu où elle a été conçue et dans quelles circonstances. Ainsi pourrions-nous nous pénétrer un peu mieux de l'atmosphère mythologique canadienne.

\* \* \*

Comme on le sait, les Amérindiens qui habitaient la côte du Pacifique, étaient autrefois les mieux partagés de nos indigènes. Ils vivaient sous un climat relativement doux et trouvaient autour d'eux une nourriture abondante. La mer, route commode, facilitait leurs déplacements et leur fournissait quantité de mammifères marins, de poissons et de mollusques. De leur côté, les fleuves et les rivières leur payaient un tribut an-

nuel en saumons de cinq espèces et en poisson-chandelle, le fameux Eulakane, dont la graisse était le principal article de commerce avec les tribus de l'intérieur. À défaut de boîtes en fer-blanc et de pots à confiture, on se servait de cette graisse pour conserver les petits fruits.

Dans les forêts voisines, en plus des animaux à fourrure, se trouvaient l'ours, le cerf, le mouflon et surtout la chèvre sauvage dont le poil, mêlé à de fines lanières d'écorce, servait à tisser des couvertures qui, par la beauté de leurs dessins et leur solidité, égalent au moins les célèbres couvertures navajos.

De la forêt venait aussi le thuya géant dont les indigènes tiraient leurs canots sculptés, leurs mâts totémiques, les planches de leurs grandes maisons communales, une foule d'articles de ménage, des ornements rituels et des vêtements quand il leur prenait fantaisie de s'habiller, ou plutôt de se parer, car il semble qu'autrefois les Amérindiens de la côte du Pacifique aient pratiqué le nudisme avec le même enthousiasme que certaines tribus modernes.

Toute cette richesse qui facilitait les établissements sédentaires, la pratique des arts et des mœurs aristocratiques influença la mythologie de nos Bella-Coula. Et voici comment: ces Amérindiens appartenaient à la grande famille salishéenne dont le territoire s'étendait autrefois au sud et à l'est de Vancouver. Lorsqu'ils immigrèrent au nord, à la suite d'une épidémie, croit-on, ils s'établirent à mi-chemin environ entre Vancouver et Prince-Rupert, sur les rives et aux environs du fleuve Bella-Coula, celui que descendit Alexandre Mackenzie pour atteindre le Pacifique par voie de terre.

Ils se trouvèrent donc avoir pour voisins les Kwakiult, au nord et au sud, les Chilcotines, les Takoulis et les Babines, à l'est, les Haida et les Bella Bella, à l'ouest, tous petits peuples qui avaient déjà subi l'influence de tribus plus nordiques: Tshimshians, Thlinquits, Athapascans ou Dénés, avec ce résultat que leur organisation politico-sociale était fort différente de celles des tribus du sud, et presque à l'opposé de celle de nos Amérindiens de l'est.

Alors que nos Iroquois, par exemple, vivaient sous une sorte de régime démocratique et pratiquaient couramment la communauté de biens, les riches partageant sans façon leurs biens avec les plus pauvres, les in-

digènes de la côte nord du Pacifique, comblés par une nature prodigue, admettaient le système de castes et les privilèges de la fortune.

Au bas de l'échelle sociale étaient les esclaves, des prisonniers de guerre généralement. Ils ne jouissaient d'aucun privilège, pas même celui d'épouser en dehors de leur caste, et leur maître avait droit de vie et de mort sur eux. Dans certaines tribus, on en tuait chaque année pour la fête, alors très réaliste, de la Société des cannibales. Ailleurs on les enterrait parfois, après les avoir égorgés, dans le trou d'un nouveau mât totémique ou du poteau d'angle d'une maison neuve. On les donnait fréquemment comme cadeau de noces.

La classe moyenne était libre, mais généralement pauvre. Elle se composait en grande partie des cousins les moins fortunés des familles nobles. Ses membres pouvaient cependant s'élever en dignité en acquérant des richesses et en les distribuant à leurs supérieurs.

Les mieux partagés étaient donc les seigneurs ou chefs de tribus qui jouaient un peu, là-bas, le rôle des chefs de clans écossais. Ils devaient leur prestige en partie à leur ascendance supposée divine, et en partie à l'accumulation de biens résultant de l'exploitation de territoire de chasse et de pêche qu'ils prétendaient tenir de leurs ancêtres célestes.

Si les Amérindiens de la Prairie mettaient la bravoure et l'honneur au-dessus de tout, ceux de la côte s'inclinaient donc de préférence devant la fortune. Le principal correctif de ce trait assez moderne était la vanité des richards. Pour garder leur rang et s'élever en dignité aux yeux du peuple et des autres chefs, ils devaient se montrer généreux. Ils profitaient donc de toutes les occasions: naissance d'un enfant ou mort d'un parent, tatouage d'un garçon ou nomination d'un chef de village, pour distribuer de grandes quantités de provisions, de fourrures, de plaques de cuivre ouvrées, d'esclaves et autres richesses. C'est ce qu'on a appelé un « potlach », d'un mot de l'argot chinouque qui veut dire: donner. Mais il ne faut pas s'y tromper. Ces dons en nature n'étaient pas forcément des cadeaux. En les acceptant les bénéficiaires se reconnaissaient généralement débiteurs. La coutume voulait même qu'on fit apprendre par cœur aux enfants la liste de ces dons qu'ils étaient souvent obligés de remettre dans des circonstances analogues.

Une autre façon qu'avaient les seigneurs d'acquérir du prestige, était, comme dans les anciennes sociétés féodales, d'ajouter par alliance de nouveaux quartiers de noblesse à leur blason, c'est-à-dire au mât totémique, planté devant leur porte. Entendez par là que les traditions et les armes familiales étant héréditaires et souvent en ligne maternelle uniquement, un homme avide d'honneurs épousait bien et souvent. Mais il n'était pas forcément obligé d'épouser une femme d'une autre tribu ou d'une autre famille. L'alliance pouvait très bien être contractée avec une partie de l'anatomie d'un autre chef, le pied, par exemple. . . L'important était qu'il pût sculpter une nouvelle figure symbolique sur son mât totémique, orner sa maison d'un nouveau dessin allégorique ou ajouter un nouveau conte au récit périodique, fait devant le peuple assemblé, des hauts faits et traditions de la famille.

Ces traditions, d'origine mythologique, étant considérées comme les biens les plus précieux, pour mieux les conserver un grand nombre de familles de la côte pratiquaient l'endogamie.

On imagine facilement la triste figure que firent les premiers Bella-Coula tombant tout à coup au milieu de cette noble et fière assemblée? On peut se représenter avec quel air de dédain les princesses Kwakiult et Babines durent regarder les jeunes salishéennes, deviner comment le snobisme entra dans leur religion, leur vie de tous les jours.

Dans le sud, les Bella-Coula avaient appris de leurs parents que le monde avait été créé par l'Aigle, le Coyote et le Colibri, mais il ne leur était jamais venu à l'idée, probablement, que ces grands personnages puissent être les alliés des hommes et encore moins fonder des dynasties. Au milieu de cette société du nord qui mêlait honneurs et richesses dans un même culte, il est permis de croire que ces pauvres hères sans fortune et sans traditions se sentirent les plus vilains des vilains.

Pour ne pas perdre la face tout à fait, ils durent commencer par emprunter mœurs et traditions à droite et à gauche et surtout chez leurs voisins immédiats, les Kwakiult. Or, comme les Kwakiult avaient déjà subi l'influence des Tsimshians, grands sculpteurs de totems, lesquels Tsimshians avaient, comme les Athapascans de l'intérieur, emprunté largement aux Thlingits dont le légendaire s'apparente à celui de quelques tribus sibériennes, ils eurent bientôt l'embarras du choix.

Il faut reconnaître, cependant, que les philosophes et auteurs Bella-Coula mirent de la coquetterie dans leur travail. Ils ne se contentèrent pas de réunir un certain nombre de variantes des mythes courants sur la côte; ils les enjolivèrent, les coordonnèrent et en ajoutèrent de leur cru. De sorte que bientôt, ils purent mettre à la disposition des pauvres immigrés du début tout un peuple de dieux qui facilita leur organisation sociale et les établit honorablement dans l'estime de leurs voisins.

La plupart de ces dieux furent naturellement mobilisés pour les deux grandes cérémonies de la côte qui étaient à la fois une manifestation religieuse et un rouage politique: le « Si'saouk » et le « Kou'siout ».

Pour faire accepter par le peuple leur origine divine et leurs privilèges, les nobles avaient inventé, avec l'aide des shamans ou prêtres-médecins, la cérémonie du Si'saouk ou descente périodique de leurs ancêtres célestes sur la terre. Autrefois, tout l'hiver était consacré au Si'saouk. Chaque famille recevait à tour de rôle ses dieux particuliers dont la venue était annoncée par des coups de sifflets. Le peuple se réunissait dans la demeure de la famille ainsi honorée et assistait à la représentation, en costumes, de la tradition familiale. Les spectateurs croyaient, ou feignaient de croire, que les masques symboliques, en bois sculpté, qui s'agitaient et parlaient devant eux, étaient de véritables dieux.

Chose certaine, tous prenaient un grand plaisir à ces mystères joués et l'on permettait volontiers aux nobles d'ajouter, de temps à autre, des embellissements à leur drame de famille.

Il semble qu'en retour, les nobles aient encouragé chez le peuple l'organisation de sociétés secrètes, d'origine prétendue divine aussi, et auxquelles tout le monde pouvait être initié sous certaines conditions. Il y avait la Société des Rieurs, celle des Lanceurs et, la plus célèbre, la Société des Cannibales, dont l'origine se perd dans la nuit des temps et qui a peut-être précédé toute la mythologie de la Côte. L'initiation périodique de cette société donne encore lieu aux cérémonies compliquées du « Kou'siout » qui se déroulent pendant plusieurs jours de suite et consistent en danses et représentations symboliques avec masques de dieux.

Les Bella-Coula n'étant pas des cannibales proprement dits, même s'ils mangèrent autrefois un peu de chair d'esclave, on cherche encore le sens précis de la cérémonie du Kou'siout. Si j'osais formuler une hypo-

thèse, je dirais que cette cérémonie tend à symboliser la Terre, à la fois mère nourricière et dévoratrice de ses enfants.

Et maintenant que nous connaissons l'origine et l'utilité de la mythologie des Bella-Coula, voyons un peu ce qu'elle est.

\* \* \*

Pour les Bella-Coula, il y a cinq mondes superposés. Celui du milieu, Ané-ko-hol, est notre terre. C'est une île qui nage dans l'océan. À l'orient est le géant Alep-alaxe-ténaïxe qui tient à bras tendu une longue barre de pierre à laquelle est attachée, par des câbles de pierre aussi, notre île flottante. Quand il est fatigué, il change la position de ses mains et nous avons un tremblement de terre. Si par hasard il déplace notre terre vers l'ouest, nous avons une épidémie, mais quand il la ramène vers l'est, l'épidémie cesse.

Dans l'océan vit Sel'sats dont le rôle est de provoquer le flux et le reflux en avalant et en restituant la mer deux fois par jour.

Les saisons sont divisées en deux groupes de mois: chacun de ces mois nous arrive en canot.

Les vents sont des chefs rivaux qui habitent, avec leurs familles, de grandes maisons sises aux quatre points cardinaux. Tous quatre sont des potentats qui font littéralement la pluie et le beau temps.

Incidemment, quelques mythologues européens affirment que les légendes amérindiennes inspirées par le vent sont parmi les plus typiques et les plus parfaites du genre. Ils vont même jusqu'à faire du vent une sorte de spécialité canadienne.

Immédiatement sous notre terre est le pays des ombres. On y accède par un trou invisible aux yeux mortels, mais ménagé sous chaque maison, entre le seuil et le feu central. Les shamans qui y font parfois des excursions — entendez qu'ils y rêvent — racontent que ce pays s'étend sur les deux plages de sable d'une longue rivière (on serait tenté de l'appeler le Styx), qu'on y trouve des villages comme sur la terre et que tout s'y passe à rebours. Quand il fait jour ici, il fait nuit en-dessous; quand c'est l'été ici, c'est l'hiver là. Les ombres portent d'autres noms, parlent une autre langue, marchent la tête en bas et entrent dans leur maison par le trou de la cheminée.

Les Bella-Coula, qui sont de passionnés danseurs, croient naturellement que chaque village d'ombres possède sa salle de danse où les morts continuent à célébrer les cérémonies du Kou'siout. Cette salle est située sous le cimetière de chaque tribu. Comme sur la terre, dans les maisons de chefs, les femmes s'assoient sur le plancher et les hommes sur la plateforme qui règne alentour.

De ce premier lieu de repos, les hommes retournent parfois au monde supérieur d'où on les renvoie sur la terre pour être réincarnés dans leur propre famille. Quand ils meurent une seconde fois, ils descendent dans le second pays des ombres, situé au-dessous du premier, et d'où personne ne revient.

Au-dessus de la terre sont deux ciels. Au milieu du premier, appelé Sonxe, c'est-à-dire au zénith, est la Maison des dieux, Nus-mé-ta, dont le maître est Senxe, le Soleil. On l'appelle aussi la « Maison où l'homme fut créé » et ceci est tout à fait remarquable. Cette appellation laisse supposer, en effet, que les Bella-Coula, à l'instar de certains Amérindiens de la Prairie, en étaient arrivés finalement à la conception plus ou moins nette d'un Être suprême, créateur de l'homme. Ailleurs, c'est généralement un animal surnaturel, corbeau ou coyote, qui fait l'homme, d'habitude avec des feuilles. S'il avait pris des pierres, nous serions immortels.

Les Bella-Coula n'adoraient donc pas forcément le soleil, mais le maître des dieux et des hommes, Senxe, qu'ils appelaient aussi Ta'ata (notre père) et Sma-y-ya-kila (celui qui est sacré) et à qui ils offraient seul leurs prières et leurs offrandes. Bien plus, ils admettaient l'existence d'un second dieu, Al-koum-tam, égal de Senxe en importance et en dignité et qui, comme Senxe, s'asseyait à la place d'honneur à l'arrière de la maison.

Si je me permets de souligner ces deux croyances qui se rencontrent rarement chez nos Amérindiens, ce n'est pas pour inviter à conclure fatalement que sous le symbole du Soleil, les Bella-Coula adoraient un dieu en deux personnes, mais pour les faire bénéficier du doute généreux exprimé par Joseph de Maistre lorsqu'il dit que les rites, symboles et légendes des religions naturelles sont vrais et non pas faux, qu'il suffit de leur rendre leur sens propre.

Dans la maison des dieux, aménagée naturellement comme la demeure d'un riche seigneur de la côte, sont donc assis à la place d'honneur, Senxe et Al-koum-tam. Près du feu, au centre, se tient Snu-kul-sal, sorte de dieu rentier qui a régné autrefois sur la Maison des dieux puis s'est démis en faveur de Senxe et d'Al-koum-tam. Sa mère était Nunu-so-mil, une cannibale qui, dans sa jeunesse, à l'aide de la longue trompe qui lui servait de nez, s'amusait à sucer le cerveau des hommes par l'oreille. Elle a été chassée du ciel et transformée en moustique . . .

Snul-kul-sal est un dieu fainéant, mais ses collègues sont fort actifs. A chacun est assignée une tâche particulière qu'il doit accomplir sous la direction de Senxe.

K-x-ex-ek-né-m'donne a pour fonction d'attribuer à chaque enfant des hommes ses traits et son caractère.

La déesse Nuex-ke-mal-sa-ixe berce ces enfants dans un berceau de pierre avant de les envoyer sur la terre. Le temps qu'elle met à cette opération décide de la longueur de leur existence. Elle berce les petits des animaux de la même façon, ce qui est logique, puisque, croyaient les Bella-Coula, hommes et bêtes non seulement conversaient ensemble autrefois, mais épousaient à volonté la forme des uns, des autres.

Quand les enfants et les petits des animaux sont nés Anu-gat-o-teem veille sur eux. C'est lui qui intervient en leur faveur quand Senxe est de méchante humeur et menace de leur faire un mauvais parti. Dans sa tâche de miséricorde, il est secondé par deux déesses, Snits-mana et A-i-a-li-la-axa. Ce sont ces deux déesses qui réveillent les hommes chaque matin. Sans leur intervention, ils dormiraient indéfiniment.

En plus de ses fonctions de réveille-matin, A-i-a-li-la-axa a charge de la lune. Elle lui redonne sa forme chaque mois et lui essuie la face quand se produit une éclipse qui est, comme chacun sait, une phase de la cérémonie du Kou'siout céleste. Snits-mana et A-i-a-li-la-axa ressuscitent aussi les hommes qui périssent au cours des dangereuses cérémonies du Kou'siout. Entendez qu'elles les font revenir des évanouissements provoqués par les jeûnes prolongés.

C'est Six-sik-i-la-ixe qui ordonne à son heure la mort des hommes et des animaux. Il fait aussi mourir ceux qui transgressent les lois du Kou'siout.

Plus aimable est Nono'oska, la déesse des fleurs, dont la mère est Snukpa'n lits, le printemps. Les Bella-Coula l'estimaient beaucoup et dans l'un de leurs drames du Si'saouk, ils la représentent dans le rôle de mère Nature, donnant naissance aux fleurs et aux plantes dans l'ordre de leur apparition annuelle.

Quatre frères, qui portent le nom collectif de Mas-ma-la-nix, ont été chargés par Senxe et Al-koum-tam d'enseigner aux hommes l'art de creuser des canots avec des pierres chauffées, de construire des maisons, de peindre et de sculpter. Ces frères, ainsi qu'il convient à des artistes, habitent le grenier de la « Maison des dieux ». Ce sont eux qui ont construit le pont sur lequel se promène le soleil. Celui-ci marche la face tournée vers l'ouest. En été, il marche du côté droit du pont, et en hiver, du côté gauche, ce qui explique sa hauteur variable.

Trois dieux subalternes l'accompagnent en dansant. Son halo s'appelle « la cape de notre père ». Les rayons sont ses cils. Dans quelques mythes les enfants des dieux se servent de ces cils divins comme glissoires pour descendre sur la terre.

Quand le soleil perce à travers les nuages, on dit que le dieu s'essuie la face; quand il est caché par des nuées grises, l'on suppose qu'il profite du mauvais temps qu'il a provoqué pour prendre congé et aller à la pêche . . .

Lorsque le soleil est en fonction, sa marche est gardée par des dieux et surtout par Snano-sti-sonx-ta'ix, l'ours du ciel, qui est stationné à l'occident. C'est une divinité farouche qui protège le Soleil contre ses ennemis et insuffle aux hommes l'esprit guerrier. Ce Mars amérindien apparaît d'habitude dans les cérémonies du Kou'siout.

En plus de la garde particulière de Senxe il y a vingt-quatre gardiens du ciel. Leur mission est d'entretenir le feu sacré. Un jour ils chauffèrent un peu trop fort et le ciel éclata. Ils essayèrent de le réparer, mais finalement durent recourir aux services des frères Mas-ma-la-nix. Ceux-ci recollèrent la voûte céleste, mais comme il manquait plusieurs petits morceaux, ils ne purent que laisser des trous. Ce sont les étoiles.

Dans d'autres mythes, les étoiles sont de magnifiques demi-dieux qui s'incarnent et visitent les jeunes vierges qui les appellent dans leurs rêves.

Les frères Mas-ma-la-nix s'intéressent surtout aux hommes. C'est Spix-pik-nem, une fille du soleil, qui enseigne aux femmes l'art de travailler l'écorce de thuya, de faire des confitures à la graisse de poisson-chandelle et de se parer de façon coquette.

Pour ne pas prolonger une énumération qui deviendrait vite fastidieuse, oublions les nombreux dieux affectés spécialement aux cérémonies du Kou'siout et parmi lesquelles on trouve jusqu'à la personnification de la goutte de pluie. Mentionnons seulement Toa-lal-it, le dieu des chasseurs, dont le chapeau pointu est une montagne; l'Oiseau-tonnerre qui vit dans une caverne avec le hibou son rival et quelques bruyants compères; Nutsé-koa'ls-ika ou « grandes oreilles », messenger et reporter des dieux; Letsa-aplénana, patronne des kleptomanes, qui s'amuse à voler le saumon sur les séchoirs et La-la-ia-il, le dieu qui initie les shamans, ou prêtres-médecins.

La-la-ia-il vit dans la forêt. Il porte une baguette magique enveloppée d'écorce de thuya. Cette baguette chante quand il la remue. Dans son cou est un anneau fait de lanières de peau d'ours et d'écorce de thuya. Tout homme qui le rencontre saigne du nez. Il a un tempérament de feu et fait bouillir l'eau quand il y entre. Si étonnante que la chose puisse paraître c'est le Cupidon des Bella-Coula.

Nous emprunterons maintenant la rivière qui coule devant la « Maison des dieux » pour nous rendre, dans le canot sacré T'koune, dans le ciel supérieur que les Bella-Coula décrivent comme une grande prairie dénudée, sans cesse balayée par le vent. Au bout de cette prairie est un monstre ailé dont la bouche ouverte constitue la porte de la maison d'une déesse suprême, Ka'maits (notre femme). Cette déesse, les Bella-Coula l'appellent aussi Ekou-yak-omtol-sil, celle qui n'a peur de rien, appellation qui semble assez méritée quand on sait qu'autrefois, Ka'maits se battit avec les montagnes qui étaient de méchants géants, qu'elle les vainquit et les immobilisa pour toujours.

Derrière la maison est un étang d'eau salée où la déesse se baigne et où se trouve un canot magique qui ressemble à un tronc d'arbre pourri. Ce tronc, une fois mis à l'eau, devient une magnifique embarcation sculptée qui se déplace plus vite que la flèche tirée par celui qui le monte.

Dans l'étang habite aussi un serpent monstrueux, Si'sioul, à qui la déesse fait manger les galants importuns. Si'sioul nous visite quelquefois sur la terre, mais comme il est très maladroit, chaque fois qu'il touche une pierre il provoque une avalanche. Il a cependant ses qualités. Si jamais vous le rencontrez, couvrez-le de sable et tâchez de lui arracher, en vous servant d'une feuille de houx comme pincettes, un morceau de peau. Une fois en possession de ce talisman, vous serez à l'abri, du moins les Bella-Coula l'affirment, de toutes les maladies.

Ka'maits s'occupe très peu des affaires des hommes et c'est heureux car chaque fois qu'elle s'en mêle, elle leur apporte une guerre ou une épidémie. Il semble même que les Bella-Coula l'aient reléguée dans le ciel supérieur pour n'avoir plus à s'en occuper. Peut-être aussi ne personnifie-t-elle que la Nuit! . . .

En plus de ces dieux et de quelques autres, les Bella-Coula firent entrer dans leur mythologie une foule de héros ou de demi-dieux qu'ils inventèrent ou empruntèrent à des tribus voisines. Le plus célèbre est le Grand Corbeau qui joue un rôle considérable dans le légendaire de la côte. Il fut particulièrement actif après le déluge et les multiples bienfaits qu'il apporta aux hommes à la suite d'exploits surhumains, constituent un cycle merveilleux, trop long à rapporter ici, mais comparable aux plus brillantes imaginations des primitifs aryens.

Comme les dieux, les demi-dieux et les héros avaient tous leur utilité. En plus de personnifier des phénomènes naturels et de fournir aux familles nobles des ancêtres reluisants, ils servirent, comme chez les Grecs, à créer les traditions des villages.

Celui de Se'lia, par exemple, fait remonter son origine à To-to-sonk qui descendit du ciel pour apporter aux hommes le poisson-chandelle et les sifflets qui servent aux cérémonies du Kou'siout. Après un long voyage dans un canot noir qu'il changea, en cours de route, pour un autre fait de coquilles d'*abelone*, lequel il troqua de nouveau pour une embarcation en cuivre, ce dieu vagabond s'arrêta sur le bord du fleuve Bella-Coula. Ayant trouvé un site à sa convenance, il épousa la fille du chef qui régnait sur le pays du cuivre, eut de nombreux enfants et devint le père de la tribu de Selia'mxe.

On voit le procédé. Tantôt c'est un dieu qui quitte le ciel pour venir courir l'aventure humaine, tantôt c'est Senxe, le soleil, qui dépêche quelques demi-dieux des deux sexes pour coloniser un site occupé ensuite par une tribu. Généralement, ces envoyés célestes sont possesseurs d'un nouvel engin de pêche ou de chasse, d'un secret du Kou'siout ou d'un autre attribut dont s'enorgueilliront leurs descendants. Il arrive aussi qu'ils engendrent des surhommes, tel Semsioua'ka, l'un des fondateurs d'un village sur le bras de mer Bentick, dont l'un des petits-fils réussit non seulement à tuer Toa-lal-it, le dieu des chasseurs, mais à s'y substituer et à régner à sa place.

Il est juste de dire qu'il fut grandement aidé par la femme de sa victime qui lui enseigna d'abord le moyen de la débarrasser de son mari, et ensuite comment se servir du chapeau, du bâton, des flèches et du chien magique où logeaient les pouvoirs surnaturels de Toa-lal-it. Tout cela en retour d'un modeste service: qu'il l'épouse . . .

En plus des traditions de villages, il y a les légendes où les dieux des Bella-Coula continuent de tirer ces derniers d'embarras en leur donnant l'explication de certains faits de la nature que notre science moderne elle-même aurait été incapable de leur fournir. Jugez-en par cette légende empruntée à la même source que les mythes:

Il y avait une fois une femme qui refusait absolument d'épouser un homme de son village parce qu'elle s'était mis en tête d'avoir le Soleil pour mari. Un beau jour, lasse d'écarter les galants, elle se rendit au ciel et vit son vœu se réaliser.

Le lendemain — ce n'est pas moi qui le dis — elle mit au monde un fils qui grandit rapidement et vingt-quatre heures après sa naissance dit à sa mère: je veux connaître mes grands-parents qui sont sur la terre.

Comme on ne pouvait satisfaire son désir sur-le-champ il se mit à pleurer, tant et si longtemps, que sa mère en attrapa la nostalgie de son village et mêla ses larmes aux siennes.

Ce que voyant, le soleil, qui n'aime pas l'humidité, leur dit à tous deux: « C'est bon! séchez vos pleurs. Je vous permets d'aller visiter vos parents qui sont en bas. Descendez sur mes cils ».

Et il pointa ses rayons sur la maison qu'avait habitée la jeune femme.

Tout alla bien pendant quelques jours, mais lorsque le fils du Soleil — nous l'appellerons To'ta — voulut jouer avec les autres petits garçons du village, ceux-ci se moquèrent de lui parce qu'il n'avait pas de père qui chassait pour le nourrir.

Cette fois, To'ta ne se contenta pas de pleurer. Il se fit une échelle en tirant une flèche dans le ciel, puis une autre dans l'encoche de celle-ci, puis une autre et une autre jusqu'à ce qu'il puisse saisir la dernière et grimper. Une fois dans la maison de son père, il raconta ce qui s'était passé en bas et demanda vengeance.

Mais le Soleil était de bonne humeur ce jour-là. Il fit la sourde oreille. Ce que voyant, son fils lui demanda, à titre de consolation, qu'il lui laisse promener ses torches sur le pont qui va du solstice d'été au solstice d'hiver.

Après s'être fait longtemps prier le Soleil y consentit, mais il prit la peine d'expliquer à To'ta que le matin et tard le soir, il fallait se servir des petites torches, que les grosses étaient réservées pour le milieu du jour.

To'ta promit de faire bien attention, mais à peine se fut-il mis en route, qu'il oublia les recommandations de son père et alluma toutes les torches à la fois.

Aussitôt, il fit très chaud. Les arbres commencèrent à prendre feu, l'herbe à brûler et les animaux qui cherchèrent un refuge dans l'eau la trouvèrent bouillante. À ce moment, une déesse protectrice des hommes jeta son manteau sur eux, mais les bêtes n'eurent d'autre recours que de chercher un abri. L'hermine choisit un trou trop petit et ne put se cacher entièrement. Le bout de sa queue resta dehors, fut brûlé et demeura noir jusqu'à ce jour. Par contre, la chèvre des montagnes s'enfonça dans une caverne si profonde qu'elle en sortit toute blanche. Quant aux autres animaux, ils conservèrent de ce bain de soleil une peau plus ou moins foncée selon le temps qu'ils mirent à trouver de l'ombre.

Averti de la panique qui régnait sur la terre, le Soleil en fut très fâché. Il manda son fils et lui dit : « Petit malheureux, qu'as-tu fait? Voulais-tu donc supprimer la race des hommes que j'ai eu tant de mal à établir? Va, je te change en vison. Désormais, ceux que tu as failli détruire te chasseront sans pitié. »

Puis, pour éteindre l'incendie, le Soleil, qui aime faire les choses en grand, commanda aux eaux de couvrir la terre. Il ne resta d'émergés que les pics des montagnes auxquels les survivants de l'inondation attachèrent leurs canots.

Quelque temps après, le Soleil dit aux eaux de se retirer et annonça que ce serait le dernier déluge, que désormais il voulait la terre verte et belle. Ensuite, il fit venir les animaux et leur distribua leur rôle: « Toi, dit-il au porc-épic, tu fourniras une chair succulente dont on fera un potage qui gardera les hommes en santé. Avec tes piquants, les femmes se perceront les oreilles pour y mettre des ornements. Toi, martre, ta peau sera soyeuse afin qu'on puisse en faire de chaudes couvertures. »

A la chèvre des montagnes, le Soleil dit que sa chair serait mangée par les hommes et que, de plus, ceux-ci tisseraient ses poils; à l'ours noir, que sa peau serait portée et sa chair consommée, mais par les hommes seulement, car il défendait cet usage aux femmes.

Et ainsi de suite jusqu'au petit moustique qui reçut pour mission de combattre l'oisiveté chez notre espèce en occupant les hommes et les femmes qui n'ont rien à faire.

Satisfait que les hommes auraient désormais de quoi manger, se vêtir et s'occuper, le Soleil leur dépêcha le Corbeau pour les initier aux cérémonies religieuses.

Cette légende qui raconte la naissance du jour, l'origine du déluge et de certains traits physiques chez quelques-uns de nos animaux, est, de toute évidence, composite et incomplète. Malheureusement, pour la reconstituer et lui rendre sa poésie première, il faudrait la science et l'art d'un Marius Barbeau. Si je me suis permis de la rapporter ici, telle quelle, c'est uniquement pour qu'on puisse en constater le caractère primitif et se rappeler ce que les bardes et conteurs aryens ont pu faire avec des inventions hindoues, grecques ou scandinaves qui étaient probablement aussi saugrenues et informes que celle-ci, lorsqu'ils les recueillirent.

Au risque de détruire quelques illusions, il faut insister sur le fait que les thèmes des fables grecques, des contes de Perrault et des opéras de Wagner les plus célèbres ne sont pas des trouvailles de lettrés, ni même de civilisés, mais bien ceux de la mythologie des hommes primitifs que nous qualifions de barbares et de sauvages. C'est à eux que revient l'honneur

d'avoir ouvert la voie à la littérature en créant un genre d'expression imagée dont le succès dure encore. Nous pourrions même aller un peu plus loin et dire que ces premiers impressionnistes ont anticipé de longue date nos écoles modernes les plus avancées en trouvant le moyen de s'interpréter eux-mêmes avec franchise et de s'exprimer sous une forme artistique.

Quant à les imiter c'est une autre affaire. Le voudrions-nous que nous en serions probablement incapables. Encombrés que nous sommes par un bagage scientifique de plus en plus lourd, il nous est pour ainsi dire impossible de voir la Nature avec les yeux de l'homme des cavernes ou même ceux d'un Bella-Coula contemporain. Nos froids manuels d'enseignement ne nous permettent plus la naïve conception des phénomènes naturels qu'avaient nos lointains ancêtres.

Mais si la création de mythes nouveaux dépasse nos moyens et notre intention, l'utilisation, par la littérature, de nos mythes nationaux, est non seulement possible, mais devrait être, sans doute, encouragée.

Quand on a la chance, comme nous, de posséder en propre ce trésor artistique qu'est une mythologie primitive, il semblerait coupable de ne pas exploiter cette riche mine d'inspiration.

Sans doute faudra-t-il choisir parmi ces fables, dont quelques-unes sont d'une grossièreté repoussante et d'autres si incomplètes qu'il est difficile d'en pénétrer le sens. Sans doute faudra-t-il polir et repolir, à l'exemple des maîtres conteurs d'autrefois, les récits les plus pittoresques et les plus poétiques que la tradition nous a conservés. Mais qui sait quels chefs-d'œuvre on tirera de notre mythologie canadienne quand elle sera aussi connue ici que celles d'autres pays et que des auteurs de talent auront pris la peine de la façonner, comme a été façonnée celle des Grecs, des Scandinaves et autres peuples civilisés.

C'est l'excuse que je me suis donnée pour oser me faire guide dans la Maison des dieux.

Claude MELANÇON.

---

# Les Oblats dans les chantiers

---

## I. — LES VISÉES APOSTOLIQUES DE DEUX GRANDS ÉVÊQUES.

Dans une lettre mémorable, en date du 19 octobre 1843, monseigneur Bourget proposait à monseigneur de Mazenod l'établissement de Bytown, non pas pour le poste lui-même, mais en fonction des missions des chantiers et des sauvages :

« Il est question maintenant. . . de Bytown. . . C'est là qu'abondent les voyageurs et les hommes qui. . . travaillent à abattre les immenses forêts. . . C'est de là que devront partir ces hommes apostoliques pour aller évangéliser. . . les chantiers. . . De plus, à 60 ou 80 lieues de Bytown, se trouvent les terres de chasse des sauvages. . . Les missionnaires qui travaillent à leur conversion devront avoir un établissement central pour de là faire des excursions chez les infidèles. . . Bytown offre ce précieux avantage. . . les revenus de cette petite ville. . . suffiraient pour faire vivre plusieurs de vos pères. . . Tout est respectueusement soumis à votre sagesse et à l'esprit de Dieu qui vous dirige dans toutes vos voies. »

En attendant la réponse de Marseille, l'évêque de Montréal s'en était ouvert aux Pères de Longueuil. Voici comment ils ont compris le projet :

« Monseigneur l'évêque de Montréal, nous ayant chargés des missions de l'Ottawa, voulait pourvoir au soutien des prêtres employés à l'instruction des Indiens. . . et des Canadiens qui travaillent à la coupe et au transport du bois. Le port de Bytown paraissait très propice à cette fin <sup>1</sup>. »

Et quand monseigneur de Mazenod accepte que ses Oblats s'établissent à Bytown, il montre qu'il a saisi l'idée du plan initial :

« Oh oui, je consens volontiers à ce que notre Congrégation s'occupe de la sanctification des chantiers et de la conversion des sauvages.

<sup>1</sup> Lettre du P. Telmon, O.M.I., à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 20 décembre 1843.

Ainsi l'établissement de Bytown est parfaitement de mon goût. . . Vous comprenez que la coopération directe de Monseigneur de Kingston doit être clairement exprimée, c'est-à-dire que c'est ce prélat qui doit vous appeler et vous établir canoniquement . . . Si outre l'approbation générale pour évangéliser dans tout le diocèse, il vous donne une juridiction spéciale pour la ville de Bytown et que cette mission puisse être considérée comme une sorte de titre curial, vous auriez besoin d'une permission expresse de ma part que je vous accorde, le cas échéant <sup>2</sup>. »

Ainsi, le travail de la *sanctification des chantiers et la conversion des sauvages* est accepté, même si la résidence à Bytown ne comporte pas le *titre curial*; ce cas échéant, il faudrait une autre permission, qu'il accorde par anticipation.

Voilà comment s'entendaient deux grands évêques pour accomplir l'œuvre de Dieu.

Après avoir exposé la situation, le premier ajoutait :

« Vous sentez bien que l'on ne peut pas donner des curés à ces camps volants : ainsi il faut leur envoyer des missionnaires. . . Je crois que s'il y a sur la terre des hommes qui soient l'objet de votre Institut, de vraies brebis dispersées de la maison d'Israël, ce sont ces gens des chantiers <sup>3</sup>. »

Ces explications tombaient dans le cœur apostolique de monseigneur de Mazenod et suscitaient la plus généreuse coopération :

« Personne n'est plus à même que vous de juger ce qu'il est avantageux d'entreprendre . . . Aussi c'est avec le plus parfait repos que j'adopte ce que vous proposez pour . . . la sanctification de vos chantiers et la conversion des sauvages. . . Vous me montrez un champ fertile à cultiver, me serait-il permis de vous refuser d'y travailler <sup>4</sup> ! »

Ni l'un ni l'autre ne savait encore dans les détails tout ce que ces œuvres allaient demander d'efforts, de sacrifices et d'abnégation aux missionnaires qui en seraient chargés ; mais ils y voyaient la gloire de Dieu et le bien des âmes, et cela suffisait pour les leur faire entreprendre.

Voilà donc les Oblats investis d'un nouveau titre : ils devenaient les missionnaires des forêts. Comme dans tous les autres titres dont on a décoré leur couronne de missionnaires, ils n'y verront qu'une obligation

<sup>2</sup> Lettre de M<sup>gr</sup> de Mazenod au P. Honorat, 4 janvier 1844.

<sup>3</sup> Lettre de M<sup>gr</sup> Bourget à M<sup>gr</sup> de Mazenod, 19 octobre 1843.

<sup>4</sup> Lettre de M<sup>gr</sup> de Mazenod à M<sup>gr</sup> Bourget, 15 février 1844.

de plus à se montrer vaillants dans l'accomplissement de leur devise: *Il m'a envoyé évangéliser les pauvres*. Personne qui s'y connaît, n'hésitera à classer ces nouvelles missions parmi les plus rudes, les plus méritoires et les plus apostoliques <sup>5</sup>.

## II. — L'ŒUVRE DES CHANTIERS.

C'est un champ tout nouveau qui s'ouvre devant le zèle des Oblats de Marie-Immaculée. Autant dire que personne ne s'y était aventuré.

Pendant son voyage sur la Grande Rivière, en 1841, monseigneur Bourget avait pris des mesures auprès des bourgeois des compagnies pour que les missionnaires qu'il se proposait d'envoyer dans les chantiers puissent accomplir leur ministère avec les plus grandes chances de succès. Il pria ensuite l'abbé Joseph Désautels, le curé d'Aylmer, d'aller passer quelques semaines, chaque hiver, dans les chantiers de l'Ottawa. L'abbé Désautels se permit de faire quelques observations sur les difficultés de la tâche, jugeant que « les chantiers occuperaient non pas un prêtre pendant quelques semaines, mais deux missionnaires pendant l'hiver tout entier ». L'évêque comprit la justesse de la remarque, et exigea simplement du curé « qu'il prit soin de voir les *draveurs* lorsqu'ils descendaient la rivière, et de leur prodiguer les soins de son ministère <sup>6</sup> ».

L'idée d'y employer deux missionnaires pendant tout l'hiver allait se réaliser en 1845.

### A. Ce que sont les chantiers.

On a passablement écrit, depuis quelques années, sur l'œuvre des chantiers <sup>7</sup>. Mais la plupart des auteurs se sont contentés d'un recul de cinquante ans. Déjà, à cette époque, l'industrie du bois avait sa technique, ses ingénieurs, peut-être sa motorisation; et aujourd'hui elle a son code

<sup>5</sup> Henri BOURASSA, *Le Canada apostolique*, p. 34.

<sup>6</sup> Voir: *Le centenaire de l'arrivée des Oblats à Bytown*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, janvier-mars 1944, p. 32.

<sup>7</sup> Nous avons lu et consulté: André PAQUET, O.M.I., *Rapport sur les chantiers*, présenté au Premier Congrès d'éducation des Canadiens français d'Ontario, à Ottawa, en 1910; Joseph-Alphonse DESJARDINS, S.J., *Dans les chantiers*, *Ecole sociale populaire*, n° 116; Louis HÉMON, *Maria Chapdelaine*; Edmond-J. MASSICOTTE, *Etude présentée à la Société royale du Canada*, en mai 1922; Léo DESCHÂTELETS, O.M.I., *La mission des chantiers*, dans *La Bannière*, 34<sup>e</sup> année, 1926; LE JEUNE, O.M.I., *Dictionnaire général du Canada*.

des lois de l'hygiène et la visite mensuelle du médecin. Toutes ces améliorations font sourire les anciens quand les jeunes parlent de la misère des chantiers.

« —De la misère, s'exclame avec ironie Edwige Légaré, dans *Maria Chapdelaine* . . . Les jeunesses d'à présent ne savent pas ce que c'est que d'avoir de la misère. Quand elles ont passé trois mois dans les bois, elles se dépêchent de redescendre. . . Et même dans les chantiers, à cette heure, ils sont nourris pareil comme dans les hôtels, avec de la viande et des patates tout l'hiver. Il y a trente ans. . . Il se tut quelques instants et exprima d'un seul hochement de tête les changements prodigieux qu'avaient amenés les années. »

Quand les Oblats entreprirent, il y a cent ans, la *sanctification* des chantiers, c'était, dans la rigueur du terme, des *camps volants*. Ces camps ne servaient que pour un hiver; l'année suivante, on était plus loin, on en construisait d'autres <sup>8</sup>.

On choisissait pour son emplacement un petit plateau, assez élevé pour n'être pas incommodé par les eaux au moment du dégel, mais pas assez pour être exposé aux tempêtes de l'hiver. Une éclaircie est pratiquée au sein de la forêt, aussi près que possible d'une rivière ou d'un grand ruisseau. On construit le chantier au centre de l'exploitation, afin que les hommes ne soient pas obligés d'aller à plus de trois ou quatre milles en tous sens pour vaquer aux travaux. On se met à l'œuvre dès le premier jour de l'arrivée, car les nuits passées sous la tente sont froides. Les arbres tombent; ils sont ébranchés, équarris et traînés sur l'emplacement désigné. On les pose à terre de manière à former un carré plus ou moins parfait. Une incision en queue d'aronde est pratiquée aux deux extrémités de chaque tronc pour emboîter les arbres placés en sens contraire; c'est ainsi que par des rangs superposés s'élève l'édifice. Au bout de quelques jours, les quatre murs sont debout. On perce dans ces murs les fenêtres et la porte; celle-ci est généralement du côté nord. La toiture est à l'avenant: des petits arbres en bois léger sont disposés en pente et couverts d'écorces. Tous les joints et les fentes sont bouchés avec de la mousse. Le toit s'avance toujours de quelques pieds en dehors des murs: il forme ainsi un

<sup>8</sup> Le rapport du P. Bournigalle, O.M.I., paru dans les *Missions des O. M. I.*, 1865, va nous servir à décrire les chantiers au temps des premiers Pères qui s'en sont occupés.

abri où l'on place le magasin des vivres. À peu de distance, s'élèvent l'écurie et le grenier pour le foin, la paille et l'avoine des chevaux et des bœufs.

L'intérieur de ce chantier était d'un aspect pitoyable. Au centre, se trouvait la *cambuse*, une sorte de foyer formé de pierres plates et entouré de gros cailloux, où brûlent, jour et nuit, d'énormes troncs d'arbres. Dans un coin, près de la porte, le cuisinier étale ses batteries: un grand chaudron en fonte, quelques lèchefrites et bien peu d'ustensiles, à part les gobelets d'étain pour boire l'indispensable thé. Tout autour, sur les murs, sont adossés les lits en étagères, dont les matelas sont faits de rameaux de cèdre ou de sapin, bordés d'une épaisse couverture de laine. D'un bord à l'autre du chantier s'allongent des cordes, qui passent près de la *cambuse*, pour y étendre et faire sécher les *chaussons*, les mitaines, les nippes et les hardes, qui, le soir, sont trempés par la sueur et la neige fondue. De table, il n'en était pas question au début; on prenait son repas debout ou assis sur les bancs rustiques qui voisinaient les lits. Les victuailles étaient simples et toujours les mêmes: un pain grossier, de la soupe au pois, du gros lard et des fèves; et le tout arrosé d'un thé noir et amer.

Le travail aux chantiers était tout fractionné; chacun avait sa tâche et n'empiétait pas sur celle d'un autre.

Un chantier ordinaire, dans ces temps reculés, comprenait une trentaine d'hommes. Le *foreman* ou contremaître avait la responsabilité de l'entreprise. Il était roi et maître et ses ordres faisaient loi. Il était quelquefois secondé par un *commis*, qui tenait les comptes de tout et de chacun; s'assurait du ravitaillement des hommes et des animaux; fournissait, au besoin, du linge et du tabac aux bûcherons, en retenant le coût sur les gages du mois. Le *cuisinier* a toujours été un personnage aux chantiers. Son empire s'exerce, en maintes occasions, sur les dires et les faits du *foreman* et du *commis*. Il faut être en bons termes avec le *cuisinier*, si l'on veut que la vie soit plus douce aux chantiers. C'est un peu tyrannique, mais la coutume est là. Il a tant de manières pour vous amener à ses vues! N'en aurait-il qu'une seule, qui en vaudrait bien d'autres, celle de *tenir tout son monde par le ventre*.

Parmi les bûcherons, il y a plusieurs catégories. Les *coupeurs de chemins* qui débarrassent les lieux de halage des arbres et des branches et tracent les routes à suivre de l'abatis à la rivière. Les *pikeurs* suivent pour abattre les arbres et les dégrossir, puis les abandonnent aux *équarisseurs* qui finissent de les ébrancher et les coupent en longueurs voulues. Enfin, les *charretiers*, avec des chevaux ou des bœufs, transportent les *billots* et les empilent en montagnes sur le bord de la rivière. Il y a bien aussi les travailleurs de nuit, dont la tâche consiste à entretenir les routes; ils nivellent la neige et répandent de l'eau pour glacer les chemins. Ce petit stratagème permettra aux *charretiers* de doubler et même de tripler la charge de leurs bêtes.

Pour assurer l'ordre et obtenir un plus grand rendement, les hommes sont groupés en équipes de six, toujours les mêmes ensemble, deux de chaque catégorie. Tous les matins, ces équipes se portent dans différentes directions, et bientôt, ce n'est plus dans l'immense forêt que le bruit saccadé de la hache qui tranche dans le bois, les cris d'avertissement qu'un arbre va tomber et le crépitement bien caractérisé des branches qui se brisent en s'écrasant sur le sol durci. Ces bruits de la forêt ont quelque chose qui fascine, qui attache l'homme des bois à sa rude tâche de bûcheron.

Ce ne sont là encore que l'organisation matérielle et les coutumes qui régissent les chantiers. Mais quand viendront les hommes pour remplir ces cadres et mettre en mouvement toute cette industrie, ils y apporteront, avec leurs énergies et la force de leurs bras, leurs manières de vivre, leurs qualités et leurs défauts; alors la question deviendra un problème moral. Et c'est ce problème moral, le salut éternel des âmes, qui a conduit les missionnaires dans les chantiers.

Les chantiers existaient depuis quarante-cinq ans<sup>9</sup>. Dès le début, on avait remarqué la mauvaise influence de ces hivers passés dans les bois. Ceux qui s'y rendaient, n'étaient pas tous des chenapans; mais il a suffi de quelques-uns pour corrompre les autres, et faire de ces chantiers des écoles de vices. Les premiers *voyageurs* à s'aventurer ainsi tout l'hiver

<sup>9</sup> Philémon Wright, le fondateur de Hull, organisa les premiers chantiers en 1800. Le 11 juin 1806, les premiers *trains de bois*, les *cages*, descendaient la Gatineau, l'Ottawa, sautaient les rapides du Long-Sault et se rendaient jusqu'à Montréal (E.-E. SAINT-MARS, *Hull, son origine, ses progrès, son avenir*, p. 30).

En 1846, d'après monsieur E.-Z. Massicotte, il y avait 7.200 bûcherons dans les forêts (*Société Royale du Canada*, 1922, Première section, p. 17).

dans la forêt étaient pour la plupart des jeunes gens qui s'ennuyaient sur les fermes. Ils cherchaient un changement, des distractions, des aventures. Les récits qu'ils entendaient, excitaient leur imagination et les portaient à mépriser les sages conseils de leurs parents et de leurs curés, et à se jeter éperdument dans le tourbillon enchanteur de la vie libre dans les bois. En 1840, c'était devenu une plaie qui menaçait de gangrener toute la jeunesse de nos campagnes. Le courant était irrésistible. Il restait le moyen, pour sauver ces jeunes gens, de les suivre dans la forêt; d'organiser des missions en chantiers comme il s'en donnait dans les paroisses.

Les Oblats ont été les premiers, et sont restés longtemps les seuls missionnaires à s'occuper d'une manière suivie de l'œuvre des chantiers. Leur *Directoire* et leurs *traditions*, si prodigues en conseils pour réussir dans les retraites, ne disaient rien de précis qui pouvait s'appliquer à ce nouveau genre de travaux. Il fallait tout créer: trouver la formule, établir la technique, qui conduit au succès. Ils pouvaient tout au plus se guider sur l'esprit général de leur Congrégation, qui consiste à se mettre à la portée de son auditoire, lui inspirer confiance, lui parler, pour ainsi dire, avec ses propres mots. En chantier, ce moyen d'approche se tassait encore dans quelques généralités: la pluie, la neige, le beau temps, leur bon pain, le goût délicieux du lard; cela valait aux missionnaires les bonnes grâces des ouvriers; faire l'éloge de la propreté du *camp*, leur assurait la sympathie du cuisinier; vanter la force musculaire des hommes, leur air de santé, le nombre et la grosseur des souches, avait le don de plaire au contremaître. Après cela, les langues se déliaient. La conversation ainsi amorcée va révéler les besoins du chantier, faire connaître la classe d'hommes qui l'habitent.

Les missionnaires ont ainsi, à la longue, classé tous les chantiers en trois catégories: les bons, les indifférents et les mauvais. Dans les premiers, quelques histoires bien appropriées mettaient tout le monde en train, sans plus de frais. Si au contraire, l'atmosphère restait froide, si l'on gardait le silence, souriant à peine, c'était mauvais signe; il fallait dresser les batteries, avoir recours aux récits d'accidents, de morts subites. Les indifférents se rendaient, à ce moment-là. Mais les mauvais résistaient encore; rien ne brisait le parti pris de ne pas profiter de la mission. Le cas n'était pas fréquent, mais il se rencontrait deux ou trois fois par hiver.

### B. *Les missionnaires dans les chantiers.*

Le 13 janvier 1845 restera une date mémorable dans l'histoire des chantiers. Ce jour-là, les pères Eusèbe Durocher et Augustin Brunet laissaient Longueuil pour Bytown<sup>10</sup>. Ils déclenchaient l'offensive systématique contre un ennemi qui menaçait la foi des Canadiens et infirmait sûrement les forces vives de notre peuple. Bytown devenait le centre de leurs opérations.

Le père Eusèbe Durocher était issu d'une remarquable famille de Saint-Antoine-sur-Richelieu. Elle a compté trois prêtres, dont deux Oblats, et deux religieuses, dont l'une fut la fondatrice des Sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie.

Plus jeune que ses deux frères, Flavien et Théophile, Eusèbe est né en 1807. Il fut ordonné prêtre en 1833. Quand les Oblats arrivèrent au Canada, l'abbé Eusèbe Durocher était curé à Saint-Athanase d'Iberville, Flavien était Sulpicien à Oka, et Théophile, curé à Belœil. Ce dernier avait comme ménagère, sa sœur Eulalie, la future Mère Marie-Rose<sup>11</sup>.

Quelle influence les Oblats vont exercer sur cette excellente famille! En 1842, Eusèbe entrait au noviciat, où Flavien ira le rejoindre avant la fin de l'année canonique. A Belœil, l'abbé Théophile contribuait, d'une manière voulue par la Providence, à préparer Eulalie à sa vocation que le père Telmon venait de lui révéler à elle-même, celle de fondatrice d'une congrégation religieuse.

Le père Eusèbe Durocher avait donc trente-huit ans d'âge, douze de prêtrise, dont deux comme Oblat, et une large expérience du ministère auprès des âmes quand ses supérieurs le désignèrent pour inaugurer l'œuvre des chantiers.

<sup>10</sup> *Codex historicus* de Longueuil.

<sup>11</sup> Le P. Flavien Durocher est né en 1800, et fut ordonné prêtre en 1823. Il exerça le ministère, comme vicaire à Notre-Dame de Montréal et aux Trois-Rivières. En 1826, il fut agrégé à la Société de Saint-Sulpice, et employé comme missionnaire à Oka. Il entra au noviciat des Oblats, en 1843; missionnaire au Saguenay, 1844, supérieur du Saguenay, 1849; fondateur de la paroisse de Saint-Sauveur de Québec, il en fut supérieur et curé, de 1853 à 1873, puis curé jusqu'en 1876. Il est décédé le 6 décembre 1876. Sa statue orne le parterre de l'église et du presbytère de Saint-Sauveur (*Notices nécrologiques*, tome III, p. 301).

L'abbé Théophile est né en 1805 et fut ordonné prêtre en 1828. Il exerça son ministère à Saint-Laurent, 1828-1829; à Saint-Benoît, 1829-1831. En 1831, il est nommé à la cure de Belœil, qu'il garda jusqu'à sa mort, survenue en 1852.

Son compagnon, le père Augustin Brunet, était plus jeune d'âge et n'avait que quelques mois de prêtrise; mais il compensait par de solides vertus ce qui lui manquait du commerce des âmes <sup>12</sup>.

A Bytown, on n'avait pas plus qu'à Longueuil la connaissance de ce qu'il fallait faire en chantiers. Une semaine fut employée aux préparatifs. Il est remarquable, vu la nouveauté de ces randonnées, qu'on soit tombé tout de suite sur les bons moyens de réussir. On perfectionnera plus tard les détails de l'organisation, mais le fond restera comme l'ont établi les premiers missionnaires qui sont devenus *voyageurs* pour le Christ.

Le départ de Bytown fut fixé au 22 janvier <sup>13</sup>.

Nos missionnaires vont voyager dans un traîneau. Il fallait s'ingénier à y trouver de la place pour trois hommes et tout le bagage dont on avait besoin. L'espace est mesuré et pas un pouce n'en sera perdu. Une caisse, à l'arrière du véhicule, servira de siège aux missionnaires. Dans la caisse, se trouvent le vin de messe, le linge et les autres objets indispensables. Le coussin est formé par les couvertures de laine qui serviront à garnir les lits de camp. Le dossier de la caisse contient les livres de cantiques, les chapelets, les scapulaires, et dans un petit compartiment, les marteaux

<sup>12</sup> Le P. Eusèbe Durocher fit trois campagnes dans les chantiers: en 1845, avec le P. Brunet; en 1846, avec le P. Médard Bourassa; en 1847, avec le P. Thomas Fitzhenry. Il fut ensuite missionnaire au Saguenay, jusqu'en 1849. Cette année-là, il crut devoir se retirer de la congrégation des Oblats, et devint vicaire chez son frère, à Belœil. À la mort de l'abbé Théophile, en 1852, il lui succéda à la cure. Il se retira du ministère en 1862; demeura à Belœil, 1862-1865; à l'Hôtel-Dieu de Saint-Hyacinthe, 1865-1879, en faisant un séjour à la cure de Saint-Athanase d'Iberville, son ancienne paroisse, 1866-1867. Il est décédé à Saint-Hyacinthe, le 20 avril 1879.

Le P. Augustin Brunet est né en France, en 1816. À vingt-et-un ans, il avait dû répondre à la loi de la conscription et suivre son régiment à Lyon. Le sanctuaire de Notre-Dame de Fourvières était le but ordinaire de ses visites en dehors de la garnison; il devait y trouver sa vocation de prêtre et de religieux. Ses parents lui trouvèrent alors un remplaçant, et Augustin retourna à ses études. Il entra au noviciat des Oblats, en 1841. Ses études théologiques n'étaient pas terminées, quand il reçut son obédience pour le Canada. Il arriva à Longueuil, en octobre 1843, avec le P. Telmon, qui revenait du chapitre à Marseille, le P. Allard et le frère scolastique Laverlochère. Il fut ordonné prêtre, le 29 septembre 1844, et devint le compagnon du P. Durocher dans les chantiers. De 1846 à 1849, il fut employé aux travaux des missions, puis envoyé à Bytown, d'où il fit encore quelques excursions dans les chantiers, mais fut principalement employé comme professeur et directeur des étudiants, au collège, et chapelain du pensionnat des Sœurs Grises de la Croix. En quelques mois, il apprit suffisamment l'allemand pour s'occuper des immigrants. De 1855, il prêcha des missions, d'abord dans la province de Québec, puis aux Illinois, 1858-1859, où il fut emprisonné pour avoir combattu l'apostat Chiniqui. Il revint à Montréal, où il décéda, le 27 juin 1866 (*Notices nécrologiques*, tome I, p. 273).

<sup>13</sup> Nous pouvons déterminer cette date, quoiqu'on ne la mentionne nulle part, d'après une lettre du P. Durocher à M<sup>sr</sup> Bourget, en date du 19 février 1845. Il écrivait: « Enfin nous sommes de retour à Bytown, après quatre semaines *jour par jour*. »

et les clous. Au centre du traîneau, aux genoux des missionnaires, on place la chapelle: un coffre qui renferme la pierre et les garnitures d'autel, avec l'aube, la chasuble multicolore, la boîte à hosties, etc. Le charretier se trouvera un siège, à l'avant, sur les sacs de voyage et sur les couvertures pour les chevaux. Cette disposition des objets, toujours la même, est un excellent aide-mémoire: si un coin reste vide au moment du départ, c'est qu'il y a quelque chose qu'on oublie.

Le matin du 22 janvier, le charretier a vu à l'aménagement du traîneau, tandis que les Pères se sont rendus à l'église, pour la récitation des prières des missionnaires en voyage; puis toute la maisonnée a voulu se rendre témoin de l'installation des partants sur leur *char de triomphe*; chacun les entoure, on borde leur siège avec les *robes de carriole*. Les missionnaires sont enveloppés dans des *capots* de fourrure; c'est à peine si on leur voit les yeux. L'attelage s'ébranle au chant du vieux refrain canadien: *Dans les chantiers nous hivernerons*<sup>14</sup>.

Ces voyages étaient souvent très pénibles. Si l'on pouvait choisir le jour du départ, une fois parti il fallait marcher. Il n'y avait plus de froid ni de tempête pour arrêter les missionnaires. Peu importe que le thermomètre marquât quarante ou cinquante degrés sous zéro, que la *poudrière* balayât la campagne, rendît les chemins impraticables et aveuglât les hommes et les chevaux, il fallait faire l'étape.

En pénétrant dans la forêt, il devient difficile de se débrouiller dans un labyrinthe de chemins de halage. Laquelle de ces routes conduit au chantier? Les missionnaires feront comme les sauvages; ils examineront attentivement le terrain pour y découvrir la disposition des brins de foin sur la neige ou accrochés à l'écorce des arbres. Car ils savent que les *portageux* amènent chaque semaine les barils de lard et de farine, et les balles de foin, et que des détritits tombent de la charge tout le long de la route; que les balles de foin, en frôlant l'écorce rugueuse, y laissent des brindilles. Ces petits débris sur la neige indiqueront le bon chemin, et le sens des brindilles sur l'écorce donnera la direction: le chantier sera du côté opposé aux brindilles sur l'arbre. Si des voyageurs peuvent voir la *bou-*

<sup>14</sup> *Missions des O. M. I.*, 1865, p. 30; 1882, p. 285.

C'était là la chanson par excellence de tout forestier canadien. M. J.-C. Taché, dans sa belle étude de mœurs canadiennes intitulée *Forestiers et Voyageurs*, n'a pas manqué d'en faire une mention spéciale. Nous la trouvons au complet, mots et musique, dans *Chansons populaires du Canada*, par Ernest GAGNON.

*cane* du *camp*, tout ce travail d'observation devient inutile; c'est à la *noirceur* surtout que cette fumée scintillante de flammèches, sert de boussole infallible <sup>15</sup>. Quand à l'un de ces signes les missionnaires ont reconnu le chemin, ils encouragent, pour la forme seulement, le charretier, qui manifeste sa satisfaction par un coup de fouet à ses chevaux. Les bêtes partent à la course; pas tant à cause du coup de fouet, leur cuir étant endurci de longtemps, mais par instinct ils sentent qu'un bon picotin les attend au bout de la route.

La réception du prêtre en chantier est toujours cordiale. Quand le cri est lancé: *Voilà les Pères!* tout le monde s'arrête, il se fait un silence. Un bon mot des arrivants fait éclater les rires, et l'indispensable poignée de main finit de délier toutes les langues. L'entrain ne cesse pas pendant que les missionnaires prennent leur léger repas. Par des histoires et des anecdotes bien pesées et bien dirigées, les Pères suscitent des réparties qui leur apprennent ce qui se passe dans le chantier. Il faut savoir tout cela, afin de frapper juste dans le sermon qui va suivre.

— Nous avons assez ri, mes amis; il faut commencer le *bredas*.

Tout le monde se range sur les bancs autour de la *cambuse*. Le Père entonne un cantique sur le salut, la pénitence ou le péché, et les hommes reprennent ensemble le refrain. On finit invariablement par *Esprit-Saint, descendez en nous*.

Le thème du sermon ne varie guère et va couvrir à peu près tous les dix commandements. Mais l'on frappe surtout sur le blasphème et l'ivrognerie <sup>16</sup>. Ce sont les deux plaies qui s'engendrent et se propagent dans et par les chantiers. Le feu de la *cambuse* devenait les flammes de l'enfer, où s'engouffraient les âmes impénitentes des malheureuses victimes de ces vices dégradants.

Le sermon terminé, sans donner aux hommes le temps de se remettre des émotions éprouvées, tous se mettent à genoux et la prière se récite en commun.

L'autre missionnaire résume l'instruction, et fait l'examen de conscience. Après une dernière exhortation à profiter du passage du prêtre, l'ordre est donné:

<sup>15</sup> *Missions de O. M. I.*, 1865, p. 30.

<sup>16</sup> Le trafic de la boisson se fait aux chantiers d'une façon clandestine par des portageux sans conscience.

— Vite, qu'aux deux coins du chantier on dresse les couvertures et que chacun de vous, du premier au dernier, vienne faire sa confession!

Le travail des missionnaires est long et fatigant. Il sera souvent minuit avant qu'ils puissent songer à s'étendre sur un lit de branchages. Encore leur faudra-t-il préparer la chapelle pour la messe du lendemain.

La messe dans les chantiers! C'est le plus éloquent commentaire de la parole de Jésus: *Sic Deus dilexit mundum! C'est jusque-là, que Dieu a aimé le monde*<sup>17</sup>. La gloire de la Cène couvre la pauvreté de Bethléem. Qu'il est beau de voir ces bûcherons dans leur rôle d'adorateurs de la divine Victime, comme autrefois les bergers adoraient l'Enfant-Dieu sur la paille de la crèche! Le feu de la *cambuse* n'était plus, comme hier soir, une image de l'enfer; il chante, ce matin, la charité du Christ. Quel pieux souvenir! Le chantier est devenu un lieu consacré par le passage de Jésus; il ne sera plus le temple du démon.

L'instruction sera courte, mais vibrante. Qu'est-il besoin de longs discours quand les âmes sont pures? C'est la joie qui rayonne, la joie des enfants de Dieu.

Après la messe, les missionnaires distribuent des chapelets, des médailles, des scapulaires. Chacun veut avoir un souvenir du passage de Dieu et des Pères.

C'est l'heure du déjeuner. Ce jour-là, il y a de l'extra: des grillades de lard assaisonnent les fèves; c'est ainsi que le cuisinier a voulu contribuer à la gaieté générale<sup>18</sup>.

Et les hommes sont partis plus gaillards qu'à l'ordinaire. Il n'y a pas de lambins, aujourd'hui; on s'empresse à l'ouvrage. La forêt est plus claire; la hache plus légère. Les bruits que l'on entend sont en harmonie avec les cantiques qu'on chantait ce matin.

Les missionnaires aussi vont partir; d'autres brebis les attendent. Ce qu'ils ont fait ici, se répétera, ou à peu près, dans les autres chantiers.

Les Apôtres rendaient compte à leur Maître de la mission qu'il leur avait confiée. Aussi le père Durocher s'empressa-t-il d'écrire à monseigneur Bourget, en revenant de sa première tournée, le 19 février 1845.

« Enfin nous sommes de retour à Bytown, après quatre semaines, jour par jour, de voyages de missions sur les rivières Gatineau, au Dé-

<sup>17</sup> Jean, 3, 16.

<sup>18</sup> *Missions des O. M. I.*, 1865, p. 38.

sert, d'Aigle, Joseph<sup>19</sup>. Nous sommes un peu fatigués. Cependant vu la saison déjà avancée nous repartons immédiatement pour la Grande-Rivière. Je pense bien que nous ne pourrons pas aller plus loin, car les chemins sont déjà défaits et annoncent le printemps. Il est juste cependant qu'avant de partir je donne à votre Grandeur des nouvelles de nos jeunes gens, pour qui vous vous intéressez avec tant de sollicitude et avec tant de raison.

« Nous avons été servis, Monseigneur, selon nos désirs. Nous demandions des peines pour le corps, nous les avons trouvées sans les chercher beaucoup. Nous n'avons pas couché dehors, mais nous nous sommes trouvés jusqu'au milieu de la nuit dans l'eau, dans la neige, et, par un très grand froid, égarés dans le bois ou sur des lacs où nous perdions le chemin. Le père Brunet s'est gelé les doigts. Nous avons appris à dormir sur la dure, à nous brûler d'un côté pendant que nous gelions de l'autre. Nous savons manger le lard sur le pouce, et prendre notre dîner sur la neige, n'ayant d'autre toit que les branches de sapin et la calotte des cieux. Nous parlons quasi toutes les langues. Le père Brunet est chargé de parler l'anglais et moi l'algonquin, car il nous a fallu exercer notre ministère dans ces langues. Le Dieu fort et puissant qui nous a envoyés ne nous a pas abandonnés; nous avons, au besoin, quasi fait des miracles.

« Nous avons demandé à Dieu avant de partir de rendre notre ministère fructueux. À mesure que nous approchions, nous commençons à hésiter; ce qu'on nous avait dit des gaillards que nous allions visiter nous déconcertait. Dieu voulait nous apprendre à ne compter que sur lui.

<sup>19</sup> La rivière *Gatineau* est l'un des principaux tributaires de la rivière *Ottawa* dans laquelle elle se jette à peu de distance de la capitale. Cette rivière a 230 milles de longueur et son bassin a une superficie de 9 130 milles carrés. Sur le parcours de cette rivière, on rencontre des lacs et des chutes d'une grande puissance, dont les principales sont: les Cascades, les rapides Saint-Joseph, des Eaux et les Six-Portages. C'est sur la rivière *Gatineau* qu'ont flotté les premiers trains de bois, en 1806.

À 85 milles de son embouchure, la *Gatineau* reçoit, venant de l'ouest, les eaux de la rivière *Désert*, en plein village de *Maniwaki*. Elle parcourt 45 milles, et draine une superficie de 1.500 milles carrés.

La rivière à l'*Aigle*, coulant du sud-ouest, se jette dans la rivière *Désert*, à 15 milles de son confluent avec la *Gatineau*. Elle est étroite, peu profonde et rapide, et passe à travers plusieurs lacs. Elle a comme tributaire un ruisseau venant du nord-ouest appelé *crique du Hibou*.

La rivière *Joseph* se jette dans la *Gatineau*, à 15 milles plus haut que l'embouchure de la rivière *Désert* et venant de l'est. Elle sillonne deux ou trois cantons, traverse plusieurs lacs et présente quelques chutes.

« Nous avons commencé par le lac Sainte-Marie <sup>20</sup>, autour duquel nous avons trouvé quatre chantiers . . . Nous arrivons le soir dans un chantier. Lorsque la journée est finie, les hommes viennent prendre leur repas et leur repos. Nous les voyons, nous parlons familièrement avec eux. Nous leur apprenons des cantiques. Rien de plus propre à ouvrir le cœur. Lorsqu'on les a un peu égayés, on leur parle de leurs fins dernières, du péché, de la confession; on leur fait la prière, un examen de conscience; on les confesse tous; personne n'échappe. Le lendemain, on dit la messe. Après, on les reçoit de la tempérance, du scapulaire, de l'archiconfrérie. On se sépare à regret de ces bons enfants. . . Ils nous reconduisent en nous disant: « Revenez nous voir. » Il y avait un de ces chantiers que je visitais seul, car nous sommes quelquefois obligés de nous séparer, autrement nous serions encore sur la Gatineau; on m'avait dit que c'était un chantier abominable. Il n'y en avait pas de pareil: pas de prière, les *sacres*, les sottises étaient leur pain de chaque jour et de chaque instant. Il y avait là un vieux voyageur qui tenait tous les autres. Depuis cinq ans M. Désautels le priait de se confesser sans rien gagner. On me disait: Vous n'y ferez rien. Arrivé tard dans ce chantier, je fis mine de n'y vouloir pas coucher; cependant je leur faisais des histoires, déjà ils avaient du plaisir à m'entendre. Je vis qu'ils désiraient que j'y restasse. Je me fis prier un peu et je leur demandai une tasse de thé et un morceau de pain pour souper. C'était en carême. Je continuai à les faire rire un peu; puis venant au sérieux je leur en poussai de bonnes, et à plomb, comme on dit. Je leur parlai hardiment de conversion; je leur fis voir comme ils étaient insensés. Voilà les larmes qui arrivent et j'entends mon vieux voyageur pousser un soupir, se mettre la tête entre les mains et me dire tout haut: Ah! s'il faut se convertir, se confesser, vous allez en avoir un vieux *gratin*. Regarde mes épaules, lui répondis-je, tu dois penser que j'en peux porter un bon. Il me regarde et me dit: Eh bien, vous l'aurez, mais tout de bon. Je me mis à confesser. Tous y passèrent, le vieux comme les autres. Et lorsque le vieux se fut confessé, il se prit à jeter un soupir de consolation en disant: Oh! mon Dieu que je suis léger! . . . Depuis . . . leur

<sup>20</sup> Le lac Sainte-Marie est situé à l'est et sur le parcours de la rivière Gatineau, à 45 milles de son embouchure. Dès 1840, un groupe de colons, établis sur les bords du lac, nécessitait le service religieux, que venait faire le curé d'Aylmer. Quand Gracefield, à une douzaine de milles plus haut, eut un curé résidant, en 1867, la mission se fit de Gracefield, et cela jusqu'en 1893, alors que le Lac-Sainte-Marie eut son propre curé.

chantier est un modèle de piété. Tous les soirs on fait la prière, on récite le chapelet, et l'on chante des cantiques, et c'est le vieux voyageur qui est à la tête de tout, car il lit bien et chante bien. C'est à peu près la même chose dans tous les chantiers; c'est un plaisir de les entendre chanter des cantiques. Les arbres doivent être étonnés d'entendre que leurs mauvaises chansons sont si bien remplacées <sup>21</sup> . . . »

Le vénérable évêque de Montréal tressaillit de toute son âme au récit des merveilles qu'avaient accomplies ses missionnaires. Il en témoignait son bonheur au père Durocher:

« J'ai reçu en son temps la lettre que vous m'avez écrite de Bytown, avant de vous mettre en route pour les chantiers. Alors vous me témoignâtes vos craintes pour les résultats de la pénible mission que vous entrepreniez pour le salut de nos chers jeunes gens. Toutefois, le Seigneur daigna, pendant que je lisais votre lettre, m'imprimer une confiance que je n'avais pas encore éprouvée, et il me semblait entendre une voix intérieure qui me disait: vraiment le bon P. Durocher va être heureusement trompé; les consolations qu'il va recevoir seront d'autant plus grandes, qu'il s'y attend moins. Votre lettre du 19 m'annonce la douce et consolante nouvelle des abondantes bénédictions qu'il a plu au Seigneur de répandre sur vos travaux et vos souffrances. Je bénis le Seigneur de ces [ . . . . . ] inattendus, et dimanche prochain nous nous réunirons dans le cœur de notre bonne et miséricordieuse Mère, pour remercier son Divin Fils des grâces admirables de conversions qu'il a bien voulu faire couler de ce cœur qu'il a établi le dépositaire de ses miséricordes. Oh oui, elles sont bien pures et bien douces les délices qui inondent les cœurs des hommes apostoliques, Je compatis au malheur arrivé à votre cher et digne collaborateur, néanmoins, habile voyageur comme il est, je suis étonné qu'il se soit gelé les doigts. Espérons que cet accident lui fera comprendre l'obligation de prendre un peu plus de précaution pour son corps.

« Je pense que votre mission sur la G. Rivière ne sera pas longue, et qu'il vous faudra bientôt revenir à Bytown, attendre vos jeunes gens et les préparer à s'embarquer pour les périlleux voyages de Québec et de Montréal. Je crois que ce sera surtout en vous stationnant le temps né-

<sup>21</sup> Cette lettre, datée du 19 février 1845, est aux archives de l'archevêché de Montréal. Le P. Alexis la cite presque en entier dans son *Histoire de la Province ecclésiastique d'Ottawa*, tome I, pp. 276-279.

cessaire à Bytown que vous pourrez obtenir des plus heureux résultats. J'ai la confiance que cette année on va remarquer chez vos gens des *cages*, tant de sagesse, que tout le monde bénira l'œuvre sainte de votre mission. Il me serait bien doux d'aller partager vos travaux; mais je ne puis quitter mon poste. Pour me dédommager de cette privation, je vous adresserai sous peu une lettre pastorale à vos bons jeunes gens, pour les exhorter à bien profiter des grâces que le Seigneur leur offre par votre ministère; et vous en userez comme bon vous semblera, pour le plus grand bien de cette partie de mon troupeau dont le salut est en si grand danger <sup>22</sup>. »

### C. D'un hiver à l'autre.

A la fin de l'hiver, quand les rivières, les lacs et les bois sont libres de neige et de glace, il faut faire le flottage des milliers de billots coupés et amoncelés par les hommes de chantiers. C'est la *drave* qui commence.

Tous les hommes ne sont pas employés à la *drave*, quoique l'entreprise en requière des centaines, parmi les plus forts, les plus robustes, les plus agiles, car le travail exige toujours une adresse et une dextérité peu communes.

Il s'agit de conduire, au fil capricieux du courant des rivières, cette masse de bois, véritable carapace sur toute l'étendue de la surface de l'eau. Les remous, les rapides, les rétrécissements des rives, impriment des mouvements qui deviennent dangereux, parce qu'ils sont incontrôlables. Il faut plutôt les prévenir, autrement c'est la *jam*, cet amoncellement enchevêtré des billots dans un col ou sur un rocher à fleur d'eau. Pour obvier à cet encombrement, des *draveurs* d'expérience se postent à des points stratégiques, chaussés de bottes à semelles cloutées et armés d'une gaffe, pour démêler à mesure les billots qui passent. Il leur faut quelquefois s'aventurer au large, courir sur les billots, remettre au fil de l'eau des billes qui menacent d'obstruer le passage, puis revenir au poste d'observation. Tout cela s'est accompli d'un seul mouvement de course, car il est impossible de se tenir stationnaire sur cette masse mouvante.

On n'aura pas, tout le temps de la *drave*, de *camp* ou de cabane fixe pour y passer les nuits; bien souvent il faudra travailler jour et nuit,

<sup>22</sup> Lettre du 27 février 1845. Une copie de cette lettre se trouve aux Archives du Scolasticat Saint-Joseph, Ottawa.

si l'on veut éviter la catastrophe toujours imminente. On dormira et l'on mangera à la volée, en se remplaçant à l'ouvrage, car le courant n'attend pas.

Si le bois doit aller à de grandes distances, on en fait des radeaux, que l'on conduit en *trains*. Et une fois les *cages* faites, on libère des hommes, car il en faut bien moins alors que pour le grand flottage<sup>23</sup>.

C'est ainsi que le printemps, Bytown voyait venir des milliers de voyageurs, dont un petit nombre seulement continuait sur les *trains* vers Montréal et Québec. Les autres, désœuvrés, encombraient les auberges, et se livraient parfois aux désordres et à la licence. Pour empêcher le dévergondage, les missionnaires des chantiers attendaient à Bytown les jeunes gens qu'ils avaient visités en hiver.

Au printemps de 1845, les pères Durocher et Brunet se virent pour la première fois confrontés par des circonstances compliquées qu'il fallait cependant contrôler à tout prix. L'on voit par la lettre qui suit que tout le monde cherchait des moyens efficaces de préserver les jeunes gens du libertinage.

« . . . Maintenant, écrivait monseigneur Bourget au père Durocher, pensez-vous qu'il y eût quelques moyens de surveiller vos bonnes gens pendant leur séjour à Montréal et à Québec? Un Père de votre Compagnie qui les visiterait sur leurs cages et qui les rassemblerait les dimanches dans quelque Église, aurait-il quelque chance de succès? Je n'ai certainement pas d'objection à ce que vous éloigniez vos jeunes gens de Bytown, autant que possible, mais je pense que cela doit se faire sans que vous y coopériez, au moins d'une manière ostensible, parce que vous comprenez que cette retraite subite et presque générale des voyageurs de cette ville, ne pourrait manquer de causer un grand dommage au commerce de cette localité. Il est bien vrai qu'il ne faut pas sacrifier les intérêts de l'âme pour favoriser les intérêts temporels, mais aussi il ne faut pas que vous rendiez votre ministère odieux à des hommes qui sont maintenant bien intentionnés, et qui pour cela pourraient se tourner contre vous et entraver peut-être trop efficacement le bien de vos missions. Usez pour cette démarche de toute votre prudence, et consultez aussi les per-

<sup>23</sup> La descente des *cageux* dans les rapides: On en lira la description dans *Sur l'onde*, par J.-M. GAGNIER, Coteau Station, mars 1929, pp. 8-13.

sonnes qui pourraient vous aviser sagement sur cette mesure qui assurément est très importante <sup>24</sup> . . . »

Où l'on voit que les Pères étaient préoccupés sur le parti à prendre : devait-on éloigner les jeunes gens de Bytown, ou y demeurer avec eux ; dans ce cas, comment entretenir parmi eux la piété et conserver la vertu dans leurs cœurs ? Et que faire pour ceux qui partaient sur les *cages* ; n'allaient-ils pas se dévoyer au bout de la corvée ? C'était un problème angoissant.

Le père Telmon avait déjà suggéré une partie de la solution, quand, du haut des rochers qui dominant l'Ottawa, devant le spectacle des radeaux qui descendent au fil de l'eau, il s'était écrié :

—Tenez ! voilà où serait notre place. Posséder une embarcation à soi ; courir d'un radeau à l'autre ; grimper, descendre, circuler en toutes directions ; prêcher, confesser ces gens-là ; se faire pêcheur d'hommes avec des allures de pêcheurs de poissons . . .

Son idée a germé ; elle va produire des fruits. Pour répondre aussi au désir de monseigneur Bourget, le père Durocher se rendit à Québec, rencontrer ses jeunes gens. Il les réunissait dans l'église de la basse-ville ; son ministère, nous dit-on, y fut très fructueux <sup>25</sup>.

Resté à Bytown, le père Brunet s'occupait des chômeurs ; il en arrivait des centaines presque tous les jours. C'était un peu le ministère commencé en chantier qui se continuait durant ces mois d'oisiveté. Les résultats en étaient consolants. Si ces pauvres voyageurs s'abandonnaient trop souvent à des désordres, du moins leur foi restait ferme et intacte. Ils suivaient avec une piété touchante les retraites qui leur étaient données. Quelques années plus tard, ces hommes de chantiers fournirent l'argent nécessaire à l'achat d'une statue colossale de la Sainte Vierge, qui se voit encore sur le frontispice de la basilique d'Ottawa, entre les deux tours : c'est *Notre-Dame des Voyageurs* <sup>26</sup>. Ces heureuses dispositions soutenaient le missionnaire contre le découragement, au milieu des sacrifices et du labeur où sa santé s'épuisait.

Poursuivant l'exécution d'un plan qu'il chérissait depuis qu'il s'occupait de l'œuvre des chantiers, le père Eusèbe Durocher fit bâtir la *cha-*

<sup>24</sup> Lettre de M<sup>gr</sup> Bourget au P. Durocher, O.M.I., 8 avril 1845.

<sup>25</sup> *Codex historicus* de Longueuil, 16 juillet 1845.

<sup>26</sup> *Missions des O. M. I.*, 1863, p. 17. Dans ses *Mémoires*, le P. Dandurand, O.M.I., raconte comment et par qui cette statue a été faite.

*pelle des chantiers*, à Hull, durant l'été de 1846. Elle fut bénite, le 10 juillet, par monseigneur Jean-Charles Prince, alors coadjuteur de l'évêque de Montréal <sup>27</sup>. « C'était un pauvre édifice en planches badigeonnées de rouge. . . Un petit clocher le surmontait; une galerie extérieure, faisant face à Bytown, divisait l'étage inférieur, où se retirait la famille d'un batelier, d'avec la partie supérieure qui était sans division, inachevée, n'ayant d'ornement qu'un petit autel en bois, et, pour décoration, que les quatorze tableaux du chemin de la croix <sup>28</sup>. »

L'œuvre des chantiers nous paraît donc bel et bien établie. Elle se développera et produira les plus heureux effets, même sur la colonisation de la vallée de l'Outaouais. « Si monseigneur Bourget fut l'inspirateur des missions des chantiers, à monseigneur Guigues . . . revient, sans contredit, la gloire de les avoir organisées <sup>29</sup>. » L'évêque de Bytown enverra des missionnaires jusque dans les régions de Mattawa et du Témiscamingue, où l'on conserve encore en grande vénération le souvenir des pères Louis Reboul et Jean Nédélec.

« Il y a maintenant douze ans, écrivait monseigneur Guigues, aux directeurs de la Propagation de la foi, que ce rude ministère a été confié aux RR. PP. Oblats, qui le remplissent avec un dévouement à toute épreuve; et l'on peut dire qu'à raison des résultats obtenus, cette œuvre est, à nos yeux, la première du diocèse. On ne sera pas surpris de l'importance que nous y attachons, si l'on songe qu'il s'agit de préserver une très grande partie de la jeunesse canadienne des désordres, de la dissipation, des folles prodigalités, de l'oubli des sacrements, qui semblaient autrefois le partage des engagés, devenus le scandale et le fléau de leurs paroisses, et qui préparaient, à un pays encore plein de foi, un avenir bien sombre. Aussi le clergé du Bas-Canada, qui repoussait autrefois ces jeunes gens comme des malheureux voués à une perte certaine, les reçoit avec empressement, les encourage, et rend le ministère du missionnaire aussi facile que fructueux <sup>30</sup>. »

Henri MORISSEAU, o.m.i.

<sup>27</sup> *Missions des O. M. I.*, 1876, p. 186.

<sup>28</sup> ALEXIS, *Op. cit.*, vol. I, p. 282. Cette chapelle s'élevait sur les deux lots, concédés par Ruggles Wright: ces lots forment aujourd'hui le jardin des Pères Oblats à l'angle des rues Laurier et Salaberry. Ce fut le premier édifice religieux de la paroisse de Notre-Dame-de-Grâces.

<sup>29</sup> ALEXIS, *Op. cit.*, vol. I, p. 233.

<sup>30</sup> M<sup>gr</sup> Guigues, *sa vie, ses œuvres* [sans nom d'auteur], Ottawa, 1874.

# Actualité

---

## LA DÉCLARATION DU CONSEIL NATIONAL DE L'ÉPISCOPAT CANADIEN ET LA PRESSE <sup>1</sup> .

La récente déclaration du Conseil national de l'Épiscopat canadien en marge de la crise mondiale et de ses répercussions en notre patrie canadienne n'a pas manqué d'attirer l'attention du public en général. Nos quotidiens et hebdomadaires catholiques ont publié le texte intégral de la déclaration en ayant soin de lui donner une place de choix dans leurs éditions. Nos journalistes catholiques ont applaudi à cette nouvelle preuve de la clairvoyance et du zèle apostolique de nos chefs spirituels. Ils se sont empressés d'en faire des commentaires appropriés dans leurs pages éditoriales. C'est que ce document autorisé offre à la pensée catholique, à l'heure présente, une direction très sage bien propre à inspirer et, à la fois, à reconforter nos chevaliers de la plume. « Hommes de doctrine et de bon sens, écrivait l'un d'eux, nos chefs spirituels savent traiter comme il convient les chefs civils. Dans leur langage on ne trouve aucune trace ni de la plate adulation propre à certains partisans ni de l'acrimonie malveillante qui caractérise un trop grand nombre d'oppositionnistes. Il fait bon d'entendre, par-dessus la cohue des passions déchaînées et des intérêts mal dissimulés, ces paroles de raison. »

Journalistes et écrivains catholiques ont en main un véritable compendium des vérités spéculatives et pratiques qu'il importe de prêcher, de diffuser à la manière de saint Paul, *opportune et importune*. Si notre civilisation doit rester chrétienne, elle ne peut se dispenser d'adhérer au code que notre épiscopat veut bien nous offrir.

Nosseigneurs les évêques, membres du Conseil national de l'Épiscopat canadien, ont soin d'authentifier cette doctrine de l'heure en nous

<sup>1</sup> Le Secrétariat permanent de l'Épiscopat canadien, qui a son siège à Ottawa (249, rue Main), a communiqué cette déclaration à la presse, à l'issue de la réunion du Conseil national de l'Épiscopat canadien tenue à Québec, les 17 et 18 janvier 1945.

rappelant leur parfaite union en cette matière avec leurs vénérés frères les archevêques et évêques des États-Unis, d'Australie, d'Angleterre et d'Écosse, et surtout de situer cette même doctrine dans la lumière providentielle des enseignements mêmes de notre saint-père le pape.

Les problèmes que signalent nosseigneurs les évêques sont bien ceux-là mêmes qui jettent dans l'angoisse à l'heure présente tous les citoyens honnêtes et les catholiques sérieux. Nos chefs nous rappellent, non sans raison, que la lutte qui fait rage n'est pas nouvelle: c'est l'antique lutte qui met toujours aux prises les forces du mal et celles du bien. Il ne faut pas se faire illusion à ce sujet; d'autant moins que les suppôts du mal sont plus déterminés que jamais à gagner la bataille par la violence, la force, le désordre, la fausseté, l'immoralité, la haine et la cupidité. Il faut savoir les reconnaître sur tous les champs de bataille, jusque chez nous, pour les combattre par la prière, l'étude et le sacrifice. Pour gagner la paix, tous les hommes de bonne volonté doivent se mettre résolument à l'œuvre, en aimant la vérité et en la servant généreusement.

Après cette ferme mise au point, nosseigneurs les évêques réaffirment brièvement l'enseignement catholique sur les responsabilités de l'autorité dûment constituée, principe d'ordre et de paix, sur la dignité de la personne humaine, la famille, l'État et ses relations avec le bien commun, le droit des gens et le traitement des minorités ethniques. La déclaration nous donne ensuite des aperçus succincts, mais combien justes, sur des problèmes concrets et actuels; elle se termine d'abord par un appel à tous les catholiques en faveur de la charité et de l'unité chrétienne pour assurer la rechristianisation du monde, puis par un appel angoissé à nos hommes publics sur qui retombe comme un poids parfois très lourd, la direction de la communauté nationale et internationale.

Nos journalistes ont promis de reprendre point par point pour le bénéfice de leurs lecteurs catholiques les articles de cette déclaration. On ne peut que les féliciter d'une si bonne volonté. En effet rien ne sera plus opportun pour notre public que d'entendre un commentaire concret et populaire de ces hautes vérités, spéculatives et pratiques. Nos journalistes viennent de se tailler une besogne qui en vaut la peine. Puissent-ils tous et chacun tenir leur promesse!

La presse canadienne-française a souligné avec enthousiasme les applications concrètes que nos évêques désirent voir se réaliser à l'intérieur du pays en matière de législation scolaire pour ce qui concerne en particulier l'élément catholique et français. L'unanimité de prélats d'un tel rang, représentant des tranches démographiques aussi diverses de notre population catholique, donne à une déclaration sur ce sujet une importance qui n'échappe à personne.

La presse catholique nord-américaine a fait un excellent accueil à la déclaration de nos évêques. Il fallait s'y attendre. Des échos nous arrivent déjà de l'Amérique du Sud: un journal de Lima, au Pérou, en donne une traduction intégrale en espagnol.

\* \* \*

Les réactions de la presse canadienne non catholique sont intéressantes pour un observateur averti. Cette presse en général a donné une abondante publicité à la nouvelle de la déclaration, citant abondamment le texte du Conseil national. On le trouve presque en entier dans certain quotidien de notre capitale. D'autres journaux, sans être trop généreux, ont cependant fait ressortir les points essentiels de la déclaration de telle sorte que, vraiment, grâce à tant de bonne volonté, la nouvelle n'a pas échappé à l'attention du public canadien.

Toutefois, les journaux, dans leur présentation du document, ont pris soin d'insister sur les questions politiques en cause, le sort fait à la Pologne, le péril communiste et l'unité nationale.

Les rédacteurs cependant n'ont pas réagi comme ils ont l'habitude de le faire en pareilles circonstances. L'un ou l'autre grand quotidien seulement a commenté la nouvelle en page de rédaction. Nos vaillants hebdomadaires de l'Ouest n'ont pas manqué de relever l'insulte lancée aux catholiques, en l'occurrence par le *Winnipeg Free Press*, qui, en plus de feindre que la déclaration émanait de la hiérarchie du Québec, qualifiait l'attitude de l'épiscopat canadien sur la question polonaise de position d'extrême droite ou encore de préjugé idéologique causé par une ignorance lamentable de l'histoire.

La nouvelle d'une déclaration catholique souverainement autorisée et qui touche à tous les problèmes importants du jour en leur apportant

une solution de bon sens indiscutable — pour dire le moins — semble avoir pris nos journalistes non catholiques par surprise. L'unanimité de notre épiscopat sur des points que ceux-ci croient encore objets de controverse n'a pas dû manquer de les impressionner vivement.

A ces faibles indices, n'est-il pas permis de croire qu'une opinion franchement catholique sur les problèmes canadiens de vie intérieure ou extérieure est chose possible? et ne doit-on pas conclure que nous n'avons rien à perdre à prôner des idées justes et salutaires, surtout lorsqu'elles sont exposées et endossées par un épiscopat uni et clairvoyant?

La présence dans la capitale du Secrétariat permanent de l'Épiscopat canadien est plus qu'une promesse. Cet organisme, porte-parole et centre d'information au service de nos chefs spirituels et de leurs ouailles, est un symbole d'union et partant de force.

Vraiment, ne sommes-nous pas à un tournant de notre histoire religieuse canadienne? et ne verrons-nous pas bientôt le jour où le pourcentage numérique de notre population catholique au Canada fera peser la balance du côté des points de vue franchement chrétiens et catholiques dans la vie canadienne?

A la réalisation de cet idéal nos journalistes catholiques et tous nos hommes publics de foi catholique devront apporter leur généreuse collaboration. Notre épiscopat vient une fois encore de nous prouver que ce labour est urgent. Nos évêques invitent à la tâche tous les hommes de bonne volonté.

Jean-Charles LAFRAMBOISE, o. m. i.

---

# Chronique universitaire

---

## LE RECTEUR.

En janvier, à l'Université McGill, le R. P. Philippe Cornellier assiste à une réunion du comité spécial pour les problèmes d'après-guerre. Ce comité, dont fait partie le R. P. Recteur, est une section de la Conférence des Universités.

Le R. P. Recteur donne le sermon de circonstance au cours de la messe célébrée dans la cathédrale d'Ottawa, pour fêter le centenaire de l'arrivée des RR. SS. Grises dans la capitale.

## FACULTÉS.

Pour fêter dignement la Saint-Thomas-d'Aquin, le jour même une messe solennelle est célébrée dans l'église du Sacré-Cœur; le sermon français est donné par le R. P. Recteur et le sermon anglais par le R. P. Henri Saint-Denis. La veille, il y eut des disputes théologique et philosophique au Séminaire universitaire.

*Droit canonique.* — Le R. P. Arthur Caron, doyen, est le conférencier invité lors d'un dîner-causerie de la Conférence des Juristes de Langue française au Château-Laurier; il traite des liens d'une étroite interdépendance entre le droit civil et le droit canonique.

M<sup>gr</sup> Paul Bernier, chef du Secrétariat de l'Épiscopat canadien, section française, donne à la faculté de droit canonique un cours sur la procédure canonique.

*Théologie.* — M. l'abbé Dermot L. O'Keefe obtient le doctorat en théologie en défendant une thèse intitulée « Theology and Contemplation ».

Au Séminaire universitaire, le R. P. William J. Kellin, o. m. i., président du New-York State Labor Relations Board, donne une série de quatre conférences sur l'enseignement social de l'Église et les encycliques.

la législation du travail de l'État de New-York, le mouvement coopératif et les caisses populaires.

*Philosophie.* — M. Thomas Greenwood, professeur à la faculté, est invité à donner, à l'Université de Notre-Dame (Indiana), une série de leçons sur la philosophie des mathématiques et sur ses propres recherches dans ce domaine.

Aux Journées d'Études sacerdotales, tenues au Grand Séminaire de Montréal, le R. P. Sylvio Ducharme, supérieur du Scolasticat Saint-Joseph et vice-doyen de la faculté, traite de l'action sacerdotale et de l'action catholique.

Un triennat étant écoulé, les élections ont lieu cette année à la faculté de philosophie. Le même conseil est réélu: le R. P. Roméo Trudel, doyen; le R. P. Sylvio Ducharme, vice-doyen et le R. P. Gérard Cloutier, secrétaire.

*Faculté des Arts.* — Le R. P. Henri Poupart, doyen de la faculté des arts, fait une visite officielle aux collèges de l'Ouest canadien affiliés à l'Université: le Collège Mathieu de Gravelbourg, le Collège du Sacré-Cœur de Regina, le Collège Thévenet de Gravelbourg et le Collège Notre-Dame de Wilcox. Sa dernière visite datait de 1942.

En février, le R. P. Poupart assiste à une réunion du Matriculation Board des universités de l'Ontario, à l'Université de Toronto. C'est la première réunion du conseil depuis le début de la guerre.

Durant les vacances de Noël, M. Séraphin Marion, professeur de français à la faculté des arts, représente l'Université à un congrès tenu à New-York par le Modern Language Association of America. Cette association, qui groupe une cinquantaine de sections pour chacune des langues parlées en Amérique, vient de fonder une nouvelle section qui a pris le nom de North American French Section, et dont le but est de réunir dans son sein les professeurs américains ou canadiens qui enseignent le français en Amérique.

## ÉCOLES.

*École des Sciences sociales et politiques.* — Le R. P. Gustave Sauvé, du Centre social, donne à Sudbury une intéressante étude sur les caisses

populaires, à l'occasion de la fondation de la Caisse populaire de Sainte-Anne de Sudbury. Peu après, le R. P. expose, à Pointe-Gatineau, les avantages économiques et sociaux des coopératives. A Casselman, il démontre, devant une assemblée de cultivateurs, l'utilité et la nécessité de s'organiser en coopératives; et devant les élèves de l'école Sainte-Euphémie, la nécessité de la discipline dans la famille et à l'école, ainsi que l'obligation de bien apprendre notre langue. A Saint-Hyacinthe, à l'occasion du cinquième anniversaire de la consécration épiscopale de M<sup>sr</sup> Douville, le R. P. Sauvé assiste à trois journées d'études sociales et donne une conférence sur le rôle social de l'Église.

Devant les membres de la section Notre-Dame de l'Association Saint-Jean-Baptiste d'Ottawa, le R. P. Gérard Forcier traite des allocations familiales. Aux membres de la Caisse Notre-Dame, il donne une brève causerie sur le but du Centre social de l'Université, sur le travail accompli depuis cinq ans, et sur les services que le Centre peut rendre aux caisses populaires et aux organisations coopératives.

Le Centre social de l'Université présente un mémoire devant la commission royale d'enquête sur les coopératives. M. Hubert Casselman est le porte-parole du Centre social dans un solide plaidoyer en faveur de l'exemption d'impôt sur le revenu et sur les bénéfices des sociétés coopératives.

La première leçon d'un nouveau cours par correspondance sur les coopératives d'habitation vient de sortir des bureaux du Centre social de l'Université. C'est le troisième cours de ce genre que met en marche le Centre social.

M. Rosario Cousineau parle du *Rôle de l'État dans l'organisation de la vie économique* devant l'auditoire de l'Institut canadien-français d'Ottawa. Invité de la faculté des sciences sociales de Laval, le même professeur donne une série de trois conférences sur l'administration publique: deux sur le ministère du Commerce et une sur le ministère des Affaires extérieures.

M. Marius Barbeau va donner à l'Université Laval la deuxième série de ses cours sur le folklore canadien.

Un nouveau professeur, M. V. C. Phelan, vient d'être nommé à l'École des Sciences politiques de l'Université.

*École d'Infirmières.* — En janvier, l'École d'Infirmières invitait les religieuses infirmières à un cours d'administration des services hospitaliers. Vingt-deux infirmières venues de cinq provinces différentes répondirent à l'appel. Les cours et les discussions portèrent sur l'éducation des infirmières, la surveillance hospitalière, et les problèmes hospitaliers tant du présent que d'après-guerre. Rappelons qu'au mois de septembre 1938, l'École d'Youville de l'Hôpital général d'Ottawa devint partie intégrante de l'Université d'Ottawa; elle est maintenant connue sous le nom d'École d'Infirmières de l'Université d'Ottawa. En septembre 1940, l'Université lui consacra un édifice où se donne maintenant l'enseignement des cours supérieurs pour l'obtention des certificats en hygiène sociale et en administration hospitalière. L'École donne aussi les cours préparant au diplôme d'infirmières et au grade de bachelière en sciences infirmières.

*École d'Action catholique.* — Le Centre catholique de l'Université vient de lancer un nouveau cours par correspondance: « Service de préparation au mariage ». Ce cours est organisé selon le même principe que ceux du Centre social.

*École de Bibliothécaires.* — Le R. P. Auguste-Marie Morisset, directeur de l'École et bibliothécaire de la maison, a été de nouveau invité à donner des cours à l'École de Bibliothécaires de l'Université de Montréal, sur l'organisation et l'administration des bibliothèques de collèges et d'universités.

M<sup>lle</sup> Annie L. Shaw, bibliothécaire depuis trente-cinq ans à la bibliothèque centrale du ministère de l'Agriculture, vient de prendre sa retraite. À cette occasion, le R. P. Morisset a été invité à parler au nom des catholiques et des Canadiens français, à un dîner-causerie offert par les membres du Librarians' Group of the Professional Institute of the Civil Service of Canada, sous la présidence de M<sup>lle</sup> Isabelle Fraser, bibliothécaire du ministère du Transport.

#### FÉLICITATIONS.

Le T. R. P. Joseph Rousseau, o. m. i., assistant du vicaire général des Oblats pour tous les pays hors de l'Europe continentale et procureur général auprès du Saint-Siège, est nommé par le saint-père membre de la

nouvelle commission spéciale chargée des maisons de formation dans les instituts religieux.

En décembre, le R. P. Arthur Joyal, o. m. i., quittait le secrétariat de l'Association canadienne-française d'Éducation d'Ontario dont il fut le chef pendant une dizaine d'années. Il continuera cependant à représenter les Franco-Ontariens au Comité permanent de la Survivance française. Le R. P. Gustave Sauvé, fondateur et directeur du Centre social de l'Université, lui succède. En février, l'Association des Commissaires des Écoles bilingues de l'Ontario, récemment fondée, choisissait le R. P. Sauvé, comme premier aumônier.

À la fin de décembre, l'Université célèbre dans l'intimité le jubilé d'argent de sacerdoce des RR. PP. Henri Morisseau et Raoul Leblanc. Le premier est l'auteur des vies des PP. Arthur Guertin et Arthur Paquet: le second est secrétaire de la *Revue* et des Éditions de l'Université.

#### DÉCÈS.

En janvier, est mort à Berlin, New-Hampshire, M. Jean-Jacques Vallières, diacre, du Séminaire universitaire. Le R. P. Jean-Charles Laframboise, supérieur du Séminaire, et le R. P. Roland Ostiguy vont assister aux funérailles de leur élève. R. I. P.

M. l'abbé Esdras Whissel, curé de la paroisse Saint-Antoine de Padoue de Timmins, est décédé à l'hôpital de Timmins après quelques mois de maladie. Le R. P. Dominat Caron représente l'Université aux funérailles de cet ancien élève. R. I. P.

Un autre ancien élève, M. l'abbé Duncan McDonald est décédé à l'Hôtel-Dieu de Cornwall. Le défunt avait été curé de la Nativité de Cornwall pendant vingt-cinq ans; en décembre dernier, il avait fêté ses noces d'or sacerdotales. Le R. P. René Lavigne représente l'Université à ses funérailles. R. I. P.

Le R. P. Patrick Murphy, o. m. i., ancien professeur de l'Université pendant quelques années, est mort à New-Westminster. R. I. P.

#### LES ÉTUDIANTS.

L'Association des Étudiants de Langue française a organisé un débat mixte universitaire à l'occasion de l'ouverture officielle de la salle aca-

démique nouvellement restaurée. Le R. P. Recteur était le président d'honneur de cette réunion. Le débat s'intitulait: *Femme de carrière ou carrière de femme*. M<sup>lle</sup> Rita Racine et M. Florian Carrière soutenaient l'affirmative; M<sup>lle</sup> Lucile Woods et M. Jean Lupien, la négative.

L'Université d'Ottawa remporte cette année le trophée Villeneuve, enjeu annuel de la Ligue des Débats interuniversitaires. A Québec et à Ottawa, où ses représentants figurent, l'Université est victorieuse. Le trophée Villeneuve quitte ainsi la citadelle de Québec et revient à Ottawa après une absence de trois ans. Le sujet du débat était: *Armée ou diplomatie*; nos orateurs: MM. Lionel Mongeau et Florian Carrière à Ottawa, et MM. Guy Beaulne et Jean-Guy Blanchette à Québec.

A la demande des universités de l'Ouest et sur l'invitation de l'Université Western Ontario, MM. Omer Brazeau et Guy Beaulne, président et vice-président de notre Conseil d'étudiants, assistent, à London, à une réunion groupant les délégués de quinze universités différentes. La réunion eut lieu malgré la suspension, pour le temps de la guerre, de l'exécutif de la Fédération nationale des Universités canadiennes. Pendant trois jours d'études, on discuta du retour des vétérans aux universités; de l'entraînement des universitaires; du service sélectif; des problèmes d'éducation et d'échange de bourses d'études; de la constitution de la Fédération et de l'union nationale.

Le Canadian University Press a tenu en fin de décembre son congrès annuel à Montréal, afin d'élire les officiers de la période académique 1945-1946 et de faire les amendements nécessaires à la constitution. L'Université a délégué M. Jean Beauregard, rédacteur en chef de la *Rotonde*.

Dans la Ligue des Débats interuniversitaires de Langue anglaise, l'Université envoya MM. Paul Crépeau et Michael Galvin la représenter à Lennoxville (Québec), tandis que MM. Thomas Van Dusen et Joseph McCarthy recevaient ici les visiteurs du collège Loyola. Nos étudiants gagnèrent à Lennoxville et perdirent à Ottawa.

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

Cardinal VILLENEUVE. — *Petite Année Liturgique*. I. *Le Propre du Temps*. II. *Le Propre des Saints*, Québec, Librairie de l'Action catholique, 1944. In-12, 267 et 261 pages.

La *Petite Année Liturgique* nous explique « le culte que l'Église catholique rend quotidiennement à notre divin Père et à tous ses saints ». Elle nous confie en outre une exemplaire richesse d'âme de son éminent auteur: ses pages en effet, « notes... autrefois recueillies par lui en sa jeunesse sacerdotale » pour sa préparation au saint sacrifice et à l'office divin, plus tard dispensées à des religieux scolastiques, ses pages « résument le plus souvent et parfois littéralement, la grande *Année Liturgique* de Dom Guéranger: d'où le titre *Petite Année Liturgique*.

Deux volumes in-8°, d'environ 250 pages chacun, attrayants, simples, éclairés et « populaires » [entendez: faciles]. Aubaine spirituelle, unique pour vous, âmes affairées, laïques, religieuses, sacerdotales: ces « notes liturgiques » quotidiennes courent brèves, intéressantes, vives, polies sans recherche littéraire. Ni les longueurs ou le style XIX<sup>e</sup> siècle de Dom Guéranger, ni les techniques considérations du *Liber Sacramentorum* de Dom Schuster, ni même les sobres développements de Pius Parsch. Mais juste ce qu'il faut pour vous « introduire rapidement » dans le climat quotidien de la vie de la sainte Église.

Alexandre GAZÉ, o.m.i.

\* . \* . \*

Archbishop ILDEBRANDO ANTONIUTTI. — *Sub Umbra Petri*. Ottawa, 1944. In-12, 230 pages.

His Excellency the Apostolic Delegate to Canada and Newfoundland, who, in his first public utterance in Canada, in 1938, said of himself: « I am but the shadow of the Pope, *Umbra Petri* », shares with His Holiness, among other qualities, that of being a remarkable linguist. He has already published, under the title *Sub Umbra Petri*, a series of 32 addresses made in French, since he is in our midst. The present volume, which bears the same title, contains 25 addresses in English. They are printed in chronological order, but, if they had been presented in topical order, the main headings might possibly have been: Greetings from the Pope, on the occasion of public receptions in Ottawa and in Toronto; eulogies of Pius XI and Pius XII; addresses at Loyola College, Montreal, and Regiopolis College, Kingston; sermons at a Eucharistic Congress, at a Missionary Exhibition, at the Martyrs' Shrine, at the Seminary of London, at a church consecration, at an episcopal silver jubilee, at episcopal consecrations and enthronements;

messages or exhortations to the Ukranian Catholics of Canada, to CYO groups, to Legion of Mary præsidia, to rallies of the Holy Name Society, to Scarborough missionaries departing for China, to the staff of a Catholic newspaper; impressions of a journey through North Canadian missions.

One can but admire the catholicity of topics manifesting the extent of His Excellency's charity and zeal, and one is impressed also by the choice and abundance of quotations from Holy Scripture. in this precious volume.

Catholics in Canada are truly fortunate and should be thankful to the Holy See for having sent to our land such an apostolic and scholarly representative.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

J.-M. KERGOUSTIN, S.M.M. — *Vers un Ciel plus beau par la Charité parfaite*. Cinquième édition, Pontchateau, Librairie Mariale, Montréal, Granger Frères. In-12, VII-374 pages.

Deux sujets se partagent le livre du P. K.: la charité parfaite, exposée plus longuement, et la contrition parfaite. L'auteur désire inonayer, pour le lecteur de culture moyenne, les richesses doctrinales et spirituelles présentées de façon systématique et scolaire dans les manuels de théologie morale.

Aucune recherche littéraire. Celui qui nous parle se montre uniquement soucieux d'éclairer les âmes et de les réchauffer par l'optimisme serein de sa doctrine. La charité parfaite, conclut le lecteur, n'est pas l'apanage de quelques privilégiés; tout chrétien peut en faire circuler la sève dans le détail quotidien de sa vie, facilement même avec de la bonne volonté.

Que d'âmes pourraient exploiter les virtualités de l'amitié divine et goûter dès ici-bas *une paix qui dépasse tout sentiment*, si seulement elles savaient! Voilà un livre pour le leur apprendre.

Jean-C. PÉTRIN, o.m.i.

\* \* \*

1. Chanoine C. BARTHAS et Père G. DA FONSECA, s.j. — *Fàtima. Merveille inouïe*. Toulouse, Éditions Fàtima; Fribourg, Éditions de l'Imprimerie Saint-Paul; Montréal, Éditions Fides, 1943. In-12, 408 pages.

2. Chanoine C. BARTHAS. — *Il était trois petits Enfants... Vie secrète et pénitente des Voyants de Fàtima*. Nouvelle édition, augmentée de récits nouveaux. Toulouse, Apostolat de la Prière, Les « Croix du Midi »; Montréal, Éditions Fides, 1944. In-8, 224 pages.

Voici une histoire très simple — ni dramatisée ni romancée — d'une très grande chose. Il s'agit des apparitions de la Sainte Vierge aux trois petits bergers de Fàtima, en Portugal. Dès l'abord, l'autorité ecclésiastique s'est montrée, comme il convient, très prudente; ce n'est qu'après une longue et minutieuse enquête qu'elle a reconnu l'authenticité des apparitions et légitimé le culte à Notre-Dame de Fàtima. Aujourd'hui, Fàtima est au Portugal ce que Lourdes est en France; un magnifique sanctuaire s'y élève où des centaines de milliers de pèlerins accourent chaque année; les guérisons miraculeuses s'y multiplient.

Histoire ni dramatisée ni romancée, avons-nous dit. Écrite d'abord en italien par le P. da Fonseca, s.j., elle est présentée ici, avec adaptations, au public français par le chanoine Barthas. En homme de science qu'il est, le P. da Fonseca ne s'est pas contenté

d'exposer les faits aussi fidèlement que possible; il en apporte consciencieusement toutes les pièces justificatives où les esprits critiques trouveront réponse à toutes leurs questions. Les moins crédules d'entre eux s'inclineront avec respect et admiration devant la sincérité de l'historien de Fátima; peut-être même feront-ils un pas de plus et seront-ils gagnés aux convictions personnelles de l'auteur et à celles de tous les catholiques du Portugal sur la mission surnaturelle des voyants de Fátima. Ces pièces justificatives constituent la partie documentaire qui se trouve à la fin du volume, de sorte que la suite du récit ne s'en trouve pas embarrassée.

L'A. raconte en premier lieu les diverses apparitions, il expose ensuite le développement graduel du pèlerinage, s'arrête à la vie des trois voyants, relève enfin les miracles prodigués par la Vierge de Fatima. Il est juste de souligner avec l'A. que, parmi ces miracles, l'un des plus grands, sinon le plus grand, a été la merveilleuse résurrection religieuse et sociale du Portugal; le 12 mai 1929, le chef de l'État, M. Salazar, mettait son pays sous la protection de Notre-Dame de Fátima. « Ce qu'on appelle « l'expérience portugaise », écrit l'A., ne se comprend pas sans Fátima! » (P. 299.) *Et nunc, reges, intelligite; erudimini...* C'est la meilleure réponse au slogan communiste: la religion, opium du peuple.

*Il était trois petits Enfants* est la version française pour enfants de *Fátima, Merveille inouïe*.

Ces deux œuvres baignent dans le merveilleux divin; parce qu'on se trouve en face de faits dûment établis et sanctionnés par l'autorité religieuse, ils n'offrent aucun danger d'illusion; ils sont au contraire de nature à susciter la vraie piété, à raffermir notre confiance en Marie et à faire beaucoup de bien aux âmes.

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.

\* \* \*

JACQUES MARITAIN. — *Humanisme intégral. — Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris, Éditions Montaigne; Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 334 pages.

Les Éditions de l'Arbre viennent de prendre l'heureuse initiative de réimprimer au Canada l'ouvrage de M. Jacques Maritain, *Humanisme intégral*. En considération de la pensée élevée et de la lumière toute pure que ses pages projettent sur la vie de l'homme dans ses relations avec la Cité terrestre, il apparaît à plusieurs comme le *livre par excellence de notre époque*. Comme un soleil, il donnera la lumière, la chaleur et la vie.

M. Maritain commence par faire le procès des erreurs ou des péchés capitaux qui ont conduit le monde à la ruine. Il propose ensuite comme idéal, à ceux qui ont pour tâche de reconstruire une nouvelle chrétienté, les excellents principes thomistes, philosophiques et théologiques. Pour lui, dans l'ordre actuel de la Providence, il ne saurait y avoir d'humanisme intégral sans surnaturel. Tout est là.

*Humanisme intégral*, disons-le, est un *vrai* livre de chevet, une *bréviaire* en quelque sorte, qu'on se doit de méditer, d'enseigner, d'apprendre, d'incarner dans sa vie pour le faire passer dans tous nos actes sociaux.

Toute la pensée et tous les travaux de M. Maritain, depuis quelques années, tournent autour de ce sujet et n'ont fait, la plupart du temps, qu'ajouter certains détails à l'un ou l'autre aspect de ce tableau d'ensemble.

Condensé jusqu'à l'extrême limite, on y rencontre des passages où il est malaisé d'extraire toute la moelle de sa riche substance. L'auteur avait prévu, semble-t-il, cette

difficulté, puisque dans l'*avant-propos*, il exprime le regret de n'avoir pu refondre ces écrits pour en tirer un ouvrage beaucoup plus développé.

On me permettra sans doute de profiter de l'occasion pour féliciter la France d'avoir choisi comme représentant diplomatique au Vatican, celui qui, parmi les siens, porte si haut le flambeau de la pensée catholique et française et pour souhaiter, au nouvel ambassadeur, assez de temps et de loisirs pour continuer de semer en terre chrétienne le bon grain de la vérité et de l'idéal évangéliques dont les nations ont tant besoin.

D. B.

\* \* \*

Félix-A. MORLION, O.P. — *L'Apostolat de l'Opinion publique*. Montréal. Éditions Fides, 1944. In-12, 245 pages.

« Il y a une plus grande charité souvent, à organiser une administration, à monter des bureaux qui lanceront cette propagande d'idées, il y a plus de charité souvent à s'en aller travailler dans un bureau où on dirige cette propagande qu'à s'en aller de ses mains assister les pauvres ou s'occuper d'un petit groupe de malheureux » (Abbé Jacques LECCLERCQ, *Essais de Morale catholique*, I, *Le Retour à Jésus*, Paris, Beauchesne 1931, p. 241-242). Ce texte m'est revenu à la mémoire en lisant le livre du P. Morlion sur *L'Apostolat de l'Opinion publique* que vient d'éditer Fides. À la lecture, on ne peut s'empêcher de constater qu'une profonde charité envers l'Église et envers le prochain inspire cet apôtre clairvoyant et éminemment pratique. Il nous expose ici les techniques et les méthodes de propagande du mouvant *Pro Deo*, lancé en Belgique il y a déjà quelques années. Mais l'auteur a franchi les frontières étroites de son pays; il a parcouru, semble-t-il, tout le monde occidental. Son livre en est un d'expérience et de réalisations autant que de directive. Aucun homme d'œuvre ne voudra ignorer ce manuel du propagandiste. Certes, malgré toute la hardiesse et la bonne volonté des catholiques, il ne leur sera jamais facile de rivaliser d'efficacité avec les puissantes agences modernes de publicité et d'information, qui forment et trop souvent trompent et déforment l'opinion publique, faisant ainsi œuvre de mensonge et de déchristianisation. Aucun effort ne devrait être négligé, non seulement pour assainir la presse, la radio et le cinéma, mais aussi pour les utiliser au service du bien. L'expérience belge est concluante; les plus vastes espoirs reposent sur le mouvement *Pro Deo*. On en sera convaincu après avoir lu le livre du P. Morlion.

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.

\* \* \*

PIERRE RICOUR. — *La conquête de la paix*. Montréal, Les Éditions Variétés, 1944. In-12, 212 pages.

À la fin de tous les grands conflits, les peuples ont cru avoir atteint la paix définitive. Cet espoir s'est particulièrement fait sentir après le traité de Versailles en 1919. À la suite de cette malheureuse expérience, certains esprits en sont venus à la conclusion que la paix ne sera jamais possible; malgré cette dure leçon infligée à leur optimisme, d'autres espèrent encore que les hommes renonceraient un jour à s'entre-tuer. Où est la vérité? Dans son livre *La conquête de la paix*, Pierre Ricour la recherche par un examen des conflits passés et actuels, des théories sur la nécessité de la guerre et des possibilités de mettre fin aux guerres dans le futur.

Selon l'auteur, il n'existe aucune loi métaphysique, biologique ou spirituelle qui rende la guerre inévitable. Les théories pangermanistes de la domination de la race su-

périeure et les théories darwinistes de la sélection naturelle affirment la nécessité métaphysique ou biologique de la guerre; il est facile de démontrer leur absurdité. L'opinion de ceux qui soutiennent la nécessité spirituelle est plus difficile à saisir: Pierre Ricour estime qu'il n'est pas scientifique de recourir à la déchéance originelle et à la Providence pour expliquer la présence du mal dans le monde. Bien que connus par la foi, ces faits sont pourtant bien réels et on ne peut donner une explication complète des problèmes de l'humanité sans en tenir compte.

Un examen, même superficiel du passé suffit pour nous convaincre que le monde a été presque continuellement en état de guerre; les traités n'ont été que des trêves. L'auteur estime que les guerres dépendent des variations morphologiques des sociétés: un instinct naturel a d'abord poussé l'homme à s'unir à ses semblables, mais des causes extérieures sont intervenues pour empêcher la formation d'une seule société; la présence dans le monde de plusieurs groupements séparés par des intérêts divergeants a inévitablement amené des conflits; ils disparaîtront le jour où on réussira à enlever les barrières qui séparent ces groupements distincts.

Pierre Ricour soutient que le monde évolue vers un état où les hommes admettront enfin qu'ils sont tous frères: dès l'antiquité, certaines philosophies ont voulu supprimer les divisions qui empêchent l'union dans une grande société humaine, mais seul le christianisme a donné la vraie formule en prêchant la charité. On peut regretter ici que l'auteur n'insiste pas plus sur les efforts qu'a toujours faits l'Église catholique pour établir la paix dans le monde.

La propagande a souvent présenté le conflit actuel comme une croisade; les alliés font certes une guerre juste, mais son enjeu n'est pas précisément la défense du christianisme, qui ne s'impose pas aux hommes sur les champs de bataille. Selon Pierre Ricour, le monde est parvenu à un point de son évolution où l'unité peut être réalisée, mais deux doctrines, la démocratie et le totalitarisme, veulent y arriver par des moyens entièrement opposés; c'est entre ces deux doctrines que se fait la guerre actuelle.

Déjà on parle de la conférence de la paix; on essaiera d'y trouver un système pour mettre fin aux guerres; il ne faut pas à ce sujet verser dans un trop grand optimisme parce qu'il faudra commencer par mettre l'accord dans le camp même des démocraties et il s'y trouve un membre qui n'a jamais compris beaucoup la liberté; ses succès lui permettront pourtant de parler haut. Le fait que la paix sera difficile à établir doit précisément engager tous ceux qui la désirent à redoubler d'efforts. Pierre Ricour est favorable à un système de sécurité collective et il s'oppose à la formation de blocs rivaux et de coalitions de puissances; la politique de l'équilibre est surannée. Cependant on peut faire remarquer à l'auteur que la permanence dans le monde d'unités régionales ne s'oppose pas nécessairement à l'unité mondiale qu'on devrait pouvoir réaliser sans être obligé de faire disparaître toutes les nationalités. L'ouvrage de Pierre Ricour présente donc beaucoup d'aperçus nouveaux qui pourront servir à ceux qui seront chargés d'établir la paix. On peut peut-être estimer certaines de ses conclusions un peu rationalistes, mais il faut admettre qu'il a voulu être juste et honnête.

J.-P. C., o. m. i.

\* \* \*

*Le Canada dans l'ordre international.* Tribune d'information sur les problèmes de l'après-guerre, dirigée par Raymond Tanghe. Montréal, Éditions Fides, 1944. In-12, 346 pages.

L'ouvrage comprend un ensemble d'émissions faites sur le réseau français de la société Radio-Canada concernant problèmes canadiens d'ordre politique ou économique.

Il convient de signaler au lecteur les principaux sujets discutés: l'avenir du blé canadien, la Charte de l'Atlantique, à la recherche des débouchés extérieurs, la dette nationale du Canada, l'avenir de l'aviation, l'avenir de la marine marchande, l'organisation internationale du travail, le panaméricanisme et l'immigration.

Tous ceux qui ont déjà joui d'entendre à la radio les économistes et sociologues comme MM. Mélançon, Angers, Duhamel, Turcotte, Yves Lamontagne et d'autres, trouveront un plaisir nouveau à lire le texte imprimé de leurs paroles.

*Le Canada dans l'ordre international*, s'il est bien accueilli, profitera à tous les Canadiens soucieux de se former une conscience claire sur leurs devoirs de citoyens. Il contient, en effet, des vues générales sur une foule de questions brûlantes qui se posent au Canada et qui sont exposées de manière à éclairer l'opinion publique.

D. B.

\* \* \*

JOSEPH E. DAVIES. — *Mission à Moscou*. Traduit par Albert Pascal. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 569 pages.

*Mission à Moscou* raconte avec beaucoup de vraisemblance, la vie que mènent les diplomates accrédités auprès du Kremlin et révèle sur la politique, sur la force militaire, sur les succès ou les revers des entreprises communistes, certains aperçus intéressants.

L'auteur, M. Davies, ambassadeur des États-Unis en U.R.S.S. de 1936 à 1939, a voulu communiquer de la façon la plus objective au peuple américain, les connaissances acquises au cours de sa mission politique. Pour cette raison, le livre ne contient pas une seule ligne écrite après coup, sauf peut-être quelques notes. Il est fait en entier de rapports officiels adressés à son propre gouvernement, de lettres personnelles envoyées à des hauts fonctionnaires ou à des amis, de quelques notes de son agenda et de son journal personnel. Tous ces documents sont disposés par ordre chronologique. Le lecteur, cependant, peut tirer facilement certaines conclusions générales et émettre des jugements particuliers sur la valeur du système communiste, sur M. Staline, et les principaux chefs du gouvernement, sur le désir de collaboration avec les autres nations, sur la force du régime économique et militaire, sur la théâtre et la musique.

La philosophie de M. Davies n'a rien de commun avec la doctrine communiste. Industriel américain et avocat de profession, il est entré dans la Carrière en brûlant toutes les étapes et en devenant du jour au lendemain, l'envoyé diplomatique de M. Roosevelt à Moscou. Son séjour en Russie n'ébranla pas sa foi dans le système capitaliste. Et il n'hésita pas quelquefois à dire soit à M. Staline, soit au président Kalinine ou à d'autres chefs de la Russie soviétique que le communisme comme tel est impraticable. Tout compte fait, les résultats qu'on y constate, sont dus, à son avis, précisément à l'abandon des principes de l'économie marxiste et à l'application des théories classiques de l'économie fondée sur le profit, l'intérêt, le salaire et la propriété privée.

Quand M. Davies met en balance les avantages dont jouissent les Américains et les Russes, il éprouve une vive satisfaction à constater la supériorité manifeste de ceux de son pays. Pour établir une équivalence entre ce que l'un et l'autre régime donnent de bienfaits à la civilisation, il faudrait probablement remonter à soixante ans en arrière dans l'histoire du développement économique des États-Unis. De plus, aucun progrès matériel, si grand soit-il, ne compensera jamais la privation de la liberté, du caractère sacré de la vie humaine et du droit d'adorer Dieu selon sa propre conviction. Or, rien de cela n'existe chez les Soviets et l'auteur insiste là-dessus.

Il croit qu'en définitive, le sort du régime sera de deux choses l'une, qu'il se détruise à force d'aller contre la nature humaine par les méthodes qu'il emploie, ou bien le gouvernement se portera à droite et adoptera une politique socialiste moins extrême.

D. B.

\* \* \*

FRANCES GUNTHER. — *La révolution de l'Inde*. Montréal, Éditions Lucien Parizeau, 1944. In-12, 193 pages.

Les empires se justifient en autant qu'ils concourent au bien de l'humanité: ainsi l'empire romain a mis la paix dans le monde ancien qui ne l'avait jamais connue et l'empire de Charlemagne a fait sortir l'Europe du chaos où l'avait plongée l'invasion germanique. L'empire britannique est-il de ceux-là? il ne serait pas juste de nier que, tout en soignant d'abord ses propres intérêts, l'Angleterre ait rendu certains services en établissant son empire. L'histoire impartiale ne peut pourtant pas passer sous silence les injustices que cette domination a causées à certaines nations, surtout à l'Inde. Dans un ouvrage intitulé *La révolution de l'Inde*, une femme journaliste des États-Unis, Frances Gunther, expose ce problème d'une grande actualité. Une révolution d'un genre tout à fait particulier s'accomplit depuis quelques années aux Indes; une révolution pacifique. Le Congrès, dirigé par Gandhi et Nehru, travaille depuis 1930 à obtenir sans violence l'indépendance de l'Inde; ses chefs veulent faire de leur pays une nation démocratique moderne. A cette volonté clairement exprimée d'un peuple de 390 millions l'Angleterre a répondu par un refus plus ou moins dissimulé; il est vrai qu'elle a promis l'indépendance pour l'après-guerre, mais le passé n'est pas un gage sûr de ses promesses.

Pour justifier la domination de l'Inde, les hommes d'État de la Grande-Bretagne invoquent toutes sortes de raisons. D'après eux, les Indes n'auraient jamais connu les bienfaits de la civilisation sans leur entrée dans l'empire; de plus, ce pays tomberait dans la plus complète anarchie si l'indépendance lui était immédiatement octroyée, puisque les Musulmans et les Hindous ne peuvent pas s'entendre. Frances Gunther soutient que ces raisons sont fausses. En premier lieu, l'Inde n'était pas barbare lorsque les Anglais l'ont soumise; on peut être aussi justifié de se demander si l'antagonisme entre Musulmans et Hindous n'est pas soigneusement entretenue par l'administration anglaise; ce ne serait là que l'application du principe romain *divide et impera*; d'ailleurs les prisons de l'Inde sont remplies de patriotes qui ont commis la faute de travailler à l'unification de leur pays tandis que quelques « Quislings » occupent les plus hauts postes de l'administration.

Le peuple anglais lui-même serait-il plus malheureux si l'Inde était détachée de l'empire? il ne semble pas: la conservation de cette colonie lui a coûté beaucoup de difficultés et n'a servi qu'à enrichir quelques-uns de ses financiers; d'ailleurs l'Inde indépendante continuerait d'entretenir avec l'Angleterre des relations économiques qui seraient peut-être aussi avantageuses que la domination.

Le problème de l'indépendance de l'Inde demande donc une solution immédiate dans le sens de l'autonomie complète; la paix mondiale est impossible autrement. De plus il n'est pas sûr que la révolution actuelle soit toujours pacifique; Gandhi et Nehru ne seront pas toujours là pour tempérer l'impatience de leurs adeptes.

On pourra peut-être discuter la thèse de Frances Gunther: elle parle beaucoup de l'impérialisme britannique et beaucoup moins de celui de son propre pays; Gandhi et Nehru lui sont très sympathiques et M. Churchill très peu, mais on ne pourra nier que

beaucoup de ses affirmations soient justes et que son style vigoureux, à la manière des journalistes américains, rende son livre très intéressant.

J.-P. C., o.m.i.

\* \* \*

FRANÇOIS-XAVIER GARNEAU. — *Histoire du Canada*. Huitième édition entièrement revue et augmentée par son petit-fils Hector Garneau. Tomes II, III, IV et V. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 301, 305, 299 et 317 pages.

La réédition et la mise au point de l'œuvre magistrale de F.-X. Garneau se poursuit à un rythme encourageant. Les cinq premiers volumes déjà parus nous font assister à la naissance, aux crises nombreuses de la croissance, aux luttes héroïques de la maturité et à l'agonie de la grande colonie française d'Amérique.

Une appréciation de ce travail a été faite dans la livraison d'octobre-décembre 1944, page 509, de la *Revue de l'Université d'Ottawa*. Nous y référons le lecteur, nous bornant à ajouter que, plus que jamais, il sera juste de dire: si la publication d'un livre est le couronnement d'un long et rude labeur, sa diffusion rapide auprès d'un public cultivé est la sanction normale d'un ouvrage de grand mérite.

Cette diffusion, nous la voudrions de par tous les foyers canadiens. Que de problèmes seraient ainsi élucidés; que de préjugés vaincus par la lecture de ces pages écrites sans autre passion que celle de la vérité!

Éducateurs, intellectuels, devenez propagandistes; cet effort aura sa récompense dans une sereine rénovation de la pensée canadienne.

Paul CÔTÉ, o.m.i.

\* \* \*

PIERRE BRISSON. — *Molière. Sa Vie dans ses Œuvres*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 319 pages.

Molière est mort depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, nous laissant bien peu de détails précis, de faits incontestés sur les événements de sa propre vie. Les recherches de ses nombreux biographes du siècle dernier ont étouffé bien des légendes à son sujet pour bâtir un ensemble de précision dites solides. Et voilà que les travaux de l'érudition contemporaine ont réduit encore de beaucoup le maigre faisceau de nos certitudes, laissant les champs de nos scientifiques jonchés de débris. Finalement nous devons nous contenter d'une biographie fortement nuancée d'ombre et de lumière. La réputation du grand artiste n'a guère à en souffrir. Toujours il sera reconnu comme le plus authentique représentant de l'esprit français, qualités et défauts compris.

En 1942 chez Gallimard, l'année suivante aux Éditions Variétés, M. Pierre Brisson est venu prendre rang dans la lignée des biographes de Molière. Laissant à d'autres le soin de discuter de faits et de dates problématiques, il pénètre sur un terrain nouveau: il cherche à produire un sentiment, une atmosphère, le véritable climat de la vie de Molière. Un sous-titre nous avertit de ses intentions: *Sa vie dans ses œuvres*. Ce qui l'intéresse, c'est le lien entre l'œuvre et son auteur; ce qu'il cherche, c'est l'homme au fond de l'œuvre, et il le découvre parfaitement d'ailleurs, le lecteur en a l'impression claire et nette. Partant donc de faits incontestables, s'appuyant avant tout sur les œuvres, il exerce son talent de déduction, talent qu'on ne peut lui refuser. Pour connaître son héros, il étudiera sa famille avec ses tendances et ses goûts, puis il gardera l'ordre chronologique des productions, ne le brisant qu'en cas de graves nécessités. La vie de Molière d'ailleurs se prête à merveille à cet honnête jeu de déduction, car notre auteur-acteur était bien de son temps par certains travers particuliers, par son esprit extrêmement piquant, par sa

philosophie de la vie. Et ses pièces occupent une place très particulière, non seulement dans ses œuvres, mais dans sa vie elle-même. Les luttes pour *Tartuffe* en sont un exemple indiscutable. Les faits de la vie courante, ses chicanes, ses maladies, ses déboires, ses plaisirs sont la matière dont on fera l'œuvre, la statue aux formes splendides.

De chacun de ces événements réels ou théâtraux, Brisson sait dégager un Molière vivant et sympathique, un Molière à la destinée assez triste et malheureuse. Les opinions de l'auteur sont nettes, un peu brusques parfois comme on peut voir dans l'exécution de « l'odieuse attitude de la cabale » où pourtant l'archevêque de Paris avait à sauvegarder la morale, et où il est bien difficile de laver Molière de tout tort. Ce jugement sur *Tartuffe* et quelques autres demanderaient plus de nuance et moins de verdeur. L'auteur abuse également du procédé de faire des adjectifs avec des noms propres. Malgré quelque lourdeur d'expression en sus, c'est une tranche du XVII<sup>e</sup> siècle qui se lit comme un véritable roman.

A. T., o. m. i.

\* \* \*

JEAN GIRAUDOUX. — *Littérature*. Paris, Grasset; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 268 pages.

JEAN GIRAUDOUX. — *Suzanne et le Pacifique*. Roman. Paris, Émile-Paul, Frères, Éditeurs; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 226 pages.

Jean Giraudoux, mort l'année dernière, s'est illustré dans l'entre-deux-guerres. Normalien, diplomate, patriote sincère, il était aussi romancier, dramaturge, critique et toujours poète. On ne ait trop s'il faut admirer davantage chez lui l'érudit ou l'artiste. Tous cependant ne goûtent pas avec un égal plaisir ses talents d'équilibriste aimant à jouer avec les mots, se délectant dans les tours de passe-passe, tendant le fil du verbe humain, heurtant parfois la syntaxe, mystifiant son lecteur perdu dans une avenue fleurie, mais se retrouvant toujours bien en place, à la fin de ses curieuses arabesques. Artiste élevé toujours, ami du paradoxe, de l'inversion, du passage difficile, il n'est pas sûr qu'il ne travaille pas parfois à épater son lecteur par la recherche du tour savant et magnifique.

« Littérature », publié en France en 1941, réédité au Canada par les Éditions Variétés, est un recueil de conférences qui firent un jour (l'une est de 1930) les délices de de l'auteur se prenant des vacances dans l'altitude, dans l'intime compagnie de Racine, de La Fontaine et de Ronsard. Dès sa tendre jeunesse, l'auteur, qui n'ose médire des morceaux choisis, a été ébloui en abordant dans cette patrie inconnue: Montaigne, Du Bellay, Musset, Vigny... D'eux, il apprit de grands secrets... Devenu homme, les morceaux choisis et leurs fantômes disparurent, et Giraudoux connut et approfondit les poètes, l'homme. Ainsi il connaît Racine, en parle avec une admirable ferveur qui fait honneur à l'un et à l'autre. Peut-être même peut-il apprendre du nouveau à plusieurs sur Racine, fruit de son siècle, fruit d'une civilisation réussie et parfaite, création totale d'un monde littéraire, mais poète sensé et réaliste qui découvrit l'homme dans les fantoches de la vie courante et familiale. Sur les autres sujets, Giraudoux ne se montre pas moins compréhensif, qu'il parle de G. de Nerval, de Lavedan, de Claudel, de littérature, de polémique ou de théâtre. Traitant de sujets choisis au hasard des circonstances, il ne faut pas s'attendre à trouver ici une histoire de la littérature, mais simplement quelques discours sur des sujets littéraires.

*Suzanne et le Pacifique* est un roman, une belle histoire dont l'héroïne est une jeune fille. Suzanne gagne le prix d'un grand journal: un voyage autour du monde. Laisant son splendide pays du Limousin, elle monte dans le train, passe par Paris, s'embarque au Havre, navigue dans l'Atlantique, puis dans le Pacifique où un incendie dé-

vore son bateau. Abordée dans une île, elle mène sa vie de Robinson tantôt avec des oiseaux, tantôt avec des animaux, tantôt avec des dieux anciens. Les jours passent . . . elle oublie les mots, l'histoire. Elle rêve, s'imagine un jeune homme merveilleusement blond, etc. C'est l'affabulation. Mais Suzanne seule pense, réfléchit, se découvre. Elle se voit comme elle n'aurait su l'imaginer. Elle apprend ce qu'est le courage et la peur, l'amour, la passion, l'ivresse . . .

C'est le même Giraudoux qu'on rencontre partout. Il cherche et trouve l'homme et son mécanisme merveilleux, qu'il parle de Racine ou de Suzanne. Son talent est toujours le même, son style brillant de mille feux, de trop de feux peut-être, car certaines images sont sûrement discutables. Il s'est acquis et conservera longtemps un rang honorable dans la littérature française moderne.

A. T., o. m. i.

---

## Ouvrages envoyés au bureau de la Revue.

---

LOUIS LACHANCE, O.P. — *Philosophie du Langage*. Ottawa-Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1943. In-8, 216 pages.

*Lacordaire et Nous*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 61 pages.

ÉMILE LAMBERT, prêtre. — *Quelques Gerbes recueillies de sermons, causeries, conférences, saynètes, critiques*. Montréal, Granger Frères, 1942. In-12, 271 pages.

GUSTAVE LANCTÔT. — *Images et Figures de Montréal sous la France*. Toronto, La Société royale du Canada, 1943. In-8, 26 pages.

PATRICE DE LA TOUR DU PIN. — *La Quête de Joie*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 108 pages.

G. LEBACQZ, S.J. — *La Grande Amitié*. Buenos-Aires, Desclée, De Brouwer; Montréal, Granger Frères. In-12, 309 pages.

Abbé ANSELME LONGPRÉ. — *Les deux cités*. Saint-Hyacinthe, Le Centre catholique, 1943. In-12, 169 pages.

Chanoine P. MAGAUD. — *Les Évangiles du Dimanche expliqués et commentés*. Troisième édition. Paris, P. Téqui et Fils; Montréal, Granger Frères. In-12, VIII-393 pages.

Abbé ARTHUR MAHEUX. — *Pourquoi sommes-nous divisés?* Montréal, Beauchemin, 1943. In-12, 219 pages.

*Maître Aliboron*. — *Renard, le goupil*. — *Homme, le bipède*. — *Trotte-Menu*. — *Messire le lion*. — *Verte, la grenouille*. *Fables de La Fontaine à colorier*. Textes établis par Robert E. Llewellyn. Images de Jean Simard. Montréal, Éditions Variétés, 1943. In-4, 6 albums de 32 pages chacun.

SÉRAPHIN MARION. — *Nos trois premiers romans canadiens-français*. Québec, *Cahiers de l'École des Sciences sociales, politiques et économiques de Laval*, vol. 2, n° 5, 1943. In-12, 46 pages.

JACQUES MARITAIN. — *Education at the Crossroads*. New Haven, Yale University Press, 1943. In-8, X-120 pages. Price: \$2.00.

CHARLES MAURRAS. — *La Musique intérieure*. Paris, Bernard Grassard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 277 pages.

CHAPMAN J. MILLING. — *Exile without an End*. Columbia, S. C., Bostick Thornley, Inc., 1943. In-8, XII-88 pages.

*Montréal économique*. Étude préparée à l'occasion du troisième centenaire de la Ville. Montréal, Éditions Fides, École des Hautes Études commerciales, 1943. In-8, 430 pages.

RAYMOND PARENT. — *Étude bibliographique des publications du Bureau international du Travail au Ministère du Travail, Québec*. Québec, 1943. In-8, 70 pages.

JOSEPH C. PLUMPE. — *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1943. In-8, XXI-149 pages. Price: \$2.00.

RAOUL PLUS, s. j. — *Aux Catholiques militants. Rayonner le Christ.* Toulouse, Éditions de l'Apostolat de la Prière; Montréal, Granger Frères. In-12, 151 pages.

Abbé HENRI PRADEL. — *Comment former des Hommes.* Buenos-Aires, Desclée, De Brouwer; Montréal, Granger Frères. In-12, 208 pages.

AUGUSTIN S. PUERTOLAS. — *Viaje por el Submundo.* Mexico, Ediciones Ibero Americanas, 1943. In-12, 148 p.

JACQUES RIVIÈRE. — *Le Français.* Paris, Éditions Claude Aveline; Montréal, Éditions Bernard Valiquette. In-12, 167 pages.

Abbé C.-E. ROY. — *Thérèse Neumann, la Stigmatisée de Konnersgrauth.* Montréal. Granger Frères, 1942. In-12, 209 pages.

ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY. — *Courrier sud.* Paris, Gallimard; Montréal, *La Revue moderne.* In-12, 229 pages.

A. SAINT-PIERRE, O.P. — *Pointe au Chêne. Roman scout.* Deuxième édition — huitième mille. Ottawa-Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1943. In-8, 207 pages.

*Semaines sociales du Canada. XXe Session. Salaberry-de-Valleyfield, 1943. La Tempérance, règle de vie. Compte rendu des Cours et Conférences.* Montréal, École sociale populaire, 1943. In-8, 218 pages.

A.-D. SERTILLANGES. — *Hommes, mes Frères.* Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 63 pages.

*Sous les Drapeaux.* Montréal, Éditions ouvrières, 1943. In-12, 143 pages.

M<sup>sr</sup> THAMER TOTH. — *Les Dix Commandements de Dieu.* Sermons traduits par l'abbé G. Delagneau. Préface de Pierre l'Ermitte. Quatrième édition revue et augmentée. Mulhouse, Éditions Salvator; Montréal, Granger Frères. In-12, 392 et 446 pages.

VÉRINE. — *Délivrez-les du Mal.* Paris, Spes; Montréal, Éditions, Variétés. In-12, 274 pages.

VÉRINE. — *L'Art d'aimer ses Enfants.* Paris, Spes; Montréal, Éditions Variétés, 1943. — In-12, 285 pages.

*Vie de Jeanne d'Arc par elle-même,* présentée par Omer Englebert. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 72 pages.

E. RONALD WALKER. — *From Economic Theory to Policy.* Chicago, The University of Chicago Press, 1942. In-8, VII-273 pages.

*Familles Pionnières, leur odysée, leur enracinement.* Sudbury, Collège du Sacré-Cœur, 1944. In-8, 68 pages.

*Chelmsford. Coniston. Chapleau.* Sudbury, Collège du Sacré-Cœur, 1944. In-8, 48 pages.

Rév. G.-W.-O. ADDLESHAW. — *Dogme et Œuvres de Jeunesse.* Montréal, Éditions Fides, 1944. In-12, 47 pages.

CARLOS GUILLERMO AGUAYO. — *Aspectos de la Oceanografía Biológica.* La Habana, Universidad, 1943. In-8, 42 p.

CLAUDE AUBREY. — *La Vengeance des Hommes de Bonne Volonté.* Montréal, Fides, 1944. In-12, 70 pages.

JOSEPH-PAPIN ARCHAMBAULT, S.J. — *Silhouettes de Retraitants.* Montréal, L'École sociale populaire, 1944. In-12, XIII-211 pages.

Abbé MAURICE DE BACKER. — *La Vie, la vivre, la rayonner.* Paris, Beauchesne; Montréal, Granger Frères, 1944. In-12, 185 pages.

JOSEPH BAETEMAN. — *Ma Retraite*. 3<sup>e</sup> édition. Évreux, G. Poussin; Montréal, Granger Frères. In-12, VI-181 pages.

JOSEPH BAETEMAN. — *Retraite de Huit Jours pour des Religieuses selon l'Esprit de saint Vincent de Paul*. Évreux, Poussin; Montréal, Granger Frères. In-12, 180 pages.

AUGUSTE BAILLY. — *Cléopâtre*. Paris, Éditions Jules Tallandier; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 233 pages.

JACQUES BAINVILLE. — *La Fortune de la France*. Paris, Librairie Plon; Montréal, Éditions Variétés, 1944. In-12, XI-364 pages.

H. DE BALZAC. — *Traité de la Vie élégante. Physiologie du Rentier de Paris. Physiologie de l'Employé. Les Boulevards de Paris*. Paris, Bibliopolis; Montréal, Beauchemin. In-12, 252 pages.

*Bedæ Opera de Temporibus*. Edited by Charles W. Jones. Cambridge, The Mediæval Academy of America, 1943. In-8, XIII-416 pages. Price: \$8.00.

M.-V. BERNADOT. — *De l'Eucharistie à la Trinité*. 105<sup>e</sup> mille. Paris, Éditions du Cerf; Montréal, Granger Frères. In-12, 142 pages.

LÉON BLOY. — *Le Désespéré. Roman*. 23<sup>e</sup> édition. Paris, Mercure de France; Montréal, Beauchemin. In-12, 355 pages.

J.-S.-ANSELME BOIS. — *Psychologie et Médecine*. Montréal, L'Institut psychologique, 1944. In-8, 220 pages.

P.-E. BOLTÉ, p. s. s. — *Staline et Pie XI. La personne humaine devant le communisme et le catholicisme*. Montréal, Grand Séminaire, 1944. In-8, XIII-103 pages.

MADAME GEORGES BOUDRIAS, s. f. — *Les nouvelles Mamans*. 3<sup>e</sup> édition. Ottawa-Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1944. In-12, 111 pages.

E.-P. BOURCEAU. — *Pour être un Homme*. Paris, P. Téqui; Montréal, Granger Frères, 336 pages.

ÉMILE BOUVIER, S. J. — *Jeunesse et Haute Politique*. Montréal, Éditions de l'Action nationale, 1944. In-12, 31 pages.

JEAN BRIENNE. — *Corps et Âme*. — Montréal, Éditions Variétés, 1944. In-12, 91 pages.

PÈRE DE CAUSSADE, S.J. — *L'Abandon à la Providence divine*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 34 pages.

PÈRE CHARDON. — *La Croix de Jésus*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 53 pages.

R. P. CHARMOT, S.J. — *Esquisse d'une Pédagogie familiale*. Paris, Spes; Montréal, Granger Frères. In-12, 365 pages.

F. CHARMOT. — *L'Art de se former l'Esprit et de réussir au Baccalauréat*. Paris, J. de Gigord, Éditeur; Montréal, Fides, 1944. In-12, 367 pages.

G. K. CHESTERTON. — *La Barbarie de Berlin. Lettres à un Vieux Garibaldien*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 157 pages.

G. K. CHESTERTON. — *Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Librairie Plon.; Montréal-Ottawa, Les Éditions du Lévrier, 1944. In-12, 219 pages.

G. K. CHESTERTON. — *Saint François d'Assise*. Paris, Librairie Plon; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 219 pages.

CAMILLE-M. CIANFARRA. — *Le Vatican et la Guerre*. Montréal, *La Revue moderne*, 1944. In-12, 423 pages.

Père H. COUTURE, O.P. — *Les Bontés de Marie*. Ottawa-Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1944. In-12, 319 pages.

CLAUDE DABLON. — *Le Verger. Roman*. Montréal, *Le Messager canadien*, 1944. In-12, 202 pages.

MARCEL-MARIE DESMARAIS, O.P. — *Dans 300 ans*. Ottawa-Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1944. In-12, 219 pages.

MARCEL-MARIE DESMARAIS, O.P. — *Catholiques d'aujourd'hui*. 3<sup>e</sup> édition. Ottawa-Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1944. In-12, 231 pages.

PAUL DONCŒUR. — *La Sainteté de la Femme. Quatre conférences*. Paris, Éditions de l'Orante; Montréal, Fides, 1944. In-12, 73 pages.

Abbé ÉMILE DUBOIS. — *Pour un Renouveau chrétien*. Montréal, Éditions Beauchemin, 1944. In-12, 263 pages.

ALICE DUCHESNAY. — *Bestiaire familial*. Québec, Éditions Garneau, 1944. In-14, 48 pages.

GEORGES DUHAMEL. — *Positions françaises. Chroniques de l'année 1939*. Vingtième édition. Paris, Mercure de France; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 209 pages.

*Essays in Modern Scholasticism in honor of John F. McCormick, S.J., 1874-1943*, Edited by Anton C. Pegis. Westminster, Maryland, The Newman Bookshop, 1944. In-8, 295 pages.

NAZAIRE FAIVRE. — *Le Golgotha de la Vierge*. Paris, Tournai, Casterman; Montréal, Granger Frères, 1944. In-12, 242 pages.

GUSTAVE FLAUBERT. — *Trois Contes*. Montréal, Éditions Variétés, 1944. In-12, 227 pages.

WALLACE FOWLIE. — *De Villon à Péguy. Grandeur de la pensée française*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 183 pages.

HÉLÈNE-J. GAGNON. — *Blanc et Noir*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 185 pages.

JEAN-LOUIS GAGNON. — *Vent du large*. Montréal, Lucien Parizeau et Cie, 1944. In-12, 303 pages.

Abbé VICTORIN GERMAIN. — *Les Chroniques de la Crèche. Contes, plaidoyers et nouvelles*. Québec, 680, Chemin Sainte-Foy, 1944. In-4, 168 pages.

R. P. GEORGES DE QUÉBEC, O.F.M. Cap. — *L'Église catholique au Canada. Précis historique et statistique*. Montréal, *L'Écho de Saint-François*, 1944. In-8, VII-82 pages.

ANDRÉ GLARNER. — *De Montmartre à Tripoli. Journal d'un correspondant de guerre*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 263 pages.

Abbé AUGUSTE GOSSELIN. — *M<sup>sr</sup> de Laval*. Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1944. In-8, 177 pages.

*Graduate Training in Arts in Canadian Universities With Special Reference to Requirements for the M. A. and Ph. D. Degrees*. Prepared by Walter N. Sage. Ottawa, The Canadian Social Science Research Council, January 1944. In-8, 40 pages.

ALAIN GRANDBOIS. — *Les Iles de la Nuit*. Montréal, Lucien Parizeau et Cie, 1944. In-12, 134 pages.

Père ALPHONSE DE GRANDPRÉ, C.S.V. — *Propos d'un Éducateur*. Montréal, Librairie Saint-Viateur, 1944. In-12, 167 pages.

- HENRICUS GRENIER. — *Cursus Philosophiæ*. Vol. I et II. Editio altera — 10<sup>a</sup> millia. Québec, Séminaire de Québec, 1944. In-8, XVI-497 et XII-336 pages.
- Abbé CHARLES GRIMAUD. — *Aux Fidèles. « Ma » Messe*. 24<sup>e</sup> édition. Paris, Téqui; Montréal, Granger Frères. In-12, VIII-262 pages.
- Abbé LIONEL GROUX. — *Notre Maître, le Passé*. Troisième série. Montréal, Granger Frères, Limitée, 1944. In-12, 319 pages.
- M<sup>sr</sup> A. HARBOUR. — *L'Épreuve, l'Espérance et la Paix*. Montréal, Granger, 1944. In-12, 210 pages.
- PATRICK HEIDSIECK. — *Rayonnement de Lyautey*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés, 1944. In-12, 233 pages.
- Homenaje de la Universidad de La Habana à la Memoria de Antonio Machado*. La Habana, Universidad, 1944. In-8, 53 p.
- VICTOR HUGO. — *Œuvres poétiques complètes*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1944. In-8, XVII-1228 pages.
- Abbé L. JAUD. — *Vie des Saints pour tous les jours de l'année*. Tours, Maison Mame; Montréal, Granger Frères. In-12, 578 pages.
- CLAUDE-V. JOHNSON. — *Ce Pendule mystérieux*. Québec, Éditions Garneau, 1944. In-12, 70 pages.
- JOSEPH KOCH. — *Giles of Rome. Errores Philosophorum. Critical Text with Notes and Introduction*. Milwaukee, Marquette University Press, 1944. In-8, LIX-69 pages. Price: \$3.00.
- ANDRÉ J. KRZESINSKI. — *La Culture moderne est-elle en Péril?* Montréal, Fides, 1944. In-12, 212 pages.
- EDMOND LABELLE. — *La Quête de l'Existence. Essai suivi de poèmes récitatifs*. Montréal, Fides, 1944. In-12, 147 pages.
- GUSTAVE LAMARCHE, c.s.v. — *Palinods. Poèmes à la Vierge*. Ottawa-Montréal. Les Éditions du Lévrier, 1944. In-12, 236 pages.
- M.-A. LAMARCHE, O.P. — *Projections*. Ottawa-Montréal, Éditions du Lévrier, 1944. In-12, 208 pages.
- GEORGES LAMIRAND. — *Le Rôle social de l'Ingénieur. Scènes de la vie d'usine*. Paris, Éditions de la Revue des Jeunes; Montréal, Éditions Fides. In-12, 253 pages.
- GUSTAVE LANCTÔT. — *Un Abbé part en guerre contre un Sulpicien*. Montréal, G. Ducharme, 1943. In-8, 23 pages.
- ALBERTINE LAPERLE-BERNIER. — *La Voix de l'Âme. Roman*. Montréal, Éditions modèles, 1944. In-12, 186 pages.
- RINA LASNIER et MARIUS BARBEAU. — *Madones canadiennes*. Montréal, Éditions Beauchemin, 1944. In-4, 289 pages.
- GENEVIÈVE DE LA TOUR FONDUE. — *Monsieur Bigras, Roman*. Montréal, Éditions Beauchemin, 1944. In-12, 251 pages.
- GONTRAN LAVIOLETTE, O.M.I. — *The Sioux Indians in Canada*. Regina, Marian Press, 1944. In-8, VIII-138 pages.
- MAURICE LEBEL. — *L'Enseignement et l'Étude du Grec*. Montréal, Fides, 1944. In-8, 261 pages.

JULES LE CHEVALIER, O.M.I. — *Saint-Michel de Duck-Lake. Épreuves et Progrès d'une École indienne durant un demi-siècle (1894-1944)*. Edmonton, *La Survivance*, 1944. In-8, 68 pages.

*Lectures et Bibliothèques*. Montréal, Fides, 1944. In-8, 80 pages.

The Very Rev. Fr. M.-J. LEGOC, O.M.I. — *Sketches in Church History*. Colombo, The Colombo Catholic Press, 1944. In-8, VI-98 pages.

NOËL-PIERRE LENOIR. — *Préface à la Paix*. Montréal, Parizeau, 1944. In-12, 355 pages.

Frère LÉOPOLD. — *École Acadienne et Bilinguisme. Régime anti-pédagogique et désastreux. Cure ou Cataplasme?* Université Saint-Joseph, N.-B., 1944. In-12, 32 pages.

*Le Roman de Tristan et Iseut*. Renouvelé par Joseph Bédier. Paris, L'Édition de l'Art; Montréal, Parizeau. In-12, XIII-225 pages.

Abbé ARTHUR MAHEUX. — *Canadian Unity. What Keeps us apart?* Québec, Éditions des Bois-Francs, 1944. In-12, 179 pages.

MARILINE. — *Le Flambeau sacré*. Montréal, Valiquette, 1944. In-12, 193 pages.

PAUL-A. MARTIN, c.s.c. — *Éditions et Lectures*. Montréal, Éditions Fides, 1944. In-14, 91 pages.

ROGER MARTIN DU GARD. — *Les Thibault. Cinquième partie. La Sorcellina*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 221 pages.

ROGER MARTIN DU GARD. — *Les Thibault. Sixième partie. La Mort du Père*. Paris, Gallimard; Montréal, Éditions Variétés. In-12, 229 pages.

FRANÇOIS MAURIAC. — *Journal. Tome I*. Paris, Éditions Bernard Grasset; Montréal, Éditions Variétés, 1944. In-12, VIII-214 pages.

Mère MARY LOYOLA, I.B.V.M. — *Pour avoir confiance*. Tournai, Paris, Éditions Casterman; Montréal, Granger Frères, 1944. In-12, 228 pages.

LAURENCE J. MCGINLEY, S.J. — *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives. A Study in the Theories of Martin Dibelius and Rudolf Bultmann*. Woodstock (Maryland), Woodstock College Press, 1944. In-8, VIII-165 pages.

ESDRAS MINVILLE. — *L'Homme d'Affaires*. Montréal, Fides, 1944. In-12, 184 pages.

LÉO-POL MORIN. — *Musique*. Montréal, Beauchemin, 1944. In-8, 440 pages.

GÉRARD MORISSET. — *La Vie et l'Œuvre du Frère Luc*. Ouvrage orné de 32 gravures. Québec, Médium, 1944. In-12, 143 pages.

GÉRARD MORISSET. — *Le Cap-Santé. Ses Églises et son Trésor*. Québec, Médium, 1944. In-12, 69 pages.

R. P. MORTIER, O.P. — *De la Joie d'aimer Dieu selon l'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*. Paris, Librairie Desclée et Cie; Ottawa-Montréal, Éditions du Lévrier. In-12, 120 pages.

JEAN-MARIE NADEAU. — *Entreprise privée et Socialisme*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1944. In-12, 115 pages.

JEAN-MARIE NADEAU. — *Horizons, d'après-guerre. Essais de politique économique canadienne*. Montréal, Lucien Parizeau et Cie, 1944. In-12, 319 pages.

MAURICE PALÉOLOGUE. — *Élisabeth, Impératrice d'Autriche. L'hérédité sinistre des Wittelsbach.* Paris, Librairie Plon; Montréal, Éditions Variétés. In-12, VI-243 pages.

SIMONE PARÉ. — *Sur les routes de mon pays. Poèmes.* Ottawa-Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1944. In-12, 110 pages.

P. LOUIS PERROY. — *La Montée du Calvaire.* Paris, P. Lethielleux; Montréal, Granger. In-12, 334 pages.

R. P. GÉRARD PETIT, c.s.c. — *Le chrétien en face de l'argent.* Montréal, Fides, 1944. In-12, 29 pages.

R. P. GÉRARD PETIT, c.s.c. — *L'Église et la vie économique.* Montréal, Fides, 1944. In-12, 32 pages.

R. P. GÉRARD PETIT, c.s.c. — *Questions sociales.* 1. *Bonheur et Travail.* 2. *Le Libéralisme économique.* 3. *Le Socialisme et le Communisme.* 4. *Bases d'une Cité heureuse.* 5. *La Famille.* 6. *Les ennemis de la famille.* 7. *A qui l'éducation?* 8. *Au secours de la famille nombreuse.* 9. *Le droit de l'enfant.* 10. *Le travail et les prix.* Montréal, Fides, 1944.

*Petit catéchisme de l'Acte d'offrande de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus comme victime d'holocauste à l'amour miséricordieux du bon Dieu.* Lisieux, Le Carmel; Montréal, Granger Frères. In-14, 44 pages.

H. PETITOT, O.P. — *Sainte Thérèse de Lisieux. Une Renaissance spirituelle.* Nouvelle édition revue et corrigée. Paris, Éditions de la Revue des Jeunes; Montréal, Granger Frères. In-12, 270 pages.

R. P. H. PETITOT, O.P. — *Introduction à la Sainteté.* Juvisy, Éditions du Cerf; Montréal, Granger Frères. In-12, 270 pages.

S. S. PIE XII. — *Les Études bibliques.* « *Divino Afflante Spiritu.* » Montréal, Fides, 1944. In-12, 47 pages.

RAOUL PLUS, S.J. — *Le Christ dans nos Frères.* Toulouse, Apostolat de la Prière; Montréal, Granger Frères. In-12, 327 pages.

Chanoine HENRI PRADEL. — *Les petites vertus de l'Éducateur.* Paris, Éditions de l'École; Montréal, Fides. In-12, 113 pages.

*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, December 29 and 30, 1943. Philosophy in Post-War Reconstruction.* Washington, D. C., The Association of the Catholic University of America, 1944. In-8, IV-200 pages.

EMERY REVES. — *Manifeste démocratique.* Montréal, Éditions Beauchemin, 1944. In-12, 175 pages.

GEORGES REYER. — *Un cœur pur: Marguerite Audoux.* Paris, Grasset; Montréal, Parizeau. In-12, 254 pages.

GONZAGUE DE REYNOLD. — *Le XVII<sup>e</sup> Siècle. Le Classique et le Baroque.* Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 280 pages.

ÉGIDE ROY, o.f.m. — *Le Ministère pontifical des Missions. La Sacrée Congrégation de la Propagande.* Québec, Les Missions franciscaines, 1944. In-12, 52 pages.

ROBERT RUMILLY. — *Papineau.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1944. In-12, 281 pages.

ROBERT RUMILLY. — *Histoire de la Province de Québec.* XII. *Les Écoles du Nord-Ouest.* XIII. *Henri Bourassa.* Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1944. In-12, 232 et 213 pages.

*S. Dominique.* Ottawa-Montréal, Éditions du Lévrier, 1944. In-12, 64 pages.

BÉRAUD DE SAINT-MAURICE. — *Jean Duns Scot. Un Docteur des Temps nouveaux*. Montréal, Thérien Frères, 1944. In-12, XIII-318 pages.

*Saulteux Hymnal*. Saint Boniface, Manitoba. Oblate Fathers. In-12, X-345 pages.

PAUL-A. DUMOUCHEL et JOSEPH BRACHET, O.M.I. — *Grammaire saulteuse*. Saint-Boniface, Manitoba, Maison provinciale. In-14, XIII-150 pages.

Rev. JOSEPH F. STEDMAN. — *My Sunday Missal. English-Saulteux Edition*. Brooklyn, N. Y., confraternity of the Precious Blood; Saint Boniface, Manitoba, Oblate Fathers. In-14, 358 pages.

Comtesse DE SÉGUR. — *Les Vacances*. Montréal, Éditions Variétés, 1944. In-12, 175 pages.

*Mère Séraphine du Divin Cœur de Jésus. 1816-1888. Fondatrice et Prieure du Carmel de Montréal*. Nouvelle Édition. Montréal, Granger Frères, 1944. In-8, 443 pages.

A.-D. SERTILLANGES, O.P. — *Ce que Jésus voyait du haut de la Croix*. Paris, Flamarion; Montréal, Granger Frères. In-12, 283 pages.

JACQUES STERN. — *Les Colonies françaises. Passé et Avenir*. New-York, Brentano's, 1944. In-12, XIX-397 pages. Prix: \$2.50.

RAYMOND TANGHE. — *Géographie économique du Canada*. Collection « Radio-Colège ». Montréal, Fides, 1944. In-8, 278 pages.

YVES THÉRIAULT. — *Contes pour un Homme seul*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 197 pages.

*The Tractatus de Successivis Attributed to William Ockham*. Edited by Philotheus Boehner, O.F.M. St. Bonaventure, N. Y., St. Bonaventure College, 1944. In-8, XI-122 pages.

Saint THOMAS D'AQUIN. — *Rites et Prières de la Messe*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 40 pages.

LAURENT TREMBLAY, O.M.I. — *Le Diable au Septième. Drame en trois actes*. Montréal, 9621, Boulevard La Salle, 1944. In-12, 78 pages.

JEAN-MARIE TURGEON. — *Les Vendredis de l'Oncle Gaspar*. Québec, 47, Claire-Fontaine, 1944. In-8, 206 pages.

Major-général GEORGES-P. VANIER, D.S.O., M.C. — *Paroles de Guerre*. Montréal, Éditions Beauchemin, 1944. In-12, 148 pages.

Cardinal VILLENEUVE. — *Le Sacrement de la Pénitence. Le Confesseur. Instructions du Carême à la Cathédrale de Québec*. Québec, Les Éditions de l'Action catholique, 1943. In-12, 148 pages.

Son Éminence le Cardinal VILLENEUVE. — *Pages d'introduction à l'étude du Droit canonique*. Québec, Université Laval, 1944. In-8, 106 pages.

PIERRE BENOÎT. — *Le Sentier couvert. Roman*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1945. In-12, 123 pages.

JEAN BENOÎT-LÉVIS. — *Les Grandes Missions du Cinéma*. Montréal, Lucien Parizeau et Cie, 1945. In-12, 347 pages.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

## Pensées de paix

---

*Rendons grâces à Dieu. Enfin, la victoire est à nous; le cauchemar disparaît. Voici l'aurore de la paix, de la tranquillité, de la liberté, de la vie.*

*Depuis près de cinq ans, les bruits de guerre et les pensées de souffrance, de dévastations et de mort étreignaient nos esprits et nos cœurs. À l'inquiétude avaient succédé l'angoisse, la douleur, la tristesse et le deuil. Pas d'atrocité, pas de cruauté, pas d'abomination dont nous n'ayons entendu les échos ou subi les éclats. En plus des corps déchirés et des vies fauchées dans la fleur, combien de cœurs ont saigné, combien d'âmes ont été lacérées de douleurs comparables à celles des premiers martyrs. Pères, mères, époux, épouses, frères, sœurs ou enfants, tous ont connu les tortures morales ou physiques qui ont fait de notre pauvre terre une vallée de larmes et de sang.*

*Rien d'étonnant, alors, que l'annonce de la victoire et de la paix rompe les digues de nos émotions et que nous éprouvions la douceur et la véhémence de la joie qui fait pleurer.*

*Mais les heures passent et les réjouissances font place aux devoirs et aux responsabilités. En remerciant Dieu de la victoire qu'il daigne nous accorder, les pensées de nos gouvernants sont remplies des perspectives et des espoirs de paix et d'heureuse liberté pour l'avenir qui commence en ce jour béni. À nous maintenant de hâter et d'assurer la réalisation de cette espérance.*

*Cependant, la restauration de l'ordre et le maintien de la tranquillité, de l'ordre ne vont pas sans labeur. La paix, et surtout la paix mondiale, est une tâche à accomplir autant qu'un bienfait à conserver. C'est une œuvre qui réclame les efforts et la générosité des plus humbles citoyens autant que les lumières et la vertu des chefs d'États.*

*Sans justice, sans dignité personnelle, sans respect de la personne humaine, l'harmonie entre les nations ou entre les classes de la société ne peut pas subsister. La paix sans la justice n'est qu'un songe creux, une vaine utopie. L'égoïsme aveugle, la cupidité sans frein, le dévergondage des passions, quelles qu'elles soient, ne peuvent engendrer que des rivalités funestes et des conflits désastreux.*

*Si nous avons à cœur de faire fructifier la victoire, nous n'oublierons pas la ténacité et l'héroïsme de nos soldats. Si nous voulons sincèrement conserver cette paix qu'ils ont si chèrement conquise, nous continuerons à la mériter et à l'édifier. Chacun dans son milieu, si petit soit-il, le plus humble comme le plus grand, le plus faible comme le plus puissant, porte en cela sa part de responsabilité. Pour que les nations pratiquent la justice les unes envers les autres, il faut que cette vertu règne d'abord dans les cœurs des citoyens qui les composent. Et pour respecter les droits des hommes, il faut savoir respecter les droits de Dieu. Voilà la première condition de l'ordre et le premier devoir de quiconque prétend désirer la paix et aimer la vraie liberté.*

*A cette tâche personne ne peut se soustraire impunément. Tous et chacun nous sommes gardiens de ce précieux dépôt; la moindre défaillance du dernier d'entre nous est une dilapidation de ce trésor, une sorte de trahison envers nos frères, les autres humains.*

*Sous les bras de la Croix, près du cœur du Sauveur des hommes qui demande à son Père de pardonner même à ses bourreaux, à la lumière de la vérité et dans la pratique généreuse de la justice et de la fraternité chrétiennes, puissions-nous connaître des jours plus heureux et jouir longtemps du don précieux de la paix enfin retrouvée.*

Philippe CORNELLIER, o. m. i.,  
recteur.

Le 8 mai 1945.

---

# Le drame de Violaine

---

L'amour a fait la douleur et la douleur a fait l'amour.

Le bois où l'on a mis le feu ne donne pas de la cendre seulement mais une flamme aussi.

(Violaine à Mara.)

On se condamnerait à une intelligence bien pauvre de l'*Annonce faite à Marie*, si on n'y voyait qu'un drame pieux. Sa substance est dogmatique: la vérité surnaturelle ne s'y trouvant pas seulement supposée, mais elle-même traitée. Qu'on en propose ici une étude théologique ne saurait donc étonner. Enfin, et ceci pour éviter une méprise possible, nous ne demandons pas à la théologie savante un équivalent du drame claudélien: science et poésie relèvent d'ordres distincts. Il y aurait grand détriment à les toujours séparer: nous l'entendons bien, comme on verra, si on persévère à lire, oh! l'espace d'une page, cet article. Ne pas les distinguer demeurerait cependant une lourde confusion, « comprendre » la poésie comme une façon curieuse de répéter les leçons de la science ou de l'expérience. Nos recherches ont donc un autre sens. Elles considéreront, simplement, l'univers religieux d'où Claudel a reçu la matière et l'inspiration de son mystère. Dans tout ce travail, les rapprochements avec les autres œuvres du grand écrivain eussent été de grand intérêt; leur abondance même nous les a interdits, sauf en deux ou trois endroits.

En disant que l'*Annonce faite à Marie* se situe dans le Corps mystique du Christ, nous ne nous prévalons certes d'aucune trouvaille, et nous garderons-nous, comme de la dernière impudence, d'en faire aucune autre, désirant seulement contempler le drame dans son déploiement et, pour cela, choisir le point exact d'où la vue puisse le couvrir.

Mais pareil dessein suppose que l'œuvre est ordonnée. Aussi faut-il taquiner un peu les braves et soigneux critiques, Henri Massis lui-même, qui ont prononcé, à propos des ouvrages de Claudel, le gros mot d'«anar-

chiques ». Car, si ces bons esprits n'exagéraient aucunement, notre tentative avorterait: s'il n'y a pas d'ordre assez défini, donc d'unité, dans un drame de Claudel, il est simplement inutile de chercher le thème principal de l'*Annonce* et ses thèmes secondaires, impossible de découvrir leur naissance et leur réapparition, vain de vouloir suivre leurs développements, entremêlés ou parallèles, et leur accord. On analyse une harmonie, pas un bruit.

Nous devons nous attarder à considérer la question, même si les explications paraissent un peu longues; car, encore une fois, tout est en jeu. Il n'y a pas d'ordre, au moins d'ordre suffisant, dans une œuvre, quand la matière poétique est livrée en vrac, les éléments se trouvant rapprochés dans le poème selon que les images l'étaient dans l'imagination. L'intelligence n'intervient ici que comme une espèce de conscience supérieure d'états psychologiques; elle constate tout au plus leur transcription, et directe encore, au dehors. A ne pas trop m'abuser, nous avons là, je crois, le fond des expériences surréalistes.

L'essentielle multiplicité et diversité du désordre se conçoit sans peine: à quoi ne s'oppose pas, pour l'homme, une façon unique, nécessaire, donc invariable, de réaliser l'ordre. Dans le domaine de l'art, nous obtiendrions la technique élevée en absolu, la recette. L'ordre serait calculé du dehors, préétabli, formel — comme on parle de logique formelle: un moule dans lequel on n'aurait qu'à couler la matière poétique. (Et si, d'aventure, la matière, le donné, déborde?) Cet appareil n'a qu'à paraître pour se démontrer, car il se démontre; vous l'estimez selon un critérium de symétrie.

Là-dessus, j'admire qu'on néglige le sentiment d'un philosophe français de l'âge classique<sup>1</sup>. Pascal, que je vais citer, traite sans doute de la beauté; mais depuis que les philosophes parlent, cela fait bien quelques siècles, aucun n'a dissocié les concepts d'ordre et de beauté. « Comme on dit beauté poétique, on devrait dire aussi beauté géométrique et beauté médicale; mais on ne le dit pas. Et la raison en est qu'on sait bien quel est l'objet de la géométrie, et qu'il consiste en preuves, et quel est l'objet de la médecine, et qu'il consiste en la guérison; mais on ne sait pas en quoi

<sup>1</sup> Le texte est donné en leçon aux gens qui croient bien gouverner leur tête en ses raisonnements pour l'avoir coiffée de la perruque de Jean Racine.

consiste l'agrément, qui est l'objet de la poésie<sup>2</sup>. » Serait-ce abuser de Pascal que de conclure: c'est à l'esprit de finesse de percevoir (initialement) l'ordre d'une œuvre artistique à créer?

Dans Claudel, en tout cas, on trouvera un ordre moins affiché, sans doute, moins démontré, mais né de la matière qu'il traite, divers quand elle est diverse, appliqué à ne point la gêner dans son développement propre, mais toujours présent et tenant sa rigueur du « donné », car il en a une. On le découvre, quand on découvre le sens de l'œuvre, pourvu qu'on se donne la peine de la considérer en son entier. Pour le drame qui nous occupe, le jour divisé par les angélus, les saisons et les âges de la vie humaine encadrent et partagent l'action, par une autre raison que, si le soleil ne s'embarrasse en son cours, le soir succède au midi, l'automne à l'été. Des heures et des saisons successives, Claudel tire des notes capables de signifier les phases d'une vie d'homme, un même rythme aussi, évoquant aux sens et à l'imagination le progrès des âmes vers Dieu. Eh! nous voilà en plein symbolisme! Avisons-nous, pour tempérer nos humeurs, que la moue va mal à des gens qui ont les oreilles rabattues de « l'aurore, le soir, le printemps de la vie ». Vous voyez bien que nous ne sommes que trop prédestinés à entendre les poètes obscurs . . .

Plus profondément le poète a voulu insinuer par ces symboles, tirés de la simultanéité des temps avec les états spirituels de ses personnages, la participation du monde sensible à notre vie intérieure. La théorie, une tradition d'ailleurs plus ancienne qu'aucune de nos écoles littéraires, qu'il a développée sur ce point, est abondante de possibilités poétiques: le visible est signe de l'invisible, la nature de la surnature<sup>3</sup>. D'où un double mouvement de connaissance: un accès au spirituel sous la conduite obscure des analogies, puis un retour aux réalités sensibles dans l'intelligence de leur fin ou perfection. On notera que saint Paul associe la création entière à la chute de l'homme et qu'elle est dans les gémissements et les douleurs de l'enfantement jusqu'à notre accomplissement dans le Christ<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> PASCAL, *Pensées*, éd. de Z. Tourneur, Paris, Editions de Cluny, 1938, vol. 2, p. 109.

<sup>3</sup> C'est d'ailleurs ce sens caché du sensible qui est mystérieusement mis en œuvre avec une efficace divine dans les sacrements.

<sup>4</sup> *Rom.* 8, 19-22.

Mais il y a unité encore plus intérieure dans l'*Annonce*, et, pour la saisir, nous devons nous placer à ce point, à ce sommet lyrique, dont nous avons parlé, d'où nous pouvons obtenir une vue d'ensemble du drame. Comme Claudel lui-même, dans sa *Jeanne d'Arc au bûcher*, se place aux derniers moments de la sainte pour comprendre le déroulement de son existence, nous irons à la fin du drame, quand Violaine a disparu du monde.

Pierre de Craon, au quatrième acte (scène V), magnifie l'architecture et sa portée spirituelle. Les derniers mots qu'il en prononce appartiennent déjà au grand accord final, dans lequel pénètrent Anne et Pierre, Jacques et Mara :

Ah, si tous les hommes comme moi comprenaient l'architecture,  
Qui voudrait  
Faillir à sa nécessité et à cette place sacrée que le Temple lui assigne?

N'ayant pas failli à sa nécessité, Violaine couronnera le temple de sainte Justice :

Comme les frêles os de la petite Justitia servent de base à mon grand édifice,  
C'est ainsi qu'à son sommet en plein ciel je mettrai cette autre Justice,  
Violaine la lépreuse dans la gloire, Violaine l'aveugle dans le regard de tous.

Cette célébration de sa plus belle église par Craon, contient autre chose qu'un symbole occasionnel <sup>5</sup>. Dès le prologue, quand Violaine s'enquiert de l'histoire de Justitia, Pierre lui prophétise que Dieu lui réserve peut-être une place élevée dans l'édifice. Comme la jeune fille n'y croit guère :

CRAON: Et Justitia aussi n'était qu'une humble petite fille près de sa mère  
Jusqu'à l'instant que Dieu l'appela à la confession.

VIOLAINE: Mais personne ne me veut aucun mal! Faut-il que j'aie prêcher  
l'Évangile chez les Sarrasins?

CRAON: Ce n'est point à la pierre de choisir sa place, mais au Maître de  
l'œuvre qui l'a choisie.

Le drame se construit donc entre deux expositions d'un même thème, entre une prophétie et son accomplissement. L'église de Craon est évidemment aussi un symbole. Pour celui-ci, on ne s'abuse pas à le re-

<sup>5</sup> J'admets que, dans la variante pour la scène de l'acte IV, elle manque. On en trouve cependant l'équivalent, à mon goût, affaibli, dans les paroles où Anne Vercors explique sa vocation et celle de Violaine.

tracer dans le bréviaire romain <sup>6</sup> et dans saint Paul <sup>7</sup>, pour ne rien dire de la patristique. L'édifice sacré n'est autre que l'Église, le Corps mystique du Christ: que Violaine en atteigne le sommet, indique bien sa conquête de la sainteté par le dépouillement absolu de soi. Car, s'il faut à la base la simple justice, la stricte relation de droit établie par la loi, le faite demande une autre justice, celle qui ignore la limite de nos devoirs envers Dieu, qui fait hommage total et parfait de l'être, l'amour. Anne Vercors en parle déjà au premier acte, à ce mordu de la justice humaine, Jacques Hury :

Soyons injuste en peu de chose, pour que Dieu soit grandement injuste avec moi.

Cédons un peu de notre âpreté à maintenir nos droits humains, donnons notre tunique à qui réclame notre manteau, puisque Dieu ne veut tenir un compte trop juste de nos péchés, qu'il les oublie dans son amour. Vocation étrange à la nature et troublante; la Voix qui la profère, l'enfant de Dieu ne l'entend d'abord que faiblement. Ainsi Violaine. Elle croit sa place déjà prête parmi les siens, dans un bonheur innocent, hors de toute recherche: elle s'en trouve libre et loue Dieu.

A son cri:

Ah, que ce monde est beau et que je suis heureuse!

Pierre de Craon, sourdement, répond, Pierre visité de la lèpre pour avoir désiré Violaine:

Ah, que ce monde est beau et que je suis malheureux!

Qu'elle le veuille ou non, elle est liée; sa liberté n'est pas ce qu'elle croit. Le sort de cet homme, frappé de la lèpre à son occasion, et le sien sont joints. Ils le sont pour le dam de Pierre. Pourquoi ne tâcherait-elle pas à les réunir pour son salut?

Et lequel vaut mieux, Pierre?

Que je vous partage ma joie, ou que je partage votre douleur?

<sup>6</sup> Hymnes de l'office commun de la dédicace d'une église.

<sup>7</sup> Eph. 2, 19-22. Il faudrait même retourner aux Évangiles, à l'Apocalypse et à l'Ancien Testament. Enfin c'est une donnée commune.

Faire entrer Pierre dans le partage de sa joie, c'est céder à la tentation de l'architecte et prendre pour elle seule ce qui est à tous. Pierre existe pour tous: sa vocation est de susciter des maisons de Dieu pour le peuple chrétien. Renoncement lui est demandé de l'honnête vie familiale:

Tant de faites sublimes! Ne verrai-je jamais celui de ma petite maison dans les arbres?

Tant de clochers dont l'ombre en tournant écrit l'heure sur toute une ville!  
Ne ferai-je jamais le dessin d'un four et de la chambre des enfants?

Mais la convoitise a bougé violente en lui, faisant se relâcher les liens qui l'affermisssaient à sa place. Le voilà ébranlé devant la femme de son désir et la paix ne lui est pas encore rendue, la paix qui est de tenir fermement là où il faut être. Tous deux, Pierre et Violaine, sont donc réunis par le mal et la douleur de Pierre; tous deux, à jamais éloignés de toute union humaine par leurs vocations. En Dieu seul et par leurs âmes seules, ils peuvent se rencontrer, mais à quel prix! Violaine prend sur elle la douleur de Craon, puisque par le vouloir divin la joie qu'il attend d'elle est impossible; elle boit au calice de fiel de cet homme: Violaine a baissé le lépreux.

Telle est la vocation de Violaine, enfin éclairée: souffrir pour la rédemption de ses frères. À cela, tout chrétien, sans doute, est tenu, et Anne Vercors le comprend. Pèlerin à Jérusalem, parce que « tout est ému et dérangé de sa place », qu'il n'y a plus de roi sur sa patrie, que l'Église est déchirée par le schisme d'Occident, Anne comprend son devoir de quitter son trop grand bonheur et la perte de son droit à demeurer tranquille et jouissant des biens de ce monde, quand tout homme, affolé par les calamités, perd le sens et ignore sa place voulue de Dieu.

Et puisqu'il est vrai que le chrétien n'est pas seul, mais qu'il communique à tous ses frères,

C'est tout le royaume avec moi qui appelle et tire au Siège de Dieu et qui reprend sens et direction vers lui

Et dont je suis le député et que j'emporte avec moi pour

L'étendre de nouveau sur l'éternel patron <sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Dogme cher au poète. Voir dans le *Soulier de satin*, deuxième journée, scène V, les paroles du vice-roi de Naples: « . . . le protestant prie seul, mais le catholique prie dans la communion de l'Église. »

A certaines âmes, cependant, aux saints, Dieu confie une réalisation plus éclatante et plus rigoureuse de ses desseins rédempteurs. Car le Corps mystique est un mystère, « un grand sacrement » non seulement d'union, mais d'unions: au Christ d'abord, puis par le Christ à Dieu et aux hommes.

Comme c'est dans la douleur et par elle que le Christ a réuni son Église à Dieu, c'est dans et par la douleur, moyen de communion à celle du Chef, que le Chrétien s'unit à Dieu et lui unit ses frères. « Je supplée en ma chair ce qui manque aux tourments du Christ <sup>9</sup>. » « Tu remplis la mesure des souffrances du Christ, tu ne la fais pas déborder; ce que tu endures est la juste part de souffrances que tu devais fournir à la passion totale du Christ, qui a souffert dans notre chef et souffre en ses membres, c'est-à-dire en nous. A ce fonds commun, chacun de nous, selon ses moyens, paie son dû: à nos forces se mesure notre quote-part. Le compte de toutes les souffrances ne sera pleinement réglé qu'une fois le monde fini <sup>10</sup>. » La part à fournir par Violaine est sans mesure humaine: tout lui sera demandé pour le trésor chrétien. Le bel anneau de fiancée, qu'elle donne à Pierre pour Sainte-Justice, n'est, après tout, qu'arrhes mystiques: au fond que vaut ce *peu d'or retiré de son doigt*, quand elle-même est la part réservée de Dieu?

Par le baiser au lépreux, elle a pris volontairement en elle le mal, à l'imitation du Verbe fait *Homme de douleurs*. A l'heure de l'angélus matinal, elle a conçu

Toute la grande douleur de ce monde autour d'elle, et l'Église coupée en deux, et la France pour qui Jeanne a été brûlée vive elle l'a vue! Et c'est pourquoi elle a baisé ce lépreux, sur la bouche, sachant ce qu'elle faisait.

Prompte, elle a obéi à l'appel de l'ange: « Voici la servante du Seigneur. »

Comme son père Anne, Violaine refuse de s'arrêter au bonheur du monde, qui se promettait grand à elle; comme lui, l'enfant ne veut pas, ayant quitté cette terre, paraître devant le Père de famille, son juge, les

<sup>9</sup> Col. 1, 24.

<sup>10</sup> Saint AUGUSTIN, *Discours sur le Psaume 61*, dans *Patrologia latina* (Migne), 36, col. 731. Saint Thomas nous fait aussi remarquer, quelque part, que le Christ seul est aussi grand que le Christ avec tous ses élus, puisqu'il est tout le bien de l'Église. Cela est dogmatiquement évident; nous le présumons à tout ce que nous allons dire. Tout ce que nous pouvons et devons fournir en mérites, nous le recevons de la plénitude du Christ.

mains pleines d'une récompense déjà reçue. Le vieux part en pèlerinage. Les habitués de Claudel savent ce que signifie un départ: c'est un détachement et, si l'absence est longue, définitif, puisqu'on ne peut s'attendre à retrouver, lors du retour, tout ce qu'on avait quitté. Ainsi Vercors, pèlerin, se désiste de tout, s'allège de tout à jamais: Jacques Hury possédera Combernon. Quand on va en pèlerinage, pour ses frères, au centre de la terre, là où fut plantée la croix, qu'on ne tienne à rien! Même sollicite-t-il obstinément de sa femme, congé,

Le oui qui nous sépare, à cette heure, bien bas,  
Aussi plein que celui qui nous a fait jadis un seul.

Le même appel, donc, se fait entendre au père et à la fille. Cependant lui s'en va en Terre Sainte, comme pour rassurer sa foi; à son retour, il annoncera:

Voici que je me suis scandalisé comme un Juif parce que la face de l'Église est obscurcie et parce qu'elle marche en chancelant son chemin dans l'abandon de tous les hommes.

Et j'ai voulu de nouveau me serrer contre le tombeau vide, mettre ma main dans le trou de la croix.

Mais ma petite fille Violaine a été plus sage.

Elle a été plus sage d'avoir compris que la main de Dieu l'atteindrait sans qu'elle s'exilât. Elle a été sage d'avoir compris que *le but de la vie n'est pas de vivre, mais de mourir, de donner sur la croix, en riant, ce que nous avons*. Cet appel de la mort, au point de partir, le père le voit, dans les yeux de son enfant, se lever comme *une fleur inconnue*.

Il ne s'agit pas d'une mort prompte, mais d'une mort par la lèpre, d'une mort à savourer plus qu'une et dix fois, « l'affreuse alchimie de la tombe » ! Mourir ainsi, avec cette effrayante lenteur, aux yeux de son âme encore présente: image puissante et, à la fois, terrifiante de cette mort à soi exigée du chrétien.

Voilà cette *douce Violaine* au désert de la douleur, sans autre présence que celle de Dieu, présence à la seule foi perceptible. *Vadam ad montem myrrhæ, et ad collem thuris*. Tel est le mystère de la Rédemption: ce qui était dans les hommes, châtement de leur péché, est devenu, repris par le Christ, instrument de leur salut. Depuis l'assomption de la

nature humaine par le Verbe, il ne reste plus de souffrances<sup>11</sup> qui ne soient que peine, qui ne puissent et ne doivent par acceptation chrétienne (par union au Christ), acquérir valeur de rachat, de satisfaction: notre Dieu n'est pas seulement un Dieu de juste colère, mais encore de miséricordieuse justice. Pour ressusciter du péché, nous avons été baptisés (plongés, ensevelis) dans la mort du Christ<sup>12</sup>.

Quand Violaine et Jacques se rencontreront pour célébrer leurs fiançailles, elle aura commencé de se séparer de lui, ayant engagé son anneau à une autre foi, mais elle trouvera près d'elle un homme enivré de sa beauté. Et, certes, ils seront unis, comme Dieu l'entend, toutefois.

Elle revêt une sorte de costume liturgique, pour bien signifier la dot qu'elle apporte: Monsanvierge, lieu de perpétuelle prière et de sacrifices ininterrompus, qu'il s'agit de sustenter. Cela est une part à prendre pour qui épouse un membre de la mystique famille des Vercors. Jacques accepte comme un strict devoir de cette justice dont il est toujours entêté:

J'ai bien compris cela [l'obligation de nourrir le monastère] et me le suis mis dans la tête, et il ne faut pas m'en demander davantage.

Il ne faut pas me demander de comprendre ce qui est par-dessus moi et pourquoi ces saintes femmes se sont murées là-haut dans ce pigeonnier.

Aux célestes le ciel, et la terre aux terrestres.

Il ne veut pas comprendre la portée spirituelle de son travail de laboureur à Combernon. Il est une autre inintelligence, liée à celle-là, dont il sera jusqu'à la fin tourmenté. Il a le courage et la force de sa justice, point d'autres. Ce qui est prescrit, il l'accomplira exactement, comme un rit dont on ne sait pas l'intention. De même désire-t-il épouser Violaine, comme un homme quelconque prend une femme quelconque. Anne Vercors la lui a donnée « et cela était juste ».

VIOLAINE: Mais moi, Jacques, je ne vous aime pas parce que cela est juste. Et même si cela ne l'était pas, je vous aimerais encore et plus.

JACQUES: Je ne vous comprends pas, Violaine.

VIOLAINE: Jacques, ne me forcez pas à parler! Vous m'aimez tant et je ne puis vous faire que du mal.

Laissez-moi! il ne peut y avoir de justice entre nous deux! mais la foi seulement et la charité.

<sup>11</sup> Les tourments infernaux de toute évidence exceptés.

<sup>12</sup> Rom. 6, 3-5.

Comme Dieu prend à Combernon de quoi nourrir ses moniales, ainsi s'est-il réservé une part en Violaine. Il faudrait à Jacques foi en Violaine et charité pour le comprendre. Mais sa justice le tient! Il est bien terrestre, et la terre, la femme de chair, lui suffit. Le vêtement de la fiancée commence de l'effrayer:

Car ce n'est point la parure d'une femme, mais le vêtement du Sacrificateur à l'autel.

Invité non seulement à posséder une épouse, mais à partager son sacrifice, la foi et la charité lui manquent, là où la justice ne peut l'éclairer. Avant de lui ouvrir son secret

Si grand, Jacques, en vérité  
Que votre cœur en sera rassasié,

Violaine lui a témoigné de son amour, en a protesté avec des paroles douces, sans mesure: de quoi avoir foi en elle. Il ne saura, jusqu'à la mort de la lépreuse, rien d'autre; c'est sur ces paroles de fiancée qu'il doit appuyer sa confiance.

Est-il fort? Est-il bien préparé à la révélation du grand secret? Elle lui montre la lèpre, comme une *fleur d'argent*, prise à son côté. En voilà trop; ce *terrestre* possède de très bons yeux: quand ils ont vu, il ne désire contre eux aucun témoin.

Ai-je manqué à ma parole? Mon âme ne te suffisait point? As-tu assez de ma chair à présent?

Oublieras-tu ta Violaine désormais et ce cœur qu'elle t'a révélé?

Que lui valent des paroles auprès de cette irrécusable tache de lèpre? Il croit au signe du mal: elle a péché avec Pierre de Craon. Et quant à l'amour, l'objet de son désir est déjà en pourriture. La foi et la charité lui manquant envers Violaine, la lèpre n'est à ses yeux que le châtement d'une faute:

JACQUES: Et quelle est la lèpre la plus hideuse,  
Celle de l'âme ou celle du corps?

VIOLAINE: Je ne puis rien dire de l'autre. Je ne connais que celle du corps qui est un mal assez grand.

JACQUES: Non, tu ne connais pas l'autre, réprouvée?

VIOLAINE: Je ne suis pas une réprouvée.

JACQUES: Infâme, réprouvée,

Réprouvée dans ton âme et dans ta chair!

Certes, un autre que Jacques la possède, Dieu lui-même, et Hury pense à Pierre de Craon. Comment le détromper? Violaine n'a que des mots. Entre hommes, il est des explications qu'aucune parole ne saurait porter jusqu'à l'âme, encore moins jusqu'à l'âme blessée. Elle aurait son amour, si le fiancé ne le croyait partagé . . . Il s'en ira, lourd de son désir aggravé d'insatisfaction. Elle se réfugiera au Géyn, défaite d'un bonheur, qui eût été trop grand auprès du malheur universel; son poids sera la réprobation dont la chargent Jacques et sa sœur.

Mara, l'âpre Mara que la justice ne soucie guère, la dure Mara que la charité ne fait point considérer son prochain, la jalouse, ne voit aussi que punition dans la lèpre de Violaine:

MARA: Il [Dieu] t'a durement châtiée.

VIOLAINE: Pas plus que je ne l'avais mérité.

MARA: Et déjà celui à qui tu avais livré ton corps t'a oubliée.

VIOLAINE: Je n'ai pas livré mon corps!

Pourquoi donc avoir baisé Pierre de Craon?

VIOLAINE: Le pauvre homme était lépreux, et moi, j'étais si heureuse ce jour-là!

Avec la haine et sa fausse lucidité, comment cet ange noir de Mara comprendrait-il le mystère de sa sœur? Dans son âme ténébreuse, il n'y aura, certaine nuit, qu'un instinct sauvage et exaspéré: l'amour de sa petite fille, et cela vaudra mieux que toutes ses haines. Elle demandera, avec une insistance déraisonnable, la résurrection de son enfant, et ce sera une première lueur en elle, lui permettant de soupçonner dans l'épreuve de Violaine, autre chose ou plus qu'un châtement:

VIOLAINE: Est-ce qu'il est en mon pouvoir de ressusciter les morts comme Dieu?

MARA: A quoi est-ce que tu sers alors?

VIOLAINE: A souffrir et à supplier!

MARA: Mais à quoi est-ce qu'il sert de souffrir et de supplier si tu ne me rends pas mon enfant?

Les pauvres gens qui ouvrent la route à travers la forêt de Chevoche, ne comprennent rien non plus à la lépreuse, d'autant moins qu'il faut la nourrir. A cette « *vermine* », compagne spirituelle de Jeanne d'Arc dans un même combat, on jette le morceau de pain gelé, comme à

un chien. Jeanne les intrigue bien un peu, comme de juste, mais enfin elle guerroye, elle est « utile », tandis que cette ladresse . . . On peut saisir leur sens charnel, utilitaire, à leur appréciation des travaux de Craon. Faire des vitraux de cathédrale, quand il faudrait opportunément travailler à Chevoche à la route royale, leur passe l'entendement :

L'APPRENTI DE CRAON: Il [Pierre] dit que son métier n'est pas de faire des routes pour le Roi, mais une demeure pour Dieu.

LE MAIRE: A quoi sert Reims, si le Roi n'y peut aller?

L'APPRENTI: A quoi la route, s'il n'y pas d'église au bout?

Qu'il y a de lourdeur chez ces pauvres frères chrétiens et qu'il est urgent de souffrir et de supplier pour eux et à leur place! *Les pieds de ces enfants de Dieu sont trop attachés à cette terre misérable. Leurs voies sont à redresser et aplanir pour que Dieu ait accès en eux. Et le Dieu qui vient à eux, par leurs misérables chemins, est l'Enfant, le Prince de la paix, cause de la joie. Travaillant pour le passage parmi eux de leur roi terrestre, ils oublient, en pleine nuit de Noël, la venue de l'autre Roi dans leurs âmes.*

Cette même nuit de Noël, dans la caverne du Géyn, Violaine donnera un témoignage sensible, rappelant le signe accordé aux pasteurs bethléémites, que sa souffrance n'est pas stérile et qu'elle est mère de paix et de joie.

Mais ici, devant cette prodigieuse et grandiose scène (la deuxième du troisième acte), il faut répéter que nous n'avons aucune intention de faire naître une juste admiration, chez qui ne connaît le texte même du drame. Pour toute œuvre poétique, il n'y a évidemment d'autre moyen de l'admirer que la lire: ce qui semble parfois négligé au bénéfice de quelque substratum critique. La critique, l'analyse, l'explication, l'interprétation peuvent disposer l'esprit à recevoir le poème, et c'est déjà beaucoup leur attribuer; mais le charme, la catharsis que, de sa nature même, il doit engendrer, seul le poème la donne. Nous ne saurions parler plus clairement.

Nous pouvons, après ces remarques, noter la puissance avec laquelle le dramaturge introduit, dans sa scène du Géyn, l'office de Noël. La poésie liturgique, dialoguée entre l'homme et les anges, déchire plus grande l'ouverture du drame sur le Ciel. L'artiste cède ses mots devant

le verbe de l'Église; sa parole s'en trouve, pour sa récompense, immensément élargie et exhaussée. De cette fusion-harmonie, elle tire pour elle-même un résonnement direct en ce qu'il y a de plus profond et de plus élevé en nous, au delà de notre nature. Outre la puissance, il y fallait de l'audace: on ne sort pas ces prières de l'église, sans que des catholiques rougissent. La détestable pudeur! Quand on a aimé, une fois, le réalisme religieux de Lope de Vega, par exemple, dans sa *Découverte de l'Amérique*, on éprouve grande joie et, disons-le, soulagement de sa fierté, à trouver la même franchise et la même santé chrétiennes dans du théâtre français. Mais voilà que cet excursus nous tire hors de propos.

La grande scène de la caverne, donc, nous fait connaître Violaine lépreuse et son séjour maudit. *Lieu terrible*, où le désespoir s'épaissit à moins que d'humilité n'éclaire; où la terre se découvre une prison, si elle n'apparaît à l'enfant de Dieu un pays d'exil. A ces confins du monde humain, Violaine apprend dans sa chair, par l'expérience du lieu (« des pierres monstrueuses, des grès aux formes fantastiques »), par l'expérience de sa maladie, la misère de toute créature, la sienne propre. Dure leçon! Sévère est le Maître pour ses disciples de choix: au contraire de ce que pense Mara, il n'est pas *facile d'être saint quand la lèpre nous sert d'appoint*.

La lèpre sans doute peut servir à la dépossession de soi, encore faut-il consentir à la perte, accepter et vouloir que *l'âme seule tienne dans le corps péri*. Alors la vue est retirée; il ne reste plus que l'entendement, ouïe et intelligence, pour percevoir l'existence des êtres hors de soi. Leur existence seule, non leur forme agréable, est perçue. Alors l'âme voit mieux en elle-même, à la mystérieuse lumière impitoyable de la souffrance:

Le bois où l'on a mis le feu [l'âme où l'on a mis la douleur purificatrice] ne donne pas de la cendre seulement mais une flamme aussi.

Et Violaine supplie Mara:

Ne reproche pas cette lumière à la créature calcinée  
Visitée jusque dans ses fondations, qui la fait voir en elle-même!

Ce qu'elle voit? Ses actes dans leur dernier ressort, dépouillé de toute intention, illusoirement ou hypocritement surajoutée pour le som-

meil commode de la conscience. Il faut voir si elle aime Dieu plus que soi, en vérité, en effet; si elle l'aime de tout son être et non de bouche. Ah! il est sûrement facile de voir à une si grande lumière, mais difficile de ne pas fermer l'œil à sa cruauté.

Violaine est à ce point. Soutenue de la grâce, elle a dépouillé son âme de tout attrait humain. Elle a rappelé ses puissances de leur dispersion sur la créature, les fixant toutes en un unique point divin. *Et effunder et diffuebam*. La paix chrétienne n'est point autre: ordre et harmonie de tous nos élans, dont aucun n'échappe plus à son but, Dieu *qui est charité*.

La paix, mais non le repos. Il n'est pas un homme qui se sauve (ni qui se damne) seul. *L'unité* que le chrétien parfait en lui, devient moyen de réunir ses frères à la paix du Christ. Il ne s'agit pas d'un pouvoir seulement, mais d'un devoir, d'après la terrible exigence d'un Dieu vivant d'une infinie félicité, descendu souffrir pour nous. Mara, qui demande avec l'entêtement d'une folle, la renaissance de son enfant, répond avec une profonde vérité à la lépreuse:

Il faut être une sainte quand une misérable te supplie.

Ce dialogue de Violaine et de sa sœur est insurpassable. La bataille s'engage entre deux êtres exaspérés: Mara, dans son désir aveugle de retrouver vivante sa fillette, lien de paix entre elle et Jacques; Violaine, dans son humilité farouchement assaillie par cette mère, en qui *chante le diable: suprême tentation!* Céder, pour Mara, signifie voir s'éloigner davantage d'elle Jacques Hury et surtout n'être plus Mara, celle qui ne plie jamais devant aucune volonté, fût-elle divine. Pour Violaine, céder signifie pécher: sa force est en Dieu qui seul peut ressusciter. Comment puiser à la Toute-Puissance sans présumer orgueilleusement de son pouvoir d'intercéder? Sur cette fureur tombe le céleste apaisement de Noël. Cette nuit de la grande joie, Monsanvierge s'éteint, ayant mûri son dernier fruit, Violaine; Jeanne, par la route de Chevoche, conduit au sacre le roi de France; Mara se sent incapable, par le péché, de la joie surnaturelle:

Violaine, je ne suis pas digne de lire ce livre [de l'Office]!

Violaine, je sais que je suis trop dure et j'en ai regret: je voudrais être autrement.

Premier signe du retournement préparé à son âme, signe débile, mais combien précieux.

La joie qu'elle demande lui est accordée: son enfant renaît. Hélas! il reste en elle des régions d'ombres et de là les ténèbres vont de nouveau gagner toute l'âme. L'enfant ressuscitée, comme sa seconde mère, a maintenant les yeux bleus et du lait lui blanchit les lèvres. Voilà qu'entre Jacques et Mara, contre la jalousie de Mara, s'interpose Violaine d'une présence plus accusée que jamais. Désormais elle ne vivra plus seulement dans le souvenir du mari, son fiancé d'un jour, mais dans l'enfant que Jacques et Mara ont eue. Et pourtant tel devait être le ministère de Violaine: leur rendre la joie, dont la petite Aubaine est le gage. Si le dépit de Mara l'aveugle jusqu'à l'injustice, son époux en est responsable. La femme sait de quelles mains impures il recevra le doux présent de la lépreuse.

Les années, en effet, ne l'ont pas guéri de l'amour célébré à la fontaine de l'Adoue. Il est resté déçu, sans se renoncer: il demeure partagé entre les deux sœurs, celle qu'il aime et celle qui est son épouse. *Homme simple et rude, sans ailes*, il a tout de même entrevu que Violaine serait pour lui dispensatrice d'une joie spirituelle:

Ah, ne tourne pas vers moi ce visage qui n'est plus de ce monde! ce n'est plus ma chère Violaine.

Contre tout devoir, il s'attarde à regretter un bonheur charnel. Et du regret le désir n'est pas absent. Jacques et Mara sont donc trop terrestres pour comprendre le don qui leur est fait dans leur enfant.

Quand leurs vies à tous se trouvent ainsi nouées, la bienfaitrice a tort: c'est comme si Violaine avait fourni de vin des ivrognes. La vengeance de Mara, en qui la passion a toujours raison <sup>13</sup>, tombera sur elle. Quelle issue cette âme, volontaire jusque dans le mal, cette femme *point belle ni agréable*, pourrait-elle concevoir à la tragédie de son amour sans échange? Quelle autre issue pourrait-elle ouvrir à son mari aveuglé, pour le ramener vers elle, que de supprimer le tiers personnage? Et « Violaine aussitôt toute prompte suit la main qui prend la sienne ».

*Pauvre crime maladroit!* devant l'adresse de Dieu. Il va à parfaire l'œuvre de Violaine. Claudel aurait pu inscrire en épigraphe, ici

<sup>13</sup> Non en ce sens qu'elle finit par prévaloir sur une bonne volonté, mais que, par libre détermination, ses instigations demeurent sans appel, ceci expliquant cela.

comme au *Soulier de satin*, son proverbe portugais signifiant que, par des détours, nos voies tortueuses, la Providence poursuit en droite ligne l'accomplissement de sa volonté. Nous ne pouvons aller loin dans l'intelligence de cette vérité, qui a si fortement provoqué le génie de saint Augustin, sans atteindre les régions du mystère. Là où le mystère s'épaissit, c'est quand il nous faut constater que Dieu permet l'existence du mal et qu'il ne peut la permettre sinon en vue d'un bien, plus grand en vérité que celui dont le mal permis est la privation. Le poète, sans doute, ne prétendra pas fournir la compréhension du mystère, le rendra toutefois présent dans l'agir de ses personnages. Ainsi, ce qui était pour Mara vengeance, deviendra pour le Père occasion de demander à Violaine son suprême sacrifice. Puisque les autres dons n'ont pu suffire aux siens, à qui elle doit mériter la présence divine, elle offrira sa vie. On ne résistera pas à cette *plus grande charité*: voyons son effet.

La lépreuse morte, Jacques instruit par elle n'aura plus désir de sa chair: ce désir-impasse qui l'empêchait de la rejoindre dans le sacrifice qu'elle faisait d'elle-même pour les hommes. Qu'il consente seulement à la dissolution de l'aimée, et s'éclairera pour lui leur vraie union:

JACQUES: Voici que je vous ai perdue à jamais!

VIOLAINE: Dis-moi, pourquoi perdue?

JACQUES: Tu meurs!

VIOLAINE: Jacques, comprends-moi!

A quoi sert le meilleur parfum dans un vase qui est fermé? il ne sert pas.

JACQUES: Non, Violaine.

VIOLAINE: A quoi me servait ce corps,

Pour qu'il me cache ainsi le cœur en sorte que tu ne le voyais point, mais seulement cette marque au dehors sur l'enveloppe misérable?

.... ....

Maintenant je suis rompue tout entière, et le parfum s'exhale.

Et voilà que tu crois tout <sup>14</sup> . . .

Il aura bien encore ses résistances, comme aussi un accès de *justice*, mais elles tomberont et il acceptera la douleur; il acceptera de n'avoir pas été et de n'être pas heureux parmi les hommes malheureux, comme l'y invite la mourante:

Aie de moi ceci, mon bien-aimé!

La communion sur la croix . . .

<sup>14</sup> Rapprocher le *Cantique des Parfums* de la *Cantate à trois voix*. — Devant ce passage, je songe irrésistiblement à Elisabeth et Félix Leseur.

Voici, après le départ sans retour de Violaine, son dernier sursaut :

Ô Violaine! ô cruelle Violaine! désir de mon âme, tu m'as trahi!

Ô détestable jardin! ô amour inutile et méconnu! Jardin à la male heure planté!

Douce Violaine! perfide Violaine! ô silence et profondeur de la femme!

Êtes-vous donc tout à fait partie, mon âme?

M'ayant trompé, elle s'en va; et m'ayant détrompé, avec des paroles mortelles et douces,

Elle part, et moi, avec ce trait empoisonné, il va falloir

Que je vive et continue!

Soulagé de ces imprécations, qui rassemblent les moments contradictoires de son existence, il retombe vaincu. Mara, aussi, soulagée par la confession de ses crimes et pardonnée, accepte la victoire d'un Autre sur elle: *il y a quelque chose en elle de fini, elle n'est plus la même*. Pierre de Craon, pour sa part, a été guéri plus tôt, guéri de la lèpre, guéri de la convoitise.

En grande majesté, Anne Vercors chante la paix universelle, pour laquelle il a fait le pèlerinage de Jérusalem et dont, à Rome, il a vu d'éclatantes manifestations. Pierre lui répond bientôt par le cantique de sa Justice. Ainsi se rejoignent le père et la fille, partis au même appel, ayant atteint le terme heureux de leurs sacrifices. Dernière exposition du grand thème, après quoi on n'entend plus qu'un finale où chacun des survivants, *qui doivent continuer*, envisage sa vie prochaine et, harmonieusement, résout sa destinée dans la paix, dans l'ordre de la charité. A toutes ces âmes Dieu, non un être distant, une personne, au contraire, adorable et présente, est né. « *Et le Verbe a habité parmi nous* »: le dernier ange-lus sonne; le mystère de la Vierge-Mère a brillé de nouveau dans la vie d'une petite paysanne.

Cette étude terminée, nous sentons plus encore que dans la présomption du début, combien de considérations fructueuses, suggérées par le drame, nous avons dû écarter. Car enfin, outre la pauvreté de nos moyens, la nécessité de nous limiter commandait, si nous voulions conserver à l'article une honnête longueur. Nous n'avons pratiquement parlé que de la communion des saints, parce que nous la considérons comme l'essentiel de l'Annonce, et indiqué comment elle soutenait tout l'édifice dramatique. Dans ces conditions, nous ne pouvions retenir tous les symbolismes, toutes les vérités chrétiennes dont le mystère claudélien

foisonne. En tout cela, il a fallu lutter contre une tentation aussi forte que la curiosité qui nous envahit devant les rayons d'une bibliothèque....

*L'Annonce faite à Marie*, malgré son inspiration dogmatique, n'est en aucun sens une pièce à thèse: il y a là une évidence. En certaines rencontres, si elle obtient une efficace apologétique, cela se produit par surabondance: retenons que Dieu ne nous a pas révélé la doctrine chrétienne d'abord comme quelque chose à défendre, mais à comprendre et intégrer dans nos vies. Proposée aux hommes, la Révélation ne l'est pas à des esprits morts, mais vivants; le fait, non plus, de la proposition ne mortifie pas l'intelligence<sup>15</sup>. Le catholicisme tient donc pour légitime l'investigation du dépôt des vérités surnaturelles par tous nos moyens de saine exploration. La métaphysique, malgré sa haute dignité, n'épuise pas semblables possibilités. Les arts, aussi légitimement qu'elle, la poésie, en particulier, peuvent et doivent s'appliquer à l'univers religieux, pour ceux, du moins, qui ne voient pas en eux un simple amusement de la fantaisie, méprisable auprès des sciences sérieuses. Telle est la conception de la poésie catholique constamment illustrée dans l'œuvre de Paul Claudel.

Rosaire BELLEMARE, o.m.i.

---

<sup>15</sup> C'est ce qui passait l'entendement d'Erasme et de Luther, quand ils rejetaient la théologie scolastique pour s'en tenir à la « pure » révélation.

## Newman in his Writings

---

On the day that Ernest Renan left the Catholic Church John Henry Newman was received into it by an Italian Passionist, Father Dominic Barbieri. Then he took his pen and wrote the last immortal page to the *Essay on the Development of Christian Doctrine*, « one of those passages, says R. H. Hutton, by which Newman will be remembered as long as the English language endures ».

Such were the thoughts concerning the « Blessed Vision of Peace » of one whose long continued petition has been that the Most Merciful would not despise the work of His own hands, nor leave him to himself; while yet his eyes were dim, and his breast laden, and he could but employ Reason in the things of Faith. And now, dear Reader, time is short, eternity is long. Put not from you what you have here found; regard it not as a mere matter of present controversy; set not out resolved to refute it, and looking about for the best way to do so; seduce not yourself with the imagination that it comes of disappointment, or disgust, or restlessness, or wounded feeling, or undue sensibility, or other weakness. Wrap not yourself round in the associations of years past; nor determine that to be truth which you wish to be so, nor make an idol of cherished anticipations. Time is short, eternity is long. *Nunc dimittis servum tuum Domine, secundum verbum tuum in pace, quia viderunt oculi mei salutare tuum.*

These words were written by Newman on October 9, 1845, and, as we approach the centenary of his conversion, there are still some for whom Newman's writings are little more than outworn controversy and Newman's conversion to be explained away as the result of disappointment and wounded feeling. Yet Newman's name still summons up much of its old magic, and its place in the history of religious thought is assured. It is a name with the widest of connotations. For some it is that of the writer of one of the best known hymns in the English language, for others that of the librettist of a popular oratorio with a musical setting by Elgar. For many Catholics Newman is a name to be quoted in controversy as a great « catch », a name which, in the English-speaking

world, can be appealed to in refutation of any attempt to link Catholicism with intellectual inferiority. For others it is a great name clouded with the suspicion of unorthodoxy, a name to be revered with reservation, like that of Fenelon or Origen. Always his is a name that attracts men, from the old days when *Credo in Newmannum* was the creed of the Oxford undergraduate, until these present times when Catholic students in the secular universities have banded together under its ægis. One hundred years ago it was the man, not the name, that cast a spell over the fairest of universities, today the man seems to have been forgotten in the glamour of the name. The books he wrote still have their place in our libraries, a long row of them, often begrimed with dust, marshalled on the least accessible shelf. This has often been the lot of Shakespeare's works, and, like the great Elizabethan, Newman is quoted, his authority and prestige are invoked, men take pride in claiming racial or spiritual kinship with him, but rarely is he read, seldom is he studied.

There is more reading of books about Newman than reading of books by him. We are offered studies of Newman the Theologian, Newman the Apologist, Newman the Mystic, Newman the Man of Letters. Each has its purpose, but always the distinction is forced and artificial. The title of theologian he himself disclaimed, and in 1869, when declining to attend the Vatican Council, Newman wrote, « I could not be in the Council, unless I were a Bishop, — and really and truly I am not a theologian. » Neither was he an apologist in the strict sense, for his apologetic is chiefly directed at the heart. Mystic he may have been, although this humblest of men would have smiled at the label, but the mysticism of one who could write that he rested « in the thought of two, and two only, absolute and luminously self-evident beings, myself and my Creator <sup>1</sup> », was tempered by the thousand-and-one practical occupations that conscience and the world demanded of him. He has been acclaimed as « a man of letters equal to the greatest writers of prose that his native country brought forth », yet nothing would have given him keener discomfort than to have such an encomium applied to himself. Such praise may be justified, but to call him a man of letters puts

<sup>1</sup> *Apologia pro vita sua.*

the emphasis in the wrong place and on the wrong thing. Newman was a priest, first and last. He himself sought no other designation, and to understand him is to be aware that all he did and all he wrote was subject to his priestly charge. After his ordination to the Anglican ministry, June 13, 1824, he wrote to his mother; « I have the responsibility of souls on me to the day of my death. » The sense of that responsibility never left him, but deepened after his conversion. His mastery of language was a God-given means used, and used only, for a Divine End, the salvation of souls. Art for art's sake had no place in his scheme of things, the artistry that flowed from his pen was employed with an undeviating relation to the advancement of God's kingdom on earth.

Books are born of character, they spring from the mind, and « the mind is the man ». Newman can only be adequately known through his writings, and to know Newman is to know much. It is to know something of the workings of a great mind, it is to possess something of the thought of a man of genius expressing himself by the vehicle of an almost perfect style. Newman was English, English, it has been said, « as a Scot or Irishman thinks of an Englishman. » Much has been written of his supposedly Hebraic characteristics, based on a hypothetical Jewish ancestry which has no evidence to support it, unless a prominent nose and a flair for mathematics, be, by some specious form of reasoning, accepted as evidence. His mother, it is true, was of Huguenot descent, but the son, in mentality and in outlook, by training and by environment, was as English as the Oxford that nurtured him. Father Martin D'Arcy, S.J., lays much stress on the Englishness of Newman in his contribution to those studies in English sanctity published under the title of *The English Way*, saying that « Newman gathers up in his person the ideas of an England that had been slowly Protestantised, and his greatness consists in this that he stood, nevertheless, and still stands forth as essentially Catholic ». The point is important, for to understand Newman is to understand much that is enigmatic in the English character and the English mind, and in the mind and character of all those peoples who stem from English stock. To know Newman is also to know much of the England of his day, and to know that is to explain much of the present.

Throughout Newman's long life, England was a country engrossed in a material development whose rapidity was without precedent. The population was increasing at an enormous rate. Catholicism began once more to live in England, and to influence, in however small degree the national life, and be in its turn influenced by it. A new life sprang up in the Established Church. Everywhere the reign of « privilege » was ending. Finance and Business were donning the purple, and taking their stand around the Throne. Buonaparte had taken up his lonely exile on Saint Helena, and peace's mixed blessings had descended upon the land and were to last for forty years. The foundations of Victorian England were being well and truly laid. There was being ushered in the great and gilded age when England became the world's workshop, when trade followed the flag and armies followed the trader, and the flag led both across the seven seas to the four corners of the earth. It was the golden age of money and material success and creature comfort. It was an age of philistinism, of material standards of judgment, of an insular satisfaction with the island's gods. It was the heyday of national self-complacency, self-approval, and self-confidence, all those smug qualities which still survive, greatly diminished but not entirely dethroned by the rude buffetings of more recent times. This was the age of Newman.

In this fantastic country one art, at least, flourished, the art of writing. Victorian England was the home of Macaulay and Carlyle, of Dickens and Thackeray, of Ruskin and Mathew Arnold, and towering with them, their equal if not their master, John Henry Newman. Yet there was little in the first volume published by this young Oxford don, which would serve as a harbinger of that which was to come. It was in 1826 that he published his *Essay on the Miracles of Scripture*, which was later incorporated with another essay on the miracles of early Christianity, written 1842-43, and re-issued as *Essays on Miracles*. In 1833 Newman's first major work appeared, *The Arians of the Fourth Century*. It is his most important contribution to a historical field in which he is acknowledged to be a master, and portrays in detail the rise and fall of the Arian heresy. In its making Newman drew on his exhaustive knowledge of the Fathers, but it suffers from a neglect of scientific research. Although an imperfect book, it gives much evidence

of his originality and subtlety of thought, as he carefully exposes the precise teaching of the various anti-Trinitarians, from Sabellius through the Semi-Arians to Arius himself. It speaks to us of a Newman who was a painstaking scholar, following in the true historical tradition. It is not history patterned along the meretricious lines followed too frequently by the popular Catholic historians of today, the broad generalization, the sweeping assertion, the antecedent resolve to plead a special cause. Reading it, however, one realizes that for the Newman who wrote *The Arians*, the Alexandrian Church of the Fourth Century lived again in the Anglican Church of the Nineteenth, and that he saw himself and his colleagues of the Oxford Movement as counterparts of Athanasius and Basil, defenders of Catholic truth.

That movement, the Tractarian Movement as it is sometimes called, having as its purpose the revival within the Church of England of such Catholic doctrine as the Apostolic succession, the priesthood, the sacramental system, the Real Presence of Christ in the Eucharist, was becoming articulate with the publication of the various *Tracts for the Times*. These tracts were small pamphlets, sometimes of only two or three pages, unattractively produced, and issued anonymously as by « Members of the University of Oxford <sup>2</sup> ». Of the ninety that appeared, twenty-seven were the work of Newman. They are studied today as historical documents rather than as literary remains, but in them we find traces of a different side of Newman, a side rarely apparent in his major works. In *The Tracts* Newman is sharp, pugnacious, with all the fierce ardour of a crusading journalist. Choose your sides, he cries to his brethren of the cloth, for if you have the interests of the Church at heart, you are, in conscience, bound to protest the Erastianism that would despoil her of her goodly heritage. It was *Tract Ninety*, written by Newman and printed in February, 1841, which raised the final storm and, with its near-condemnation, brought the Oxford Movement to an abrupt halt. It deals with the Thirty-nine Articles of the Church of England, « stammering lips of ambiguous formulas », and defends a Catholic interpretation of them. According to Newman's thought at

<sup>2</sup> Pusey alone signed his tracts, seven in all, and this led to the Tractarians being known as Puseyites.

this time, the Anglican Church was essentially Catholic and had never accepted the reformed dogmas of the sixteenth century. The Articles, with their anti-Catholic language, were explained away as a loose compromise of contending views, best interpreted as a summary of the old faith. Planned as a tactical move to keep within the Established Church the extremists who were hastening Romewards, *Tract Ninety* failed, and with the violent attack on the Tractarians which it provoked, the Tracts ended.

From 1828 until 1843, Newman was Vicar of St. Mary the Virgin's, Oxford. Sunday after Sunday, from the historic pulpit of the University church, he preached to crowded congregations, to the few who were actually his parishioners and to the many undergraduates who flocked to hear him. He had come to Oxford at a time when the State religion was at its lowest ebb. All sense of a church as a divine institution had been lost, and the key to clerical preferment is said to have been, « Improve your Greek, and do not waste your time in visiting the poor ». Then the voice of Newman began to be heard in Oxford, restoring to his hearers a sense of the eternal lodged below the temporal, the reality beneath the conventional. Much has been written of the effect of these sermons, « high poems of an inspired singer », « the outpourings of a prophet », « the words of a seer, who saw God and the things of God »; much has been written of the plangent tones with which they fell upon the ear, « like a fine strain of unearthly music ». They came from a Newman who felt secure within the Anglican Church, whose only concern was the apathy that had gripped its members. He recalls to them eternal truths. He speaks to them of the soul and the perils that beset it. He reminds them of God's mercy and God's grace. He paints the glories of another world. In language that is almost sacramental he makes the world and the lusts of the world to fade away, as he sets the stage of human life with the sublime backdrop of eternity. The effect of his words bordered on the sensational. Almost overnight they roused Oxford from its religious lethargy, and awakening Oxford, they awoke Anglican England. Of these sermons six volumes were published from 1834 to 1838 under the title *Parochial Sermons*; one other volume appeared in 1843 as Newman's part in a series called *Plain Sermons by*

*Contributors to the Tracts for the Times.* They are to be found in Newman's collected works as the *Parochial and Plain Sermons*, the last two volumes of which correspond to Newman's contribution to the series of 1843. In them the reader finds intellect and heart combined in the happiest degree. They speak the simple language of the heart and the profound thought of the mind. They show a Newman who knew the human heart, could lay it bare, could pierce the outer layer of conventional man and expose to him the tremulous workings of soul and conscience. It has been said that in these sermons Newman reads « to men their most secret thoughts better than they know them themselves<sup>3</sup> ».

There are two other volumes of sermons published by Newman during his incumbency at St. Mary's. First, there were his *Oxford University Sermons* (1843), lectures, rather than sermons, on the philosophy of faith, which Newman himself considered as containing, potentially at least, some of his most valuable work. It was in these sermons that he outlined the theory he was later to develop in the *Grammar of Assent*, that the harmony between natural and revealed religion constitutes the ordinary man's strongest motive of credibility. His other collection, *Sermons Bearing upon Subjects of the Day* (1843), includes two well known sermons, *Wisdom and Innocence* and *The Parting of Friends*. They belong to the period from 1837 to 1843, and reveal a Newman torn by doubt and indecision, as he begins to question the strength and security of his religious status. In 1837 he brought out his *Lectures on the Prophetical Office of the Church*, which was re-issued in 1877 (with a volume of letters and tracts, including *Tract Ninety*), as *The Via Media of the Anglican Church*. These lectures propose the Church of England as an acceptable middle road between Rationalism and Evangelical Protestantism on the one hand, and *Romanism* on the other. Present-day writers of the Anglican High Church party still speak of the *Via Media* as the most enduring work that Newman produced, since it is their primer. For the Catholic apologist it has a definite value, and it is difficult to agree with Canon Barry's stricture that it « is not now readable », for it gives an admirable exposition of the Anglican ethos. The Catholic controversialist who wishes to know something of

<sup>3</sup> J. C. SHAIRP, *Aspects of Poetry*.

the strength, as well as the weakness, of his opponent's position, can find few better introductions to High Anglican apologetics than the *Via Media. Lectures on Justification* (1838), is the application of the Via Media theory to a particular doctrine. Within its somewhat technical pages Newman reveals the source from whence he drew his ideal of preaching, « The Apostles » he wrote, « appealed to men's hearts ».

The publication of *Tract Ninety* was Newman's last public step in the controversy that had been raging within the Church of England. In April, 1842, he went to the seclusion of his cottage at Littlemore in order to think out his position. Anglicanism was fast becoming untenable, and as the months went by fresh fuel was added to the fire that swept his mind. There was the affair of the Jerusalem bishopric<sup>4</sup>; there was Pusey's suspension from preaching; there was the constant accusation of 'Popery' hurled at him by Anglican divines; there was Wiseman's article on the Donatist schism, with its parallel striking close at home; there were the words of St. Augustine ringing in his ear, *securus judicat orbis terrarum*. At Littlemore Newman began to work on the book that was to become *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Ten years previously, journeying home after his Mediterranean voyage, he had written,

O that thy creed were sound!  
For thou dost soothe the heart, thou Church of Rome.

For years his thought had been that Rome had departed from the purity of the Apostolic faith, and had overlaid the ancient doctrine of the Church with many corruptions. Now he began to doubt that facile premise, and to resolve his doubts, he set out to study in detail the origin and development of dogmas. The result was that he could definitely say in 1843, in a letter he wrote to a friend, « I consider the Roman Catholic Communion to be the Church of the Apostles, and that what grace is among us (which, through God's mercy, is not little) is extraordinary, and from the overflowings of His dispensation. I am very far more sure that England is in schism, than that the Roman additions to the Primitive Creed may not be developments, arising out of a keen and vivid real-

<sup>4</sup> This was an attempt to have a bishop consecrated by the Anglican Primate with the commission of governing the Lutheran and Calvinistic communities in the East.

izing of the Divine Depositum of Faith <sup>5</sup>. » On September 18, 1843, he resigned his living of St. Mary's, and, a week later in the Littlemore chapel, he preached his last Anglican sermon, 'The Parting of Friends.' Charged with the stuff of the immortals is that passage in which he addresses the Church of his birth,

O my mother, whence is this unto thee, that thou hast good things poured upon thee and canst not keep them, and bearest children, yet darest not own them? Why hast thou not the skill to use their services, nor the heart to rejoice in their love? how is it that whatever is generous in purpose, and tender or deep in devotion, thy flower and thy promise, falls from thy bosom and finds no home within thine arms? Who hath put this note upon thee, to have 'a mis-carrying womb, and dry breasts,' to be strange to thine own flesh, and thine eye cruel toward thy little ones? Thine own offspring, the fruit of thy womb, who love thee and would toil for thee, thou dost gaze upon with fear, as though a portent, or thou dost loathe as an offense; — at best thou dost but endure, as if they had no claim but on thy patience, self-possession, and vigilance, to be rid of them as easily as thou mayest. Thou makest them « stand all the day idle, » as the very condition of thy bearing with them; or thou biddest them be gone where they will be more welcome; or thou sellest them for nought to the stranger that passes by. And what wilt thou do in the end thereof?

In these poignant phrases we catch a glimpse of the rare spirit of this solitary, lonely figure, the Newman who was always obedient unto the Light, who, no matter what consequences might follow, no matter what misunderstandings might ensue, would not turn a deaf ear to Conscience, « the aboriginal Vicar of Christ, a prophet in its informations, a monarch in its peremptoriness, a priest in its blessings and anathemas <sup>6</sup> ». At Littlemore Newman continued the writing of his great work which was to show the general grounds of his conviction that the Roman Church was identical in doctrine with the Catholic Church which through the ages had claimed to be the authoritative interpreter of Christian faith. Before the book was finished he felt it his duty to ask « admission into the One true Fold of the Redeemer ». This done, he added another page, and the work was published in its incomplete form and without revision.

That growth is the evidence of life had always been a basic principle with Newman. In the *Essay on Development* he applies this principle as a test of truth in religion. Religious truth, he says, is beaten out in the

<sup>5</sup> *Apologia pro vita sua.*

<sup>6</sup> *Difficulties of Anglicans.*

continual clash of heresy with authority. In the original Deposit of Faith, much of dogma is only implicit, but it is drawn out more and more fully in successive official definitions, which are made under supernatural guidance by the Divine Magisterium of the Church. To the Evangelicals, who would only accept the exact letter of primitive Christianity as a standard of belief, Newman points out that in any living system there must be changes, which are not corruptions, but the natural response of a living organism to changing conditions and problems. Such responses were not super-imposed additions, but the fuller expression of the original Deposit. He propounds certain tests of true development, the chief of which are the continuous identity, the early anticipation of subsequent phases, the assimilative capacity, and the power to survive, of a really vital and vigorous doctrine, as distinguished from a mere corruption however long-lived. These tests of truth can be satisfied only in the doctrine taught by Rome. The argument is an appeal to the event, an indirect appeal to the reason through history. In vivid historical pictures he shows the identity of the Church of the first, fourth, fifth and sixth centuries with the Catholic Church of his own day. This development of doctrine had been no silent and spontaneous process,

... it was wrought and carried through under the fiercest controversies, and amid the most fearful risks. The Catholic faith was placed in a succession of perils, and rocked to and fro like a vessel at sea. Large portions of Christendom were, one after another, in heresy or in schism; the leading churches and the most authoritative schools fell from time to time into serious error; three Popes, Liberius, Vigilius, Honorius, have left to posterity the burden of their defence.

Newman goes on to apply this to one particular doctrine, the Mystery of the Incarnation.

That in the long course of centuries, and in spite of the failure, in points of detail, of the most gifted Fathers and Saints, the Church thus wrought out the one and only consistent theory which can be taken on the great doctrine in dispute, proves how clear, simple, and exact her vision of that doctrine was. But it proves more than this. Is it not utterly incredible, that with this so thorough comprehension of so great a mystery, as far as the human mind can know it, she could be at that very time in the commission of the grossest errors in religious worship, and should be hiding the God and Mediator, whose Incarnation she contemplated with so clear an intellect, behind a crowd of idols?

In this *Essay on Development* we meet a Newman who knew full well the temper of his countrymen, who knew full well that they know no

more cogent appeal than the appeal to history. He seeks to convince their reason, but he approaches their reason through their sense of history, where the heart also has its function. He wrote this memorable work not merely as the historian of dogmas, but also as himself, as a record of part of his own inner history, and in it, his mind and heart speak to kindred hearts and minds, and speak a language they know. The *Essay* is no dreary technical dissertation, it is literature.

The crisis over, Newman experienced a great relief. For five years he did little more than preach, but he also wrote a so-called novel, *Loss and Gain*, the story of a convert (1848), a string of rather dreary conversations, which fails as fiction but in its autobiographical implications throws light on the Newman of Oxford days. His other novel, *Callista*, a tale of the Third Century (1855), begun at this time but finished later, is a more successful venture into an alien literary field. The characterisation is weak, but Newman could capitalize on his great knowledge of the period and setting, Roman Africa in the Third Century. Its opening description of the locust plague, « innumerable flakes of a yellow-coloured snow », which brought about a popular uprising against the Christians, is a particularly effective piece of writing. In 1849, he published *Discourses to Mixed Congregations*. Opinion will always differ as to whether Newman's greatest sermons are those preached before or after his conversion. His Anglican sermons represent more fully the workings of the intellect and the heart; his Catholic sermons exemplify his imaginative power and his poetic instinct. Examples of the lyric quality of his language are many; one will suffice, from his sermon *On the Fitness of the Glories of Mary*.

What shall bring you forward in the narrow way, if you live in the world, but the thought and patronage of Mary? What shall seal your senses, what shall tranquillise your heart, when sights and sounds of danger are around you, but Mary? What shall give you patience and endurance, when you are wearied out with the length of the conflict with evil, with the unceasing necessity of precautions, with the irksomeness of observing them, with the tediousness of their repetition, with the strain upon your mind, with your forlorn and cheerless condition, but a loving communion with her! She will comfort you in your discouragements, solace you in your fatigues, raise you after your falls, reward you for your successes. She will show you her Son, your God and your all. When your spirit within you is excited, or relaxed, or depressed, when it loses its balance, when it is restless and wayward, when it is sick of what it has, and hankers after what it has not, when your eye is solicited with evil and your mortal

frame trembles under the shadow of the tempter, what will bring you to yourselves, to peace and to health, but the cool breath of the Immaculate and the fragrance of the Rose of Sharon?

In 1850 Newman delivered a series of lectures at the London Oratory on *The Difficulties of Anglicans*. They represent what Wilfrid Ward has called 'the honeymoon period of Newman's Catholic life,' for they have a tone of exultant optimism which time and successive disappointments would soon obliterate. This was the only work of aggressive controversy that came from Newman, and he found it distasteful, since he clearly recognized that not all men or women are of the same mind, nor are they subjects for the same treatment. « It is a book, » writes R. H. Hutton in his *Cardinal Newman*, « which adds but little to our insight into his mind, though it adds much to our estimate of his powers. » The *Lectures on the Present Position of Catholics in England* (1851) are of a far different type. They were addressed to the lay-associates of the Birmingham Oratory, and are an attempt to break down the wall of prejudice that existed in the mind of the English Protestant. In them Newman makes mockery of the John Bull who sees red and cries « No Popery » at the mere mention of « Jesuit » or « monastery » or anything with a Catholic connotation; it is satire, parody, and farce all thrown together to point a truth, that Catholicism in England is prejudged by old wives' tales. There is a delightful description of the young Protestant Scripture Reader, who strays in to Benediction, and « finds four priests, a young priest with a wand, and a whole congregation, worshipping a gold star glittering like diamonds, with a lamp in it ». In a splendid piece of sustained and varied argument he portrays the popular idea of Catholicism for what it is worth, the creation of ignorance and a mob-tradition, a tradition of nursery tales, smoking-room stories, and anonymous anecdotes, a tradition fed on light literature and truncated pieces from the classics, a tradition floating in the air, which those who gave it credence accepted from childhood, yet no one knew from whence it came, or who gave it authority, a base and baseless tradition advanced without proof on the word of any Tom, Dick, or Harry. That there was a weightier Protestantism he admitted, but this was the Protestantism of the few, not of the many, and he was dealing with the common run of Protestants, whose faith was Prejudice, whose facts were Fictions, whose secur-

ity was Ignorance. There is only one way to face such calumny and to combat such prejudice, and the advice Newman gave to the Catholics of his day, can still serve as counsel to those who meet it, as meet it they do, in a Newer World and in a more modern time.

Oblige men to know you; persuade them, importune them, shame them into knowing you. Make it so clear what you are, that they cannot affect not to see you, nor refuse to justify you. Do not even let them off with silence, but give them no escape from confessing that you are not what they thought you were . . . Let each stand on his own ground; let each approve himself in his own neighbourhood; if each portion is defended, the whole is secured. Take care of the pence, and the pounds will take care of themselves. Let the London press alone; do not appeal to it; do not expostulate with it, do not flatter it; care not for popular opinion, cultivate local . . . 'There is a time for silence, and a time to speak;' the time for speaking is come. What I desiderate in Catholics is the gift of bringing out what their religion is; it is one of those 'better gifts' of which the Apostle bids you be 'zealous.' You must not hide your talent under a napkin, or your light under a bushel. I want a laity, not arrogant, not rash in speech, not disputatious, but men who know their religion, who enter into it, who know just where they stand, who know what they hold, and what they do not, who know their creed so well, that they can give an account of it, who know so much of history that they can defend it. I want an intelligent, well-instructed laity.

In 1851 Newman accepted the commission to found a Catholic University of Ireland, as a counterbalance to Trinity College, Dublin, an Anglican stronghold. In connection with this undertaking he gave a number of lectures in Dublin (1852), later published, with other lectures he delivered as Rector of the University (1854-58), as *The Idea of a University*. The greatest of all his works, it was called by Pater « the perfect handling of a theory », and such it is, the perfect handling of a theory of education applicable to any stage of human civilization. In it Newman draws deep from his experience of the genius of Oxford, that Oxford whose foundations were laid in Catholic England, and which had never entirely departed from the great tradition of its past. With that in mind he sets the ground-plan of a university in the old tradition, « a place of teaching universal knowledge », a university which will afford Theology her due homage, but where she will rule with wise and prudent reserve and give to Science, Medicine, and Letters their free and proper place. That university will aim, not so much at research and the advancement of knowledge, but at the diffusion and extension of know-

ledge. That knowledge is to be general, for it seeks to produce a complete man, a man developed in all his capacities, and not the « superman-specialist » of some minute corner of a particularized field, as was the aim of the German-inspired universities.

It does not promise a generation of Aristotles or Newtons, of Napoleons or Washingtons, of Raphaels or Shakespeares, though such miracles of nature it has before now contained within its precincts. Nor is it content on the other hand with forming the critic or the experimentalist, the economist or the engineer, though such too it includes within its scope. But a University training is the great ordinary means to a great but ordinary end; it aims at raising the intellectual tone of society, at cultivating the public mind, at purifying the national taste, at supplying true principles to popular enthusiasm and fixed aims to popular aspiration, at giving enlargement and sobriety to the ideas of the age, at facilitating the exercise of political power, and refining the intercourse of private life. It is the education which gives a man a clear conscious view of his own opinions and judgments, a truth in developing them, an eloquence in expressing them, and a force in urging them. It teaches him to see things as they are, to go right to the point, to disentangle a skein of thought, to detect what is sophistical, and to discard what is irrelevant. It prepares him to fill any post with credit, and to master any subject with facility.

This ideal university will not give a purely cloistral training; there will be no discrimination against « Homer, Ariosto, Cervantes, Shakespeare, because the old Adam smelt rank in them. » Its students, when the time comes, will be plunged into the world, « and it is not the way to learn to swim in troubled waters, never to have gone into them. » In the later lectures Newman deals with literature, making short shrift of the fallacy that there can be a Catholic literature distinct and apart from literature as such. « A Catholic literature, he says, includes all subjects of literature whatever, treated as a Catholic would treat them, and as he only can treat them. » Although the University project came to nothing, although it brought Newman much trial and sorrow, his efforts were not in vain. They bore fruit in *The Idea of a University*, the serene, untroubled pages of which elaborate « a theory of University education so liberal, so enlightened, and so far seeing that they serve today and will continue to serve for many a day to come, as guiding lights for all who would thread their way successfully through the multitude of conflicting and too often erroneous theories of what education really is <sup>7</sup> ».

<sup>7</sup> J. Lewis MAY, *Cardinal Newman: a study*.

His hopes in Dublin having failed, Newman for many years suffered from despondency and a sense of frustration. Wiseman had requested him to edit a new translation of the Bible, an undertaking which appealed to him, but after working for two years on its prolegomena, he was asked to discontinue the project since a new English version was in course of preparation in America. In the quiet obscurity of the Oratory, he faded from the public view. The great Oxford leader became but the shadow of a great name, a man with a great future behind him, a man who had left his native heath, and who had received in token failure for all his enterprises. From this clouded oblivion he was unwittingly rescued by a Protestant clergyman and writer, Charles Kingsley. In 1863, Kingsley, in a literary review, foolishly misquoted Newman and charged him and « the Roman clergy » with a confessed indifference to truth. There was an exchange of letters and pamphlets, Kingsley attempted an apology which added insult to injury, and then, irked by an unfavourable review of the controversy from the pen of the Protestant editor of *The Spectator*<sup>8</sup>, stormed to the attack again. It was Newman's opportunity. Divine Providence had brought to hand the means of showing the world what he was. For seven weeks, beginning April 21, 1864, the successive parts of his final reply to Kingsley, the *Apologia pro vita sua*, appeared on the bookstalls. He wrote it, he said, straight on, sometimes for as much as sixteen hours at a stretch, often weeping, but knowing always that he had something to say which must be said. The result was a marvellous history of his spiritual life, which left him cleared, honoured, and triumphant. No longer could he be dismissed as a mere controversialist with an able command of language. England now knew, and the world soon would know, that here was an Englishman of transparent sincerity, actuated by the purest of motives.

The *Apologia* is by no means *the* perfect book, and yet it is, and rightly so, an English classic. If it had not been so hastily composed it might have been a more perfect book in polish and in finish, but it would not have been a better book, and it would have been a less read book. It came of a sudden, it came from the heart and to the heart it speaks, and in this spontaneity lies its appeal. Reading it we know that this is not

<sup>8</sup> Richard Holt HUTTON.

idle controversy, that this is life, life laid bare, that here speaks a man fire by the sense of a great wrong, a man who says *Cost what it may, I will show you what I am*, a man who for the moment will cast reticence aside and reveal his heart and his mind in all their secret workings. It gave him the victory in the controversy with Kingsley, and it did far more than that. It fixed his place forever in the hearts of his countrymen, and, in so doing, it forever weakened their smug self-assurance in the unassailable rightness of their own beliefs. The *Apologia* was not a defence of the Church, it was a defence of Newman; his own personal credit was at stake. In re-establishing his own credit, he did much to rehabilitate the Church in England. Henceforward the English mind would not be able to lightly dismiss the Church that was the Church of Newman as « the Italian mission » or « the ancient superstition ».

*Sermons Preached on Various Occasions*, brought out in 1857, contains Newman's well-known sermon *The Second Spring*. J. Lewis May, in his study of Newman, draws a very effective parallel between this beautiful sermon and Cardinal Wiseman's flamboyant pastoral *From out the Flaminian Gate*. Both were occasioned by the restoration to England of the Catholic hierarchy. Wiseman's pastoral, with its exultant, imperial, and tactless tone, created an uproar in Protestant England. To thunderous applause the Lord Chancellor hurled at the new Cardinal Archbishop, Shakespeare's lines,

Under our feet we'll stamp thy Cardinal's hat,  
In spite of Pope or dignities of Church.

The storm raged to a fierce crescendo, then slowly died away, and the words of Wiseman that prompted it have long since been forgotten. Not so with the sermon that Newman was asked to preach at Oscott for the first Synod. He took as his text a verse from the *Song of Songs*: « Arise, make haste, my love, my dove, my beautiful one, and come. For the winter is now past, the rain is over and gone. The flowers have appeared in our land. » Gently, firmly, he develops his theme, telling of the first Spring in England, the Spring that gave to Canterbury St. Dunstan and St. Anselm and St. Thomas, to York St. Wilfrid, to Durham St. Cuthbert, to Winchester St. Swithun. Then he goes on to speak of the desolate winter that came upon the land, the days of persecution and suffering

when Catholicism was removed, its grace disowned, and its power despised. But all this is past. He sees the promise of a Second Spring.

A second temple rises on the ruins of the old. Canterbury has gone its way, and York is gone, and Durham is gone, and Winchester is gone. It was sore to part with them. We clung to the vision of past greatness, and would not believe it would come to nought; but the Church in England has died, and the Church lives again. Westminster and Nottingham, Beverly and Hexham, Northampton and Shrewsbury, if the world lasts, shall be names as musical to the ear, as stirring to the heart, as the glories we have lost; and saints shall rise out of them, if God so will, and doctors once again shall give the law to Israel, and preachers call to penance and to justice, as at the beginning.

This is in far different strain to the Cæsarian effusion of Wiseman, who would come as a conqueror, and whose words have been forgotten. In Newman the Poet spoke, the Poet who himself had known martyrdom, and now acclaimed the martyr's victory. His words will last and be remembered as long as the language he spoke remains.

In 1870 Newman published his *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, which cost him several years of hard work under trying circumstances. It is his chief formal contribution to philosophy. In it he analyzes the process which produces that real and form assent to a doctrine which we call belief. He wishes to explain the popular, practical, and personal evidence for Christianity as contrasted with the scientific evidence. Scientific evidence may produce a « notional assent », a purely intellectual matter distinct from that « real assent » where the conclusion is also embraced by the will and feelings. He shows that this « real assent » not only may, but must, accept many a conclusion in advance of the logical evidence, for the individual mind may never grasp a scientific demonstration. This acceptance, according to Newman, is the work of the « illative sense », which allows and forces the individual to make the last leap. The book has been hammered at by many a theologian<sup>9</sup>. Much of the criticism of it arises from the language Newman employs. It is not the language of the schools, nor does he follow the method of the schools, for which he had the Englishman's distrust. The Englishman has no liking for formal logic; he agrees with Newman that « paper logic, syllogisms, and states

<sup>9</sup> Competent studies of the *Grammar of Assent* have come from Dr. JUERGENS, S. M., *Newman on the Psychology of Faith*, and from Father Martin D'ARCY, S. J., *The Nature of Belief*.

of mind are incommensurables », and he will always remind you that faith is not the conclusion of a syllogism. In the *Grammar of Assent* Newman is not engaged in telling men how they ought to arrive at belief, he is explaining how man actually arrives at it. Faith is an act of the intellect, but the genesis of faith in the individual is a complex psychological process. In it, not merely pure reason, but the whole make-up of man has its part, emotions, instincts, conscience, the fear of God, the will to believe. Newman's case rests on the fact that this genesis of faith in the individual usually comes about apart from the scientific proofs of Christianity. The traditional apologist demonstrates that human reason has incontestable proofs for its certitude in Christianity. Newman accepts those proofs, but maintains that most men do not, and ordinarily cannot, come to certainty in that way. Believer and theologian are not synonymous terms. The apologist advances as motives of credibility those which are most capable of logical demonstration. They are addressed to the pure reason, but man is something more than an entity in the mind of the metaphysician to be bisected into animality and rationality. He is a creature of flesh and blood, living here and now, on the green earth, under the starry sky, a being gifted not only with reason, but with emotions and feelings, dreads and fears, loves and hates. The heart hath its reasons which the intelligence knows not of, and the whole complex nature of man can play a part in determining his assent. A practical apologetic takes cognizance of this fact.

Despite the depth of Newman's thought and the recondite nature of his subject, the *Grammar of Assent* affords numerous examples of his superb style. His contrast of the « notional assent » of a schoolboy to lines of Virgil with the « real assent » of the mature man is well known.

Passages, which to a boy are but rhetorical commonplaces, neither better nor worse than a hundred others which any clever writer might supply, which he gets by heart and thinks very fine, and imitates, as he thinks, successfully, in his own flowing versification, at length come home to him, when long years have passed, and he has had experience of life, and pierce him, as if he had never before known them, with their sad earnestness and vivid exactness. Then he comes to understand how it is that lines, the birth of some chance morning or evening at an Ionian festival, or among the Sabine hills, have lasted generation after generation, for thousands of years, with a power over the mind, and a charm, which the current literature of his own day, with all its obvious advantages, is utterly unable to rival.

Newman's lesser writings are to be found in *Tracts Theological and Ecclesiastical* (1871), *Essays Critical and Historical* (1871), *Discussions and Arguments* (1872), and *Historical Sketches* (1872). In the latter is to be found that perfectly-drawn popular account of the Fourth Century, often reprinted separately as *The Church of the Fathers*. There is much that is arid, sterile, and ephemeral in these miscellaneous works, and yet so often we turn a page of mortal matter and come upon a few words or lines, a paragraph or two, which reveal the great artist. It is a mixture to be found even in his great trilogy, the *Grammar of Assent*, the *Idea of a University*, and the *Apologia*. Newman is best in the short composition, a sermon, a lecture, a chapter. His letters are treasure-trove for those who would know Newman. In them we can see his every mood, sometimes affectionate, sometimes cold, often impatient, often sad, occasionally buoyant with high hopes, always seeking for souls. They have refinement of diction and refinement of feeling. They are never written for effect, but to express what was in his heart. To a servant-girl who had lost a sister, he wrote,

God will bless you and keep you in His own good way. We can never trust Him too much. All things turn to good to them who trust Him. I too know what it is to lose a sister. I lost her forty-nine years ago, and, though so many years have passed, I still feel the pain.

And to a dying nun he wrote these words,

God's angel will be with you every step you take — and I will try and help you with my best remembrances and sacred wishes as you descend into the valley; but you are to be envied, not lamented over, because you are going to your own Lord and God, your Light, your Treasure, and your Life. Only pray for me in your place of peace and rest, for I at most can be but a little time behind you.

But Newman could be cold and terse, and put pomposity in its place, as in the letter he wrote to Mgr. Talbot,

I have received your letter, inviting me to preach next Lent in your Church at Rome to 'an audience of Protestants more educated than could ever be the case in England.'

However, Birmingham people have souls; and I have neither taste nor talent for the sort of work which you cut out for me. And I beg to decline your offer.

Newman wrote a considerable amount of poetry, much of it during his Mediterranean journey of 1832, which he published in one volume, *Verses on Various Occasions* (1867). He belonged to an age when the making of verse, English, Latin, and Greek, was considered a necessary accomplishment for any cultured English gentleman. Much of his verse falls into this category. A few of his shorter poems, tinged with a gloominess that came from his early Evangelical training, show however the true poetical instinct. The stanzas beginning *Lead, kindly Light*, for many years a favourite Protestant hymn, have a haunting appeal, which is increased by our knowledge of the gloom that so long encircled its writer, not only in his Anglican life, but also during his Catholic years.

Newman wrote one long poem, a remarkable one in which the poetic gift is rarely blended with the mystery of faith, the *Dream of Gerontius* (1865). In it he follows the fortunes of a soul, the process of its parting with the body, as a priestly voice cries *Subvenite* and friends kneel in prayer, its passage, accompanied by its Guardian Angel, into Purgatory, « the golden prison », and the one glimpse of the Beatific Vision that it has on its way, as it

Flies to the dear feet of Emmanuel;  
But, ere it reach them, the keen sanctity,  
Which with its effluence, like a glory, clothes  
And circles round the Crucified, has seized,  
And scorch'd, and shrivell'd it; and now it lies  
Passive and still before the awful Throne.

It ends with the Angel's farewell to its charge, and we know that the morn shall come for him who, when the night was dark and he was far from home, asked only to be led by the Light.

Farewell, but not for ever! brother dear,  
Be brave and patient on thy bed of sorrow;  
Swiftly shall pass thy night of trial here,  
And I will come and wake thee on the morrow.

It is impossible to read this poem without realizing that it sums up all the hopes and beliefs which had supported Newman throughout his long and troubled life. Few men of like genius have been more conscious of their own insufficiency than Newman was, but he had learned early to put his hand in the hand of God, and see God's good and gracious Will

in all the vicissitudes of life. Death was but the final evidence of his utter nothingness and his sole Refuge. The *Dream of Gerontius*, in spite of its occasional lapses into rhetoric, ranks as one of the great religious poems of all time, in depth of spiritual insight and in purity of expression. English Poetry has little that can compare with it; it claims kinship with Goethe's *Faust* and Dante's *Divina Commedia*.

On August 11, 1890, Newman died, and his mortal remains were laid to rest in the Oratorian cemetery at Rednal, just outside Birmingham. Yet Newman will always live, for he handed on to posterity something that is immortal. To some he will always be England's Bossuet, to others England's Pascal, and there are some who see him only as a seductive master of English prose, who knew too well the siren use of words. But it is not as superb preacher, nor as religious philosopher, nor yet as writer of incomparable artistry and skill, that he became a Leader and a Light amongst men. When Leo XIII made him a Cardinal, he took as his motto the words *Cor ad cor loquitur*, and therein lies the secret of his power. From his heart he spoke unto the hearts of his countrymen, and they stopped, and listened, and gave heed. For his words had that in them which is beyond eloquence. They came from the heart of a man who was true to himself and his God. They came from the heart of a man who has surrendered the world's honour and praise, and had counted them but dust and ashes beside the vision of his own soul face to face with God. In his writings we can see his great intellectual gifts, we can marvel at the simple lucidity of his style, but unless we also see in them, and he who runs may read, Newman as he was in himself, we shall never understand the work he did in England. In Newman mind and tongue played an important part, but the heart was the centre of all.

As a writer he ranks with the great, and has been reckoned the greatest religious writer whom England has produced. In him is fulfilled his own definition of a great author, « one who has something to say and knows how to say it ». In clear, definite, and tangible language he revealed to the Saxon mind that which few, even among the most educated, suspected, — the depth and solidity of Catholic dogma, its harmonious fusion of the natural and the supernatural, the divine compulsion that it set upon the hearts of men, its satisfying answer to wants ineffaceable

from the nature of man. Englishmen discovered that Newman had something to say; they had long known that he knew how to say it. After his elevation to the Cardinalate, *Punch*, mirror of English public opinion, addressed him thus: « Most Venerable Cardinal Newman, your Eminence has well earned your Scarlet Hat. It is to yourself, probably, that the Pope owes the reflecting portion of his British converts. A thoughtful man, if any dogma that you subscribe appears nonsense to him, naturally asks himself, whether it is more likely, that you should credit an absurdity, or that he should be an ass.» The point is well taken, for Newman's capacity for clear thinking and his literary gifts, of themselves insufficient, but coupled with his acknowledged nobility, integrity of character, made him a living apologetic in England. He himself has gone, but he still lives and can be known in his writings. If this modest introduction to them arouses in the reader the desire to seek Newman in his writings, it will have served its purpose, for the Newman he will find therein will teach him much that has meaning for today.

Swithun BOWERS, o. m. i.

---

## Le ministère du Commerce

---

### ORIGINES.

Les origines du ministère du Commerce sont aussi anciennes que la Confédération du Canada. Ses ancêtres sont le ministère du Revenu intérieur et le ministère des Douanes, tous deux créés en 1868 (*Statuts du Canada*, 31 Victoria, c. 49 et 43). Le ministère du Revenu intérieur recevait pour fonctions de percevoir les droits d'accise, les taxes intérieures et les droits du timbre; le ministère des Douanes devait s'occuper de la perception des droits de douane et des droits de passage dans les canaux publics.

En 1887, le parlement du Canada vota une loi créant un ministère du Commerce, mais celle-ci ne fut promulguée qu'en 1892 (*Statuts du Canada*, 1892, 50-51 Victoria, c. 10). En même temps, le portefeuille de ministre du Revenu intérieur et celui de ministre des Douanes disparaissaient, et l'administration des affaires des deux ministères abolis était confiée d'une part à un contrôleur du Revenu intérieur et de l'autre à un contrôleur des Douanes, tous deux responsables au ministre du Commerce. En 1897, cependant, le ministère du Revenu intérieur et le ministère des Douanes furent rétablis et placés chacun sous l'autorité d'un ministre du Cabinet distinct du ministre du Commerce.

Malgré ces changements administratifs, le ministère du Commerce conservait toujours ses fonctions propres, qui étaient de s'occuper de tous les aspects du commerce intérieur et extérieur qui n'étaient pas confiés spécifiquement à un autre ministère. Ces fonctions générales se sont précisées et amplifiées au cours des années, à mesure que les relations commerciales extérieures du Canada se développaient et que le commerce extérieur prenait plus de place dans la vie économique du pays.

## ORGANISATION.

Le ministère du Commerce comprend aujourd'hui une vingtaine de divisions, d'offices, de comités, de commissions et de services. Ce sont d'abord :

- 1° l'Office des Renseignements commerciaux;
- 2° la Division des Relations commerciales;
- 3° la Division des Tarifs étrangers;
- 4° le Service des Expositions;
- 5° la Division de la Publicité et de la Réclame;
- 6° la Division des Licences d'Exportation;
- 7° l'Office fédéral de la Statistique;
- 8° la Division des Subventions postales et commerciales aux Navires;
- 9° le Service d'Inspection des Poids et Mesures;
- 10° le Service d'Inspection de l'Électricité et du Gaz;
- 11° la Division du Poinçonnage des Métaux précieux.

Puis, il faut y ajouter divers organismes qui ne font pas partie intégrale du ministère du Commerce, mais qui relèvent principalement du ministère du Commerce et dont il est responsable auprès du Cabinet et du parlement. Tels sont :

- 12° la Commission du Commerce et de l'Industrie;
- 13° la Commission des Grains du Canada;
- 14° la Commission canadienne du Blé;
- 15° le Comité consultatif du Commerce extérieur;
- 16° le Sous-Comité exécutif pour le Contrôle de l'Exportation;
- 17° la Commission canadienne de la Marine marchande;
- 18° le Comité des Priorités des Transports maritimes;
- 19° la Commission canadienne de l'Exportation;
- 20° la Société d'Assurance des Crédits à l'Exportation;
- 21° le Conseil national des Recherches.

## 1. L'OFFICE DES RENSEIGNEMENTS COMMERCIAUX.

L'Office des Renseignements commerciaux a pour objet de servir les intérêts du commerce extérieur du Canada. Il comprend un bureau principal à Ottawa et des commissariats à travers le monde.

*a) Organisation à Ottawa.*

Le bureau principal à Ottawa comprend un directeur (aidé d'un adjoint administratif) et huit sections. Le directeur a pour fonctions de centraliser et de coordonner le travail des sections du bureau principal à Ottawa et celui des commissariats du Commerce à l'étranger.

Les sections du bureau principal sont les suivantes:

## 1° les quatre sections des marchandises:

- a) denrées alimentaires;
- b) métaux et produits chimiques;
- c) produits forestiers;
- d) objets fabriqués de toutes sortes;

## 2° la Section des Répertoires;

## 3° la Section des Publications;

## 4° la Section de Coordination des Exportations;

## 5° la Section de Coordination des Importations.

1° *Les sections des marchandises.*

Les sections des marchandises s'occupent de préparer les réponses aux lettres reçues et de fournir les renseignements techniques et commerciaux qui relèvent de chaque groupe de marchandises. Durant la guerre, les sections des marchandises ont rempli beaucoup d'autres fonctions qui sont venues s'ajouter à celles dont elles étaient chargées normalement.

Quelques-unes de ces fonctions additionnelles de guerre ont été les suivantes:

a) La préparation de programmes détaillés pour l'exportation du fer, de l'acier et des métaux non-ferreux, en collaboration avec la Commission de Contrôle des Industries en Temps de Guerre.

b) La fourniture aux Antilles anglaises et à la Guyane anglaise des quantités indispensables de denrées alimentaires et de produits fabriqués, en collaboration avec la Mission de l'Approvisionnement des Colonies britanniques.

c) La répartition de l'espace disponible sur les navires marchands pour le transport des denrées alimentaires et des produits fabriqués destinés à la Trinité, aux Iles-sous-le-Vent et aux Iles-du-Vent dans les Antilles anglaises, et à la Guyane anglaise.

d) L'ordonnance préalable du transport terrestre vers les ports d'exportation pour outre-mer dans le cas du bois de construction, du papier et d'autres produits en approvisionnement insuffisant, afin d'éviter toute perte de l'espace réservé à ces expéditions sur les navires marchands.

e) L'établissement de programmes d'exportation à l'Amérique latine, en collaboration avec le Sous-Comité exécutif pour le Contrôle de l'Exportation, et la préparation des renseignements requis par les Commissions conjointes internationales de Washington.

f) La mise à exécution des programmes d'approvisionnement des Nations-Unies et des Nations libérées, en collaboration avec l'Office canadien de l'Aide mutuelle.

g) La compilation de renseignements utiles aux industries de guerre canadiennes en vue de faciliter la transformation de leurs établissements en industries de paix, surtout en regard de l'exportation.

h) L'établissement de listes de produits nouveaux susceptibles d'être fabriqués au Canada pour l'exportation.

## 2° *La Section des Répertoires.*

La Section des Répertoires compile et garde à jour divers Répertoires:

a) le Répertoire des Exportateurs canadiens, qui est une liste des exportateurs canadiens ainsi que de leurs agents à l'étranger, avec indication de leur commerce, de leur solvabilité, des codes et des noms télégraphiques qu'ils emploient, et ceux des importateurs étrangers;

b) le Répertoire des Importateurs étrangers, qui est une liste des importateurs étrangers intéressés à l'achat de produits canadiens.

La Section des Répertoires se prépare aussi à établir un Répertoire des Importateurs canadiens de produits étrangers ainsi qu'un Répertoire des Exportateurs étrangers des produits que le Canada importe ou pourrait importer.

### 3° *La Section des Publications.*

La Section des Publications publie, toutes les semaines, en français et en anglais, le *Bulletin des Renseignements commerciaux*, qui contient les rapports des commissaires du Commerce et d'autres renseignements relatifs au commerce d'exportation et d'importation. (L'abonnement est de \$1 par année au Canada et de \$3.50 à l'étranger.) De temps à autre, des études spéciales sur différents aspects du commerce extérieur du Canada sont publiées à titre de supplément.

### 4° *La Section de Coordination des Exportations.*

La Section de Coordination des Exportations a été établie au mois d'août 1943. Sa fonction principale est de répartir d'une façon équitable entre les clients étrangers du Canada les marchandises de production canadienne, qui sont disponibles pour l'exportation. Elle s'efforce de conserver les débouchés établis, ne serait-ce que par des expéditions symboliques. Elle cherche aussi à diriger les exportations vers des marchés étrangers nouveaux susceptibles de demeurer après la guerre. Elle établit un programme d'ensemble pour toutes les exportations, puis elle fixe la quotité de chaque pays, lorsqu'il s'agit de produits qui ne sont pas disponibles en quantité suffisante pour répondre à la demande de tous les pays étrangers.

### 5° *La Section de Coordination des Importations.*

La Section de Coordination des Importations a été instituée au mois d'octobre 1944. Formée d'abord au sein du Comité des Priorités des Transports maritimes, au ministère du Commerce, elle s'en détache bientôt pour devenir en janvier 1945 une section distincte du bureau principal, à Ottawa, de l'Office des Renseignements commerciaux.

La fonction de cette section est de chercher un débouché au Canada pour les marchandises que les pays étrangers veulent vendre au Canada. Elle se propose de donner une attention toute spéciale aux produits de

l'Angleterre, en vue de rapprocher dans toute la mesure du possible le chiffre des importations de celui des exportations du Canada avec ce pays.

Les commissaires du Commerce canadiens en pays étrangers servent d'intermédiaires entre les producteurs et exportateurs étrangers et la section de Coordination des Importations, à Ottawa. Celle-ci, à son tour, voit à transmettre les offres de marchandises étrangères aux importateurs et distributeurs canadiens dont les noms apparaissent dans son *Répertoire des Importateurs canadiens* établi à cette fin, au bureau principal, à Ottawa, de l'Office des Renseignements commerciaux.

b) *Organisation à l'étranger.*

L'Office des Renseignements commerciaux a établi des commissariats du Commerce à travers le monde, non seulement au sein de l'Empire britannique, mais aussi dans les pays étrangers. Les commissaires font des rapports périodiques sur les conditions commerciales et financières, les variations des marchés et la demande courante ou les ouvertures possibles pour les produits canadiens. Ils font en outre, pour le compte du ministère du Commerce, des enquêtes spéciales et s'efforcent de toutes façons de favoriser l'expansion du commerce extérieur du Canada. Pour rester en contact avec les progrès industriels du Canada, chaque commissaire du Commerce fait une tournée périodique au pays; il profite de son séjour parmi les siens pour donner des informations de première main aux exportateurs et importateurs canadiens sur les conditions d'échange avec les pays de son territoire.

L'Office des Renseignements commerciaux publie dans un grand nombre de journaux et de périodiques la liste des pays où sont postés les commissaires du Commerce du Canada, en indiquant leur territoire respectif, leur nom, leur adresse postale et leur adresse télégraphique. (Les commissaires du Commerce se servent du code télégraphique Bentley.)

En vertu d'un arrangement conclu entre le ministre du Commerce et le Foreign Office de l'Angleterre, les manufacturiers et les exportateurs canadiens, ainsi que les autres personnes intéressées au commerce extérieur, peuvent se prévaloir des services des agents diplomatiques et des consuls de l'Angleterre pour tous les pays où le Canada n'a pas son propre bureau de renseignements.

*c) Fonctions des commissaires du Commerce.*

Le rôle des commissaires du Commerce est de travailler au développement du commerce extérieur du Canada; de mettre en relations les exportateurs canadiens avec les importateurs étrangers ou les exportateurs étrangers avec les importateurs canadiens; d'étudier les conditions et les formalités d'importation dans leur territoire, et de faire rapport à ce sujet au bureau principal, à Ottawa; de faire des enquêtes et des recherches sur les débouchés pour les produits canadiens; de faire rapport sur les genres particuliers de marchandises dont les pays étrangers ont besoin, sur la concurrence à soutenir, les méthodes d'emballer, d'expédier et de facturer, etc. Leurs services sont à la disposition de tous les fabricants et producteurs canadiens, et ils accueillent avec plaisir toute demande de renseignements relative au commerce extérieur du Canada.

Les commissaires du Commerce consacrent une bonne partie de leur temps à l'étude des plaintes et au règlement des réclamations découlant de l'expédition de produits canadiens, à l'examen des marchandises avariées ou insuffisantes; à l'obtention d'accommodements bancaires pour les importateurs étrangers dans le cas des traites mal tirées par des exportateurs canadiens; à la prise des dispositions voulues pour le dédouanement rapide des marchandises; à des consultations officieuses avec les fonctionnaires de l'administration douanière du pays étranger au sujet des classifications tarifaires contestées qui sont appliquées à des produits canadiens; à des démarches auprès de la douane et des compagnies de navigation pour faciliter le dédouanement des marchandises lorsque les documents d'expédition n'arrivent pas à temps; à aider au recouvrement des traites, des factures ou des commissions impayées, etc.

Les commissaires du Commerce rendent encore divers autres services secondaires. Ils aident les Canadiens en détresse en pays étranger; ils attestent certains documents, tels que les factures consulaires, les visas et les pièces d'identification; ils distribuent des imprimés sur le Canada ainsi que des films cinématographiques dépeignant la vie et l'activité canadiennes; ils fournissent des renseignements aux familles qui désirent envoyer leurs enfants à des institutions d'éducation canadiennes; ils aident les individus et les familles qui désirent visiter le Canada ou y émigrer.

d) *Personnel.*

Le personnel de l'Office des Renseignements commerciaux comprend deux groupes: les préposés aux Denrées pour le bureau principal à Ottawa, et les commissaires du Commerce pour service à l'étranger. Le recrutement des uns et des autres se fait par examen, sous les auspices de la Commission du Service civil. Le candidat doit être sujet britannique et avoir demeuré au moins cinq ans au Canada. Il doit être diplômé d'une université reconnue ou posséder une instruction équivalente. S'il aspire au poste de préposé aux Denrées, il doit être spécialisé dans le commerce, les sciences économiques, la sylviculture, l'agriculture, les pêcheries, la chimie ou la métallurgie. S'il veut devenir commissaire du Commerce, il doit de plus avoir une certaine expérience des affaires et posséder une connaissance générale des ressources et des industries du Canada.

L'examen comprend trois épreuves dont un examen écrit, une cote d'appréciation de l'éducation et de l'expérience du candidat et un examen oral. L'examen écrit porte sur le commerce international, l'économie politique, la géographie économique, la politique commerciale, les tarifs douaniers, et dans le cas des spécialistes sur les matières de sa spécialité. L'examen oral a pour but de s'assurer de la personnalité du candidat et de son habileté à parler les langues étrangères modernes.

Le ministère du Commerce a comme politique actuellement de ne recruter son personnel que parmi les anciens combattants des forces armées de terre, de mer et de l'air du Canada, qui ont fait du service actif en-dehors du Canada.

e) *Salaires et allocations.*

Le salaire du personnel de l'Office des Renseignements commerciaux varie selon le poste, la compétence et l'expérience du titulaire.

Au salaire de base s'ajoute une allocation de subsistance lorsqu'un commissaire du Commerce est en service à l'étranger.

	<i>Salaires</i>	<i>Allocation</i>
Préposé adjoint		
aux Denrées .... .	\$2,400 — 3.000	—
Préposé aux Denrées .... .	3.300 — 4.500	—

Commissaire adjoint du Commerce	.....	2.400 — 3.000	\$1.500 — 2.500
Commissaire du Commerce			
Grade 1	....	3.180 — 4.080	
Grade 2	....	4.380 — 4.980	2.000 — 3.600
Grade 3	....	5.280 — 5.760	

Un préposé aux Denrées, ou même un préposé adjoint aux Denrées, peuvent être envoyés dans les commissariats du Commerce à l'étranger, et dans ce cas ils reçoivent les allocations de subsistance prévues.

#### f) *Privilèges.*

Lorsqu'il est à l'étranger, le commissaire du Commerce n'est pas sujet à l'impôt sur le revenu du Canada, ni sur son salaire, ni sur son allocation de subsistance.

Il ne jouit pas, toutefois, de l'immunité diplomatique, et il n'a aucun statut diplomatique. Il n'est pas exempt des droits de douane ni des taxes intérieures du pays où il est posté, mais il ne paie pas d'impôt sur son revenu.

Cependant, lorsqu'un commissaire du Commerce du ministère du Commerce est nommé, par le ministère des Affaires extérieures, conseiller commercial, attaché commercial ou secrétaire commercial d'une ambassade ou d'une légation du Canada, il jouit de tous les privilèges attachés au corps diplomatique. On lui attribue alors, suivant son ancienneté, un rang défini dans l'échelle diplomatique de l'ambassade ou de la légation.

#### g) *Localisation et organisation des Commissariats de Commerce.*

Au 1<sup>er</sup> mai 1945, le ministère du Commerce avait vingt-sept commissariats du Commerce, sans compter le bureau du commissaire du Commerce des Fruits et celui du commissaire du Commerce des Produits animaux, à Londres. Quatorze des vingt-sept commissariats sont dans des pays de l'Empire britannique, quatre aux États-Unis, sept en Amérique latine, un en France et l'autre en Égypte.

Le personnel de chaque commissariat comprend un commissaire du Commerce aidé au besoin d'un ou plusieurs commissaires adjoints. Dans

certaines pays, notamment en Argentine, au Brésil, au Chili, aux États-Unis, en France, au Mexique et au Pérou, les commissaires du Commerce et les commissaires adjoints du Commerce font partie de l'ambassade ou de la légation du Canada, selon le cas, et ils portent le titre de conseiller du commerce, de secrétaire commercial ou d'attaché commercial, et de secrétaire commercial adjoint ou d'attaché commercial adjoint.

## 2. LA DIVISION DES RELATIONS COMMERCIALES.

La Division des Relations commerciales s'occupe de régler les questions qui surgissent au ministère du Commerce relativement aux conventions de commerce entre le Canada et les pays étrangers. Elle fait aussi des investigations spéciales sur le commerce extérieur du Canada.

Ces études, qui se font en collaboration avec d'autres divisions du ministère du Commerce, comprennent des sujets comme l'orientation du commerce extérieur du Canada, l'effet sur le commerce canadien des mesures tarifaires et autres, l'industrialisation et les développements économiques sur les marchés extérieurs, la corrélation entre les importations et les exportations, les transports océaniques, la publicité pour les marchandises canadiennes en d'autres pays, le financement des exportations, et des sujets connexes.

## 3. LA DIVISION DES TARIFS ÉTRANGERS.

La Division des Tarifs étrangers a pour fonctions de fournir des renseignements aux exportateurs et aux autres intéressés concernant des questions comme les droits de douane imposés dans les pays britanniques et étrangers; les restrictions d'importation; les traités de commerce; les préférences tarifaires et leur administration; les certificats d'origine et l'expédition directe; les formalités relatives aux factures consulaires et autres; les lois concernant l'évaluation douanière et contre le dumping; les contingents d'importation; les primes d'exportation; les lois sur les marques des marchandises, sur les types de denrées alimentaires et sur les insectes et plantes nuisibles; et les règlements commerciaux des pays étrangers.

#### 4. LE SERVICE DES EXPOSITIONS.

Le Service des Expositions voit à organiser des expositions au Canada et à participer aux expositions dans les pays étrangers, pour y faire connaître les ressources naturelles du Canada, sa production agricole et industrielle, ses attraits sportifs et touristiques, ses voies de transport ferroviaires et routières, ses routes maritimes, ses lignes aériennes, son commerce extérieur, etc. Aux grandes expositions impériales et internationales, le Service des Expositions voit à mettre en étalage des produits canadiens et des scènes de la vie canadienne.

Le Service des Expositions maintient un bureau à Londres, dont le principal travail en temps de paix consiste en publicité et en réclame pour le commerce d'exportation canadien. Pendant la guerre, le bureau de Londres s'occupe principalement de répondre aux demandes d'imprimés sur le Canada qui lui viennent du public en général, des écoles et maisons d'éducation, et surtout des services éducationnels des forces armées.

#### 5. LA DIVISION DE LA PUBLICITÉ ET DE LA RÉCLAME.

La Division de la Publicité et de la Réclame du ministère du Commerce a pour fonctions de travailler au développement du commerce extérieur du Canada par des annonces, des avis et même des articles dans les revues et les journaux canadiens et étrangers. La réclame au Canada se limite presque exclusivement aux publications commerciales, industrielles et financières et à quelques quotidiens qui publient des revues annuelles ou des suppléments de fin d'année ou spéciaux. Les messages des réclames ne sont pas adressés au gros public consommateur, mais au personnel administratif des entreprises commerciales et industrielles, et à ceux qu'intéresse l'expansion du commerce extérieur du Canada. Cette réclame est complétée par des articles concernant les débouchés étrangers pour les produits du Canada et les sources d'approvisionnement à l'étranger pour les produits que le Canada importe.

La Division de la Publicité et de la Réclame rédige deux publications:

a) les *Actualités canadiennes*, qui est un bulletin hebdomadaire donnant un précis de renseignements commerciaux, industriels, statistiques,

financiers et autres concernant l'activité canadienne. Ce bulletin est distribué à l'étranger par les commissaires du Commerce et les attachés commerciaux; il est aussi envoyé directement aux chambres de commerce, aux bibliothèques, aux banques, aux compagnies de transport, à l'étranger et au Canada.

b) les *Nouvelles de Renseignements commerciaux*, qui est un résumé hebdomadaire des rapports reçus des commissaires du Commerce et des attachés commerciaux. Le résumé est distribué au Canada seulement par l'intermédiaire de la presse canadienne et les membres de la galerie de la presse, à Ottawa. Il est envoyé aussi aux publications commerciales, industrielles et financières du Canada.

La Division de la Publicité et de la Réclame fait distribuer aussi, par les commissaires du Commerce et les attachés commerciaux, le *Manuel du Canada*, publié chaque année par l'Office fédéral de la Statistique.

#### 6. LA DIVISION DES LICENCES D'EXPORTATION.

La Division des Licences d'Exportation, du ministère du Commerce, a été créée par l'arrêté en conseil C.P. 2448 du 8 avril 1941, pour centraliser en un seul bureau l'émission des licences d'exportation pour tous les produits à l'égard desquels une telle licence est requise.

La Division des Licences d'Exportation émet les licences prévues par les arrêtés en conseil adoptés, depuis le début des hostilités,

a) tant sous l'autorité de la loi des douanes (*Statuts Révisés du Canada*, 1927, c. 290) interdisant l'exportation de certains produits à destination de certains pays.

b) que sous l'autorité de la loi des mesures de guerre (*Statuts Révisés du Canada*, 1927, c. 206) interdisant l'exportation de certains produits dans la mesure où ils sont requis pour les besoins du Canada.

Avant d'émettre une licence, la Division des Licences d'Exportation consulte l'organisme responsable de la répartition de cette marchandise entre le marché domestique et l'exportation: c'est tantôt un administrateur de la Commission des Prix et du Commerce en Temps de Guerre, tantôt un régisseur du ministère des Munitions et Approvisionnements, et tantôt un comité ou une commission du ministère de l'Agriculture

(Comité des Approvisionnements agricoles, Commission des Produits laitiers, Commission du Blé, Commission des Produits spéciaux, etc.).

Le ministère du Commerce fournit sur demande une publication donnant les *Règlements sur les Licences d'Exportation* avec la liste des produits pour lesquels une licence d'exportation est requise. Cette liste est modifiée au fur et à mesure des directives données par le gouvernement par arrêtés en conseil.

#### 7. L'OFFICE FÉDÉRAL DE LA STATISTIQUE.

L'Office fédéral de la Statistique fut institué en 1918 (*Statuts du Canada*, 1918, 8-9 George V, c. 43), avec fonctions.

1° de recueillir, de résumer, de compiler et de publier des renseignements statistiques relatifs aux activités commerciales, industrielles, sociales, économiques ou générales, et aux conditions de la population;

2° de collaborer avec les autres ministères à la compilation et à la publication de relevés statistiques d'administration en conformité des règlements;

3° de faire le recensement du Canada tous les dix ans.

L'Office fédéral de la Statistique est divisé en sections, comme suit:

Recensement;

Statistiques vitales;

Études sociales et Recherches économiques;

Statistiques agricoles;

Pêcheries, Fourrures, Produits animaux et laitiers;

Mines, Métallurgie et Produits chimiques;

Forêts et Industries connexes;

Construction;

Manufactures;

Commerce extérieur (importations et exportations);

Commerce intérieur;

Transports et Utilités publiques;

Statistiques financières;

Statistiques de la Criminalité;

Statistiques des Institutions;  
Statistiques de l'Instruction publique;  
Statistiques générales;  
Administration.

Les attributions et fonctions de chacune des Sections sont indiquées par leur nom respectif.

L'Office fédéral de la Statistique recueille et analyse, pour les Services Statistiques des Gouvernements provinciaux qui le demandent, des statistiques agricoles, forestières, manufacturières et autres.

#### 8. LA DIVISION DES SUBVENTIONS POSTALES ET COMMERCIALES AUX NAVIRES.

Le ministère du Commerce accorde des subventions postales et commerciales pour aider au maintien de services océaniques qui autrement ne pourraient pas fonctionner, faute de revenu suffisant. Ces subventions permettent aux exportateurs canadiens, grâce à des taux de fret raisonnables et à des départs réguliers, de rivaliser avec les autres pays sur les marchés étrangers. Les navires subventionnés transportent, pour le compte du ministère des Postes, le courrier du Canada à destination des pays d'outre-mer, sans frais additionnels pour le gouvernement du Canada.

Des services de cabotage sont également subventionnés pour fournir des départs réguliers et des transports adéquats par eau le long des côtes de l'Atlantique et du Pacifique; pour transporter gratuitement le courrier pour le compte du ministère des Postes; pour approvisionner les districts éloignés et isolés et amener leurs produits sur des marchés domestiques ou à des ports océaniques en vue de l'exportation; et enfin pour aider au développement de l'industrie touristique, en fournissant des facilités de voyage par eau bien annoncées et régulières.

Par l'arrêté en conseil C.P. 5653 du 2 juillet 1942, le ministre du Commerce est autorisé à verser une subvention additionnelle aux personnes et aux sociétés qui opèrent un service de navires à vapeur ou à moteur dans les eaux du littoral canadien. Cette subvention a pour but de compenser les armateurs qui n'ont pas haussé leurs tarifs depuis le 1<sup>er</sup> janvier 1942, malgré l'augmentation de leurs frais d'opération occasionnés

par l'état de guerre, tels que: les boni de guerre aux équipages, l'assurance contre les risques de guerre, l'augmentation du coût du combustible et la hausse des tarifs d'assurance maritime. Pour le paiement de cette subvention additionnelle, le gouvernement du Canada a institué un fonds spécial appelé « Fonds de Guerre de Stabilisation des Subventions aux Navires ».

#### 9. LE SERVICE D'INSPECTION DES POIDS ET MESURES.

L'administration des poids et mesures a pour objet de maintenir l'uniformité et l'exactitude des étalons officiels de mesure du Canada dans l'industrie et le commerce. De 1868 à 1918, ce service relevait du ministère du Revenu intérieur, mais depuis cette date le Service des Poids et Mesures est administré par le ministère du Commerce. A cette fin, le Canada est divisé en 19 districts ayant chacun à sa tête un inspecteur. Les principales activités du Service d'Inspection des Poids et Mesures sont les suivantes:

1° tout appareil d'un type nouveau servant soit au pesage, soit au mesurage, ne peut être mis sur le marché sans l'approbation préalable du ministère du Commerce;

2° tout appareil neuf doit être inspecté et estampé par un inspecteur avant d'être vendu ou utilisé pour le pesage ou le mesurage;

3° les appareils importés ne peuvent sortir de la douane sans l'autorisation d'un inspecteur du service.

L'inspection se fait chez les commerçants sauf lorsque les poids ou les mesures sont apportés au bureau de l'inspecteur. L'inspecteur perçoit des honoraires pour la vérification, l'ajustement et la réparation des appareils de pesée et de mesurage. Signalons que l'inspection des pompes et des réservoirs des distributeurs de gasoline constitue une partie importante du travail des inspecteurs, en même temps qu'une source de revenus très intéressante.

#### 10. LE SERVICE D'INSPECTION DE L'ÉLECTRICITÉ ET DU GAZ.

Le Service d'Inspection de l'Électricité et du Gaz assure l'application de trois lois: la loi de l'inspection de l'électricité (*Statuts du Canada*,

1928, 18-19 George V, c. 22), la loi de l'inspection du gaz (S.R.C., 1927, c. 82) et la loi de l'exportation de l'électricité et des fluides (S.R.C., 1927, c. 54).

Le Service d'Inspection du Gaz a été inauguré le 1<sup>er</sup> juillet 1875, et le Service d'Inspection de l'Électricité en 1894, alors que les deux furent fusionnés pour former le Service d'Inspection du Gaz et de l'Électricité, sous la juridiction du ministère du Revenu intérieur, jusqu'en 1918, puis du ministère du Commerce, après cette date.

Pour fins d'administration, le Canada est divisé en trois régions et vingt districts. Le travail de ce service est purement technique: il comprend la vérification de tous les compteurs à électricité et à gaz en usage au Canada et la vérification et l'étampage de chaque compteur servant à l'établissement des factures, afin d'assurer un calcul exact de la quantité d'électricité et de gaz vendus. Le gaz industriel est aussi analysé, afin de déterminer sa valeur calorifique, partout où il est vendu au Canada.

L'application de la loi de l'exportation de l'électricité et des fluides comprend la réception et la considération des demandes de permis d'exporter l'énergie électrique, le gaz naturel, l'huile brute, etc.; de là l'émission de permis, l'inspection et la vérification des compteurs pour mesurer la quantité exportée et la perception de la taxe d'exportation.

#### 11. LA DIVISION DU POINÇONNAGE DES MÉTAUX PRÉCIEUX.

Cette division administre la loi du poinçonnage des métaux précieux (*Statuts du Canada*, 1929, 19-20 George V, c. 53). Cette loi stipule que tous les objets en or, en argent et en platine fabriqués au Canada ou importés de l'étranger pour vente au Canada, doivent se conformer aux étalons de qualités reconnues et porter une indication à cet effet.

Des inspecteurs attitrés font des visites tant aux magasins de gros que de détail, et même chez les fabricants. À ceux qui en font la demande et se conforment aux prescriptions requises, la division émet un permis d'appliquer la marque de commerce nationale « Canada Standard » aux articles d'or et d'argent qui sont entièrement de fabrication canadienne. Les restrictions imposées sur les importations de bijouterie en doublé d'or ont suscité une augmentation considérable de la fabrication domes-

tique, si bien que le travail de cette division a beaucoup augmenté, depuis cinq ans.

## 12. LA COMMISSION DU COMMERCE ET DE L'INDUSTRIE.

La Commission du Commerce et de l'Industrie a été constituée par une loi du parlement en 1935 (*Statuts du Canada*, 1935, 25-26 George V, c. 59). Elle comprend trois commissaires dont l'un est le commissaire en chef et un autre est son adjoint. (La loi stipule que pour le moment les membres de la Commission du Tarif doivent être les commissaires et que le président et le vice-président de la Commission du Tarif doivent être le commissaire en chef et son adjoint.) La Commission du Commerce et de l'Industrie relève du ministre du Commerce.

La commission a le devoir de faire enquête et de recommander la poursuite des infractions aux lois du parlement concernant l'étalonnage des denrées; de préparer des projets de devis pour cet étalonnage; de voir à l'apposition de la **marque de commerce nationale** « Canada Standard », aux **denrées conformes aux exigences** d'une désignation établie en vertu de toute loi du Parlement; de faire enquête sur les plaintes relatives aux pratiques déloyales dans le commerce et de recommander la poursuite des infractions aux lois fédérales prohibant ces pratiques déloyales; de convoquer des conférences afin de considérer les pratiques commerciales en cours dans l'industrie et de déterminer quelles pratiques sont déloyales ou indésirables, dans l'intérêt de l'industrie et du public en général. Les offenses contre les lois et les règlements concernant l'étalonnage des denrées et les pratiques commerciales déloyales sont rapportées par la commission au solliciteur général du Canada avec recommandation de poursuivre.

Depuis 1939 (*Statuts du Canada*, 1939, 2-3 George VI, c. 17), la commission a le pouvoir d'établir des types de qualité et de composition des marchandises du commerce. La Commission du Commerce et de l'Industrie s'est servie de ces pouvoirs notamment dans le cas des bas qui doivent maintenant porter l'indication de leur composition en coton, laine et soie.

## 13. LA COMMISSION DES GRAINS DU CANADA.

La Commission des Grains du Canada a été instituée en 1912 en vertu de la loi des grains du Canada (*Statuts du Canada*, 1912, 2-3 George V, c. 27). C'est un triumvirat quasi judiciaire et administratif, composé d'un commissaire en chef et de deux autres commissaires. Elle relève du ministre du Commerce.

La loi des grains du Canada a été appelée la « Grande Charte » du commerce des grains au Canada. Les principales attributions de la commission sont de veiller à la sauvegarde des droits des producteurs et des intermédiaires du commerce des grains au Canada. La loi donne à la commission pleine autorité de réglementer la manutention du grain grâce aux pouvoirs qu'elle obtient en matière de transport interprovincial, de brevets, de marques de commerce et de droits d'auteur. Le transport du grain est sujet à des restrictions, sauf en ce qui concerne les mouvements d'entrée ou de sortie des élévateurs autorisés. De même, il existe des restrictions quant à l'emploi des noms établis pour les qualités officielles. La commission administre et exploite sept élévateurs de tête de ligne à Port-Arthur, en Ontario, à Moose Jaw et à Saskatoon, en Saskatchewan, à Lethbridge, à Edmonton et à Calgary, en Alberta, et à Prince-Rupert, en Colombie. Elle n'a cependant ni pouvoirs ni attributions en matière de prix ou de surveillance des bourses du grain.

Comme il existait au Canada pour la manutention en vrac du grain un système reconnu d'inspection, de classement et de pesage du grain, avec enregistrement officiel des récépissés des entrepôts, ces activités furent placées sous la surveillance immédiate de la commission. Les frais d'administration sont défrayés au moyen d'honoraires qui varient de deux à trois-cinquièmes d'un cent par boisseau. Le personnel de la commission varie de 700 à 900, selon le volume de la récolte de chaque année. Le bureau principal est à Winnipeg, Manitoba, mais il y a des succursales dans les grands centres de manutention, depuis Montréal, dans l'Est, jusqu'à Victoria, dans l'Ouest.

Tous les exploitants d'élévateurs de l'Ouest et de l'Est du Canada qui manutentionnent le blé de l'Ouest destiné à l'exportation, de même que toutes les personnes qui sont marchands de grain à commission, acheteurs sur voie ou négociants en grain, doivent obtenir de la commission

une patente renouvelable annuellement. Ils doivent de plus fournir une garantie, sous forme de cautionnement ou autrement, qu'ils observeront toutes les obligations que leur imposent la loi des grains du Canada et les règlements établis par la commission en vertu de cette loi.

La commission est autorisée à faire enquête et à prendre toutes les décisions qu'elle juge conformes au droit et à la justice, en ce qui concerne le classement et le pesage du grain; les déductions à faire pour diminution de poids; l'exploitation injuste et préjudiciable d'un élévateur à grain; le refus ou la négligence de toute personne de se conformer aux dispositions de la loi des grains du Canada; et toute autre question relative à l'exercice des fonctions de la commission.

Dans chacune des trois provinces des Prairies, la commission maintient un commissaire adjoint chargé de faire enquête sans délai sur les plaintes des producteurs. Ces adjoints font aussi l'inspection périodique des élévateurs de campagne, dans leurs provinces respectives.

La commission forme tous les ans des comités dits « Comités des étalons des grains », et nomme des « Tribunaux d'appel des grains » qui rendent des décisions finales dans les cas de contestations quant au classement des grains par les inspecteurs de la commission.

En plus des attributions que lui confère la loi des grains du Canada, la commission s'acquitte aussi des devoirs suivants:

a) En vertu des dispositions de la loi concernant les taux de fret par navigation intérieure (*Statuts du Canada*, 1923, 13-14 George V, c. 49), la commission tient un registre des taux de transport du grain sur les lacs et les rivières, et elle est autorisée à fixer des taux maxima, au besoin.

b) Conformément aux dispositions de la loi sur l'assistance à l'agriculture des Prairies (*Statuts du Canada*, 1939, 2-3 George VI, c. 50), la commission prélève des détenteurs de patente en vertu de la loi des grains du Canada, une contribution égale à 1 pour cent de leur chiffre d'achats de blé, d'avoine, d'orge et de seigle.

c) Enfin, la loi sur les marchés de grain à terme (*Statuts du Canada*, 1939, 2-3 George VI, c. 31) demande à la commission de surveiller et de réglementer le commerce à terme du grain.

## 14. LA COMMISSION CANADIENNE DU BLÉ.

La Commission canadienne du Blé a été créée en 1935 (*Statuts du Canada*, 1935, 25-26 George V, c. 53) pour aider à l'écoulement de la récolte de blé du Canada et protéger les fermiers de l'Ouest canadien contre les vicissitudes du marché international du blé.

La Commission canadienne du Blé fixe chaque année, avec l'assentiment du gouverneur en conseil, le prix auquel elle est disposée à acheter le blé du producteur; ce prix devient ainsi le prix minimum du blé pour toute la récolte. La commission peut emprunter des banques commerciales sur la garantie du blé en entrepôt.

La commission revend aux expéditeurs domestiques et aux exportateurs aux prix qu'elle juge à propos. Elle s'efforce d'obtenir le prix le plus élevé possible pour son blé, mais sa préoccupation principale est de vendre du blé, d'en offrir d'une manière continue. Si ses opérations entraînent un déficit, c'est le gouvernement du Canada qui assume les pertes.

La commission doit utiliser les voies de distribution existantes, mais, si ces voies ne fonctionnent pas de façon satisfaisante, elle doit recourir à ses propres agences, ou en susciter de nouvelles. En général, la commission s'est servie dans son travail de toutes les facilités que lui offrait le commerce établi. Elle a signé des ententes avec les propriétaires d'élevateurs régionaux ou terminaux, ainsi qu'avec les minotiers et autres organismes qui font le commerce du blé.

La commission peut exploiter elle-même, ou par ses agents, tous les élevateurs autorisés par la loi des grains du Canada. Elle peut contrôler le transport du blé en provenance ou à destination de tout élevateur. Ses inspecteurs peuvent aussi refuser un certificat de classement dans le cas du blé emmagasiné dans un élevateur exploité en contravention à ses règlements. Ces pouvoirs étendus confèrent à la Commission canadienne du Blé un monopole indirect sur le mouvement du blé au Canada.

## 15. LE COMITÉ CONSULTATIF DU COMMERCE EXTÉRIEUR.

Le Comité consultatif du Commerce extérieur a été créé par l'arrêté en conseil C.P. 3059 du 27<sup>e</sup> avril 1944. Il fait rapport au secrétaire d'É-

tat aux Affaires extérieures, mais le travail de préparation se fait au ministère du Commerce qui fournit le personnel du « Conseil permanent » du Comité.

Le Comité consultatif du Commerce extérieur est un comité interministériel et se compose de représentants des ministères et commissions intéressés au commerce extérieur :

- 1° le ministère des Affaires extérieures;
- 2° le ministère du Commerce;
- 3° le ministère des Munitions et Approvisionnements;
- 4° l'Office de l'Aide mutuelle;
- 5° le ministère des Finances;
- 6° la Commission des Prix et du Commerce en Temps de Guerre;
- 7° la Commission de Contrôle du Change étranger;
- 8° le Ministère du Revenu national;
- 9° le ministère de l'Agriculture;
- 10° le ministère du Travail;
- 11° la Commission du Tarif.

Le Comité consultatif du Commerce extérieur a pour fonctions :

1° de servir d'organe consultatif aux ministères et aux agences du gouvernement sur les questions concernant le commerce d'exportation et d'importation;

2° de soumettre aux ministres, aux ministères et aux agences du gouvernement, des recommandations et des rapports sur les questions qui ont trait au commerce d'exportation et d'importation en temps de guerre, ou au commerce durant la période de transition au temps de paix;

3° de déférer, s'il y a lieu, les questions concernant le commerce d'importation ou d'exportation à la délibération d'autres commissions ou comités interministériels;

4° de faire enquête sur les questions concernant le commerce d'exportation ou d'importation en temps de guerre ou dans la période de transition au temps de paix, et de se renseigner sur ces questions auprès des ministères et des agences du gouvernement;

5° sans restreindre la portée générale de ce qui précède, examiner la question de fourniture, par le Canada, de denrées et de services, aux fins d'assistance et de réadaptation, et de faire des recommandations à cet égard.

#### 16. LE COMITÉ DES PRIORITÉS DES TRANSPORTS MARITIMES.

Le Comité des Priorités des Transports maritimes a été créé par l'arrêté en conseil C.P. 8487 du 31 octobre 1941. Le comité a les fonctions suivantes:

1° déterminer les besoins canadiens en matière d'espace de chargement, et, en tenant compte des nécessités de l'effort de guerre, le degré de priorité ou d'urgence de ces besoins et la mesure dans laquelle ils peuvent être remplis par l'usage de navires d'immatriculation canadienne ou de navires fournis par le ministère des Transports de guerre du Royaume-Uni;

2° présenter aux autorités compétentes du gouvernement des États-Unis des demandes d'espace de chargement sur des navires contrôlés par la Commission maritime des États-Unis, en appuyant ces demandes sur une preuve des besoins et de leur urgence;

3° entretenir un contact constant et effectif avec ces autorités compétentes pour s'assurer que les besoins canadiens en matière de transport maritime sont signalés aux organismes du gouvernement des États-Unis chargés de régler les priorités d'exportation et d'importation, afin de permettre à ces besoins d'être traités sur le même pied que les besoins des États-Unis.

Le comité peut donner des instructions à la Commission canadienne de la Marine marchande dans toutes les questions relatives à la répartition de l'espace de chargement sur les navires d'immatriculation canadienne, et aux moyens de se procurer de l'espace de chargement sur les navires qui ne sont pas d'immatriculation canadienne.

#### 17. LA COMMISSION CANADIENNE DE LA MARINE MARCHANDE.

La Commission canadienne de la Marine marchande a été établie par l'arrêté en conseil C.P. 4251 du 20 décembre 1939. Ses pouvoirs ont été élargis par l'arrêté en conseil C.P. 6785 du 3 août 1942.

Les attributions et fonctions de la commission sont les suivantes :

1° restreindre et régler les voyages des navires britanniques immatriculés au Canada ;

2° régler les demandes de transport et de priorité de transport concernant le transport par eau des matériaux et des approvisionnements ;

3° recommander aux ministères intéressés ou au gouverneur en conseil les initiatives ou les mesures particulières propres à assurer le transport par eau des importations et exportations canadiennes et des articles nécessaires au Canada ;

4° se tenir en contact étroit et constant avec le ministère des Transports de Guerre du Royaume-Uni et les départements et organismes compétents du gouvernement des États-Unis, en vue d'assurer la plus grande mesure possible de coopération.

#### 18. LE SOUS-COMITÉ EXÉCUTIF POUR LE CONTRÔLE DE L'EXPORTATION.

Le Sous-Comité exécutif pour le Contrôle de l'Exportation est un comité interministériel qui a pour fonctions de conseiller la Division des Licences d'Exportation du ministère du Commerce sur l'opportunité d'accorder des permis d'exportation pour les marchandises de production canadienne. Le sous-comité agit au nom du Comité consultatif du Cabinet pour la Politique économique.

Le Sous-Comité exécutif pour le Contrôle de l'Exportation est composé de représentants des commissions et ministères suivants :

- 1° le ministère du Commerce,
- 2° la Commission de Contrôle du Change étranger,
- 3° le ministère des Affaires extérieures,
- 4° la Division des Licences d'Exportation du ministère du Commerce,
- 5° la Commission des Prix et du Commerce en Temps de Guerre,
- 6° la Commission de Contrôle des Industries en Temps de Guerre.

Le sous-comité doit voir à retenir au Canada un approvisionnement suffisant pour la consommation domestique du pays.

## 19. LA COMMISSION CANADIENNE DE L'EXPORTATION.

La Commission canadienne de l'Exportation a été créée par l'arrêté en conseil C. P. 70 du 31 janvier 1944 afin d'acheter des marchandises civiles pour exportation à l'Empire colonial britannique, à d'autres parties du Commonwealth des Nations britanniques et à d'autres pays, quand les circonstances le demandent, pendant la durée des mesures de contrôle du commerce, et jusqu'à la reprise des échanges par les voies normales du commerce en temps de paix.

La commission est composée de représentants des Ministères du Commerce, de l'Agriculture et des Pêcheries.

La commission a les pouvoirs d'acheter et de revendre aux prix qu'elle juge à propos les marchandises dont elle fait l'exportation. Les frais d'administration ainsi que les pertes d'opération de la commission sont imputables au gouvernement du Canada. C'est à la Commission canadienne de l'Exportation que s'adressent les missions d'achat des pays étrangers.

## 20. LA SOCIÉTÉ D'ASSURANCE DES CRÉDITS À L'EXPORTATION.

La loi sur l'assurance des crédits à l'exportation (*Statuts du Canada*, 1944, 8 George VI, c. 39) fut votée le 2 août 1944. Comme le dit le préambule, cette loi a pour but de constituer en corporation une Société d'Assurance des Crédits à l'Exportation pour les fins suivantes:

1° assurer l'exportateur de marchandises d'origine canadienne contre les pertes qui pourraient résulter de l'insolvabilité de l'acheteur étranger, des retards de recouvrement et des difficultés de transfert (ou d'obtention de la monnaie en laquelle le prix d'achat est exigible) ;

2° faciliter et accroître le commerce entre le Canada et les pays étrangers, en consentant des prêts et garanties d'avances, de titres et d'obligations, en faveur du gouvernement, ou d'un organisme du gouvernement du pays étranger qui achète des marchandises d'origine canadienne.

La Société d'Assurance des Crédits à l'Exportation a un capital autorisé de cinq millions de dollars, auquel s'ajoute un fonds de réserve de cinq millions de dollars. Le ministre des Finances, au nom du gouvernement du Canada, est le seul actionnaire.

## 21. LE CONSEIL NATIONAL DES RECHERCHES.

Le Conseil national des Recherches fut institué en 1916 (*Statuts du Canada*, 1917, 7-8 George V, c. 20) pour jouer le rôle d'agent de consultation et de collaboration en matière de recherches scientifiques et industrielles, pour contribuer par son aide pécuniaire et ses instructions à leur organisation et pour assurer la meilleure utilisation possible des laboratoires et du personnel techniques dans les universités, dans les ministères de l'État fédéral et des États provinciaux et dans l'industrie. Le conseil possède, à Ottawa, ses propres laboratoires, un équipement moderne et un grand nombre de jeunes techniciens.

Revisée en 1920 (*Statuts du Canada*, 1920, 10-11 George V, c. 25), la loi du Conseil national des Recherches fut revue et codifiée en 1924 (*Statuts du Canada*, 1924, 14-15 George V, c. 64).

Le conseil proprement dit se compose de quinze membres choisis parmi les hommes qui se sont distingués soit dans le domaine scientifique, soit dans le domaine industriel. Le conseil fonctionne sous l'égide du comité des Recherches scientifiques et industrielles du Conseil privé, lequel est présidé par le ministre du Commerce. Le comité se réunit quatre fois par année pour passer en revue les travaux déjà exécutés et pour dresser le programme de ceux qui sont projetés.

Le Conseil national des Recherches a pour fonctions d'entreprendre dans ses laboratoires ou d'organiser en collaboration des recherches

- 1° pour favoriser l'utilisation des ressources naturelles du Canada;
- 2° pour perfectionner les procédés et méthodes techniques employés dans les industries du Canada, et découvrir de nouveaux procédés et de nouvelles méthodes qui peuvent activer l'expansion des industries existantes ou le développement de nouvelles industries;
- 3° pour utiliser les déchets des industries;
- 4° pour l'étude et la détermination des unités et des modes de mesurage (y compris la longueur, le volume, le poids, la masse, la capacité, le temps, la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme et les autres formes de l'énergie) et la détermination des constantes physiques et des propriétés fondamentales de la matière;

5° pour l'unification et la certification des appareils et instruments scientifiques au service de l'État et à l'usage des industries du Canada; et pour la **détermination des types de qualités des matériaux** employés dans l'édification des ouvrages publics et des fournitures utilisées dans les diverses branches du service de l'État;

6° pour l'**étude et la typification** des matériaux qui sont ou peuvent être employés dans les industries ou des produits de ces industries;

7° pour améliorer la situation agricole.

Les techniciens du Conseil sont groupés en quatre divisions ayant chacune à sa tête un directeur et s'occupant, chacune, des recherches appartenant au groupe qui lui est dévolu. Ces quatre divisions sont les suivantes: 1° biologie appliquée; 2° chimie; 3° génie mécanique; 4° physique et génie électrique. Pour améliorer la recherche, le classement et la publication des données scientifiques et pour voir à l'organisation générale, par les commissions associées, des recherches en collaboration, une Section des Plans de Recherches et des Publications a été créée. En plus d'administrer la bibliothèque, cette section est aussi chargée d'éditer le *Journal canadien des Recherches* (en anglais).

Il existe aussi une Section des Codes et des Spécifications qui s'occupe principalement du code national de la construction et des travaux du Comité canadien des Normes pour les Achats de l'État.

Les commissions associées se composent de représentants des industries et institutions intéressées à des recherches bien déterminées, de spécialistes attachés aux ministères de l'État fédéral et des États provinciaux, et de membres du personnel du Conseil national des Recherches. Leur mission consiste à diriger les recherches effectuées en collaboration sur les problèmes qui leur sont confiés. Grâce à cette collaboration obtenue par les commissions associées, le **Conseil national des Recherches** se trouve en mesure d'entretenir des relations constantes avec tous les laboratoires scientifiques existant au Canada et même à l'étranger.

Pour faciliter le progrès des recherches effectuées en collaboration, le Conseil national des Recherches accorde des octrois aux collaborateurs qui, à cause de leur compétence, peuvent rendre de grands services, mais qui ne disposent pas de laboratoires suffisamment outillés ou d'un personnel assez nombreux pour mener à bien l'étude du sujet proposé.

Le Conseil national des Recherches attribue aussi des bourses aux étudiants qui se sont distingués dans leurs études pour leur permettre de se perfectionner dans l'art des recherches scientifiques dans des laboratoires approuvés, sous la surveillance de chercheurs dont la compétence est reconnue.

## CONCLUSION.

Le ministère du Commerce occupe une place de premier plan dans l'organisation administrative publique au Canada. Ses activités touchent tous les domaines du commerce intérieur et extérieur, mais son champ d'action principal est sans contredit le commerce extérieur du Canada. C'est là un domaine très vaste et d'une importance capitale, surtout dans un pays comme le Canada où la production agricole et la fabrication industrielle excèdent considérablement la consommation domestique d'une population d'à peine douze millions d'habitants.

Avant la Seconde Guerre mondiale de 1939-1945, la prospérité du Canada dépendait dans une très large mesure de la capacité des pays étrangers d'acheter et de payer les produits agricoles, les matières premières et les objets manufacturés du Canada. Pendant les cinq années de guerre que le Canada vient de traverser, la production agricole et industrielle du Canada a atteint un niveau de perfectionnement et de rendement encore beaucoup plus élevé. Alors, se pose le grave problème de disposer de cette énorme production, après le retour de la paix et de la vie normale en Europe et en Asie. Le gouvernement du Canada et les hommes d'affaires canadiens semblent s'accorder à dire que la prospérité de l'économie canadienne réside dans le commerce extérieur. C'est le ministère du Commerce qui a pour mission de fournir au nom de l'État fédéral une organisation administrative publique pour l'expansion du commerce extérieur du Canada, tant à l'exportation qu'à l'importation.

Cependant, le ministère du Commerce n'a pas la responsabilité d'établir la politique du commerce extérieur du Canada. Cette tâche incombe au gouvernement et au parlement du Canada, lesquels se laissent guider, dans une large mesure, par l'opinion publique, ou plutôt par ce qu'en rapportent les journaux et périodiques. C'est au gouvernement et au parlement du Canada qu'il appartient d'établir les grands principes de la

politique du commerce extérieur, tels que: la détermination de la place du commerce extérieur dans l'économie canadienne; l'orientation plus ou moins accentuée du commerce extérieur vers les pays de l'Empire britannique, et vers les Nations-Unies; le traitement des nations neutres et des pays ennemis d'hier au point de vue d'échanges de marchandises; le maintien d'une marine marchande canadienne; les droits de douane, etc.

Avant de clore cette étude sur le ministère du Commerce, à Ottawa, et sur son rôle dans le commerce extérieur du Canada, il convient de rappeler que la province de Québec a depuis très longtemps des agents commerciaux en pays étrangers. Dès le 3 octobre 1882, elle nommait un agent général en France, à Paris, l'honorable Hector Fabre, dont le rôle était d'attirer des capitaux français dans la province de Québec et de développer les échanges de marchandises entre la France et le Canada français. En 1909, l'honorable Joseph-Pantaléon Pelletier était nommé agent général de la province de Québec en Angleterre, avec bureau à Londres.

Aujourd'hui, la province de Québec a des agents généraux à Ottawa (Rosario Messier) et à New York (Charles Chartier), ainsi qu'un envoyé spécial à Londres (Henri Geoffrion). Il y aura sans doute bientôt des agents généraux à Paris, à Londres, à Mexico, et ailleurs. Depuis 1943, la province d'Ontario a elle aussi un agent général à Londres (le major J. S. P. Armstrong) dont les fonctions semblent être avant tout d'attirer en Ontario des immigrants d'Angleterre et de préparer le retour en Ontario des citoyens de cette province qui servent présentement dans les forces armées du Canada en Europe.

Les agents généraux de la province de Québec ont un double rôle à remplir: un travail de liaison et d'entremise, surtout à Ottawa, et une mission commerciale. Au point de vue commercial, l'agent général s'efforce de créer des débouchés pour les produits originaires de la province de Québec et de mettre en contact les importateurs étrangers et les producteurs de la province de Québec, ou à l'inverse les producteurs et exportateurs étrangers avec les importateurs de la province de Québec.

Ajoutons que ce ne sont pas les États provinciaux, mais l'État fédéral qui possède l'autorité législative en matière de politique du commerce extérieur au Canada, notamment pour ce qui est des droits de douane à

l'importation et des formalités d'entrée et de sortie des marchandises. Il est possible, cependant, d'influencer l'opinion publique, et d'obtenir que l'État fédéral, à Ottawa, adopte des mesures législatives et administratives conformes aux désirs des États provinciaux en fait de politique du commerce extérieur.

Rosario COUSINEAU.

Économiste à la Commission du Tarif.

#### BIBLIOGRAPHIE.

- Loi du Ministère du Commerce*, dans les *Statuts du Canada*, 1892, 50-51 Victoria, c. 10; 1918, 8-9 George V, c. 12; *Statuts révisés du Canada*, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1927, c. 200.
- Loi de l'Office fédéral de la Statistique*, dans les *Statuts révisés du Canada*, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1927, c. 190.
- Loi du Conseil national des Recherches*, dans les *Statuts du Canada*, 1917, 7-8 George V, c. 20; 1924, 14-15 George V, c. 64; *Statuts révisés du Canada*, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1927, c. 177.
- Loi des Grains du Canada*, dans les *Statuts du Canada*, 1912, 2-3 George V, c. 27; *Statuts révisés du Canada*, 1927, c. 86; *Statuts du Canada*, 1930, 20-21 George V, c. 5, Ottawa, Imprimeur du Roi.
- Loi sur l'assurance des Crédits à l'Exportation*, constituant en corporation la Société d'Assurance des Crédits à l'Exportation, dans les *Statuts du Canada*, 1944, 8 George VI, c. 39.
- Rapport du Ministère du Commerce* pour chaque année financière close le 31 mars. Ottawa, Imprimeur du Roi.
- Bulletin des Renseignements commerciaux*, bulletin hebdomadaire publié par le ministère du Commerce, Ottawa, Imprimeur du Roi.
- Annuaire du Canada*, voir les chapitres consacrés au *Commerce extérieur*, au *Commerce intérieur* et aux *Administrations diverses*, Ottawa, Imprimeur du Roi.
- Règlements sur les Licences d'Exportation*, avec Liste des produits pour lesquels une licence d'exportation est requise, et Renseignements sur l'expédition maritime, Ottawa, Ministère du Commerce.
- Arrêté en conseil C. P. 4251*, 20 décembre 1939, établissant la Commission canadienne de la Marine marchande, dans les *Proclamations et Arrêtés en Conseil relatifs à la guerre*, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1940, vol. 1, p. 226.
- Arrêté en Conseil C. P. 6785*, 3 août 1942, élargissant (et codifiant) les pouvoirs de la Commission canadienne de la Marine marchande, dans les *Proclamations et Arrêtés en Conseil relatifs à la guerre*, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1943, vol. 8, p. 94.
- Arrêté en Conseil C. P. 2448*, 8 avril 1941, établissant la Division des Licences d'Exportation au ministère du Commerce, dans la *Gazette du Canada*, 21 avril 1941, Ottawa, Imprimeur du Roi.

- Arrêté en Conseil C. P. 8487, 31 octobre 1941, établissant le Comité des Priorités des Transports maritimes, dans les Proclamations et Arrêtés en Conseil relatifs à la guerre, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1942, vol. 5, p. 238.*
- Arrêté en Conseil C. P. 5653, 2 juillet 1942, réglementant l'octroi de subventions additionnelles relativement aux services de navires à vapeur ou à moteur, dans les Proclamations et Arrêtés en Conseil relatifs à la guerre, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1943, vol. 8, p. 15.*
- Arrêté en Conseil, C. P. 3059, 27 avril 1944, créant le Comité consultatif du Commerce extérieur, dans les Décrets, Ordonnances et Règlements canadiens de Guerre, Imprimeur du Roi, Ottawa, 1944, vol. 2, n° 5, p. 229.*
- Arrêté en Conseil C. P. 70, 31 janvier 1944, établissant une Commission canadienne de l'Exportation, dans les Décrets, Ordonnance et Règlements canadiens de Guerre, Ottawa, Imprimeur du Roi, 1944, vol. 1, n° 5.*
- WILSON, Kenneth R., *Big Boost in Imports Goal of Trade Department*, dans *Financial Post*, Toronto, January 13, 1945, p. 1.
-

# Canada, a Self-Governing Nation

---

## I. — CANADA'S POSITION IN THE BRITISH COMMONWEALTH OF NATIONS.

Any discussion of the external attributes of Canada's sovereignty would be incomplete without a picture of the Dominion within the framework of the Commonwealth. The story of the British Commonwealth has been that of the continuous and contemporaneous advance of the self-governing Dominions to a position of equal status among themselves and with Great Britain. Under this heading will be considered several but not all of the points of Canada's relationship with her sister Dominions.

The Balfour Declaration in 1926, even if it has been sometimes criticized for its lack of clarity, did attempt to define the new concept in the relationship of the self-governing members of the British Empire:

They are autonomous Communities within the British Empire, equal in status, in no way subordinate one to another in any aspect of their domestic or external affairs, though united by a common allegiance to the Crown, and freely associated as members of the British Commonwealth of Nations <sup>1</sup>.

Canada participated in this association which was the outcome of a long series of Conferences, which starting in 1887 as Colonial Conferences, later acquired the name of Imperial Conferences in 1907. It was at that Conference of 1907 that the term « Dominion » was first used instead of « Colony <sup>2</sup> ». Before the Great War of 1914-1918 the Dominions were so preoccupied with their own problems that they had not yet greatly concerned themselves with regard to the question of their

<sup>1</sup> *Imperial Conference, 1926, Summary of Proceedings*, p. 12.

<sup>2</sup> W. P. M. KENNEDY, *The Constitution of Canada, Its Development Law and Custom*, Toronto 1938, p. 430.

position in the world at Britain's side. Again the event precipitated constitutional advancement. The war promoted closer contact between the Dominions and the British Government, and in 1917 it became apparent that Dominion autonomy, external as well as internal, and a policy of co-operation between the autonomous Dominions and the United Kingdom on a basis of a status of equality were to be the new order. Sir Robert Borden had much to do with the adoption of the new conception<sup>3</sup>.

The Imperial Conference of 1923 is important because it set the course for the earth-shaking developments of the Conference of 1926 at which the Balfour Committee made its report. At last these « family gatherings<sup>4</sup> » were paying dividends in a constitutional way. From the foundations laid in 1926 it was but a step to the momentous occasions of 1929 and 1930 at which the basis of the Statute of Westminster was developed into a modern Declaration of Independence — the independence of the Dominions being declared by the Mother Country at their request by means of not a bloody, but a constitutional revolution.

Contemporaneously with the development of independence of the members of the Commonwealth among the sister Dominions vis-à-vis the United Kingdom, there took place, not a loosening of the ties, but rather an increase of co-operation. First the Dominions had, during the period of their independent development, ignored the existence of Great Britain and their sister Dominions. Next they had acquired a desire for independence. Finally, and paradoxically speaking, they merged their newly found and most precious independence into the common pool of co-operation on which rest the foundations of the British Commonwealth today.

By 1931, when took place the passage of the Statute of Westminster, there was already a well-organized development of this spirit of co-operation. High Commissioners had been exchanged among some of the members of the Commonwealth. Following the declarations of 1923 and 1926, further enlarged upon in 1930, a common policy in treaties

<sup>3</sup> Ernest BARKER, *Ideas and Ideals of the British Empire*, Cambridge 1941, p. 89.

<sup>4</sup> *Imperial Conference, 1937, Summary of Proceedings*, concluding speech of Right Hon. N. Chamberlain, p. 62.

was sought when possible, and a common front in foreign affairs and defence was in existence with some modifications.

That the Imperial Conference has passed through the phase of constitutional development is quite certain <sup>5</sup>. But it should be retained, as it still performs the most useful function of acting as a clearing-house for Commonwealth problems. It is founded on a « basis of free co-operation <sup>6</sup> » which preserves the unity and solidarity of the British Empire.

The Imperial Conference is the forum of « a vast Commonwealth, composed of autonomous nations, full-statuted and free, united by many ties of sentiment and understanding, and by a common allegiance to the Crown <sup>7</sup>. »

Mr. MacKenzie King speaking in London in 1937 well summed up the value and utility of Imperial Conferences, and thus gave to the world the official Canadian view on what the function of future Conferences should be:

The value of this, as of other Imperial Conferences, lies mainly in the free exchange of information and opinion; in furnishing the representatives of the several governments with more adequate knowledge of the problems, the difficulties, the aspirations, the attitudes of other members of the British Commonwealth of Nations; and in giving that direct and immediate understanding of the national and personal factors in the situation which cannot well be obtained by correspondence or indirect communication. With this further knowledge in their possession, the representatives of each government, in consultation with their colleagues and their respective parliaments, are in the best of positions to formulate policies on questions where co-operation is required <sup>8</sup>.

In view of developments since the Dominion entered the war it is certain that her increased stature among international nations will give her a dominant role — next to that of the United Kingdom — in formulating all policies, be they on defence, commerce or foreign affairs.

<sup>5</sup> H. McD. CLOKIE, *Basic Problems of the Canadian Constitution* 1942, 20, C.B.R., p. 827.

<sup>6</sup> Imperial Conference, 1937, Summary of Proceedings, citing Rt. Hon. J. A. Lyons, Premier of Australia in his closing address, p. 67.

<sup>7</sup> *Ibid.*, Rt. Hon. W. L. MacKenzie King, in his closing address, p. 64.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 65.

*The Statute of Westminster.*

This statute was the natural outcome of the Conferences of 1923, 1926, 1929 and 1930. The general ideas involved were three: First came the bestowal of plenary sovereignty on each Dominion Parliament. Next, and this was negatively phrased, the British Parliament was prevented from legislating for any Dominion unless that Dominion asked for and consented to the legislation. Finally, each Dominion Parliament was enabled to join with the British Parliament in any legislation affecting the succession to the throne.

In the case of Canada the bestowal of plenary sovereignty on the Dominion Parliament lacked the important power, the *sine qua non* of the stabilization of the Dominion constitutional system, namely that of amending the British North America Act. At the request of the provinces was inserted in the Statute of Westminster a section preventing the amendment of the Act by the Dominion Parliament and naturally by any of the Provincial legislatures.

What a sad commentary this was on the interminable struggle between the provinces and the Dominion. The object of the Statute of Westminster was to give each Dominion, Canada included, constitutional equality with Great Britain. But it is all too true that the full import of the Statute of Westminster was not realized and sectional interests were allowed to interfere with this new statutory declaration of what had hitherto been expressed only conventionally.

Some of the Dominions, and among them Canada, sought an easy refuge in postponement of consideration of the issues involved, even though this meant the temporary rejection of the full benefits of the new status. So far as Canada is concerned this is somewhat remarkable, for she had been one of the prime movers in demanding the new status<sup>9</sup>.

Even on the attainment of independence, interests in this country were still trying to retain the old law of Colonial status while acquiring the new law of Dominion status. The result of this sabotaging of the Statute of Westminster has crippled the constitutional development of

<sup>9</sup> H. McD. CLOKIE, *Basic Problems of the Canadian Constitution*, 1942, 20 C.B.R., p. 818.

Canada immeasurably. It may be argued that even if the amending power had been vested in the Dominion sectional interests would still have prevented any basic amendments. But a sound counter argument would be that at least the amending procedure would be near at hand, here in Canada, if the Dominion wished to acquire the courage to pass amendments in spite of narrow provincial interests.

The relationship of the Statute in regard to appeals to the Judicial Committee has already been discussed and will not be further developed here.

The abdication of Edward VIII in 1936 precipitated a new Constitutional Situation. There was involved « an alteration in the law touching the succession to the Throne ». Canada, Australia and New Zealand all acted on December 11<sup>th</sup>, 1936, in agreeing to the passage of the British Declaration of Abdication Act. South Africa passed her own Act on December 10<sup>th</sup> and the Irish Free State did the same on December 12<sup>th</sup>. It has been pointed out that George VI succeeded to the throne on three different dates in three different parts of the Commonwealth<sup>10</sup>. One author uses this as an example of the development of the doctrine of the divisibility of the Crown. He says that there are six Crowns having a de facto division, since there is one for Great Britain and five for the Dominions. But as far as the accession to the throne of George VI is concerned the assent of the Dominions, except for South Africa and Eire was to the Abdication Act passed in the British Parliament which was to have effect as of December 10<sup>th</sup>, 1936. Whether the Dominions gave assent on different dates either by Order-in-Council or Statutes or both, they were assenting in their own way to the act of abdication on the part of Edward VIII, which took place on December 10<sup>th</sup>. It is conceivable that the Dominions could have ignored the date of abdication of the King and have considered his abdication to take effect in their country in a date fixed by statute. But then anything is conceivable in the realms of imagination. What the author above ignores is that the axiom « The King is dead Long live the King », could in this instance have been paraphrased to be « The King has abdicated, long may he

<sup>10</sup> Ernest BARKER, *Ideas and Ideals of the British Empire*, Cambridge, 1941, p. 101.

reign ». The Kingship still continues in spite of death or abdication of the incumbent. The Crown is not made divisible because an incumbent leaves it or acquires it at different dates in the different members of the Commonwealth. The dominant opinion in Canada still continues to favour the doctrine of the indivisibility of the Crown, and though artificial divisions by fiction may be made for the purposes of convenience in legal instruments, the Crown, as far as Canadians are concerned is one throughout the Commonwealth <sup>11</sup>.

#### *Canada and the Other Dominions.*

In comparison with the other members of the Commonwealth the Dominion of Canada has not been too slow in adopting the Statute of Westminster. It was only in January of this year that Australia finally adopted that Statute. It was not until 1934 that the Union of South Africa enacted an Act of its own, called the Statute of Union Act, by which the main provisions of the Statute were repeated and emphasized.

Eire has led the way in cutting all possible ties with the Crown. By abolishing appeals to the Judicial Committee and by rendering the office of Governor-General practically nugatory, De Valera has rendered the Crown useful to Eire only in her external relations. Some there are who consider Eire to be a republic within the framework of the Commonwealth. This little island has shown a marked desire to stay aloof from the entanglements of the common foreign policy of the Commonwealth, and has even decided to remain neutral in a war in which participate whole-heartedly the other members of the Commonwealth.

These few examples are given merely to show that the development of constitutional independence is not at the same stage of completeness in all the self-governing Dominions. As has often been said, there is really nothing to stop any member of the Commonwealth from seceding but convention. Canada is not the most advanced Dominion constitutionally speaking, nor yet is she in the rear. She is following the middle way preferring to see a safe future in adhering to the Crown both in her internal affairs and her external relations.

<sup>11</sup> For further notes in this doctrine of the divisibility of the crown see Ernest BARKER, *Ideas and Ideals of the British Empire*, p. 104.

Canada's relation with the other members of the Commonwealth is based not on strict legal principles in the sense that there is a procedure laid down that must be rigidly followed. The relationship of any group of nations in this changing world is kept in a constant state of flux and this is quite true of the nations within the Commonwealth. Although this relationship may be expressed partially in legal rules, yet the bulk of the fundamental basis of the link between these British nations is founded on the common understanding or convention about the nature of link at any given time<sup>12</sup>. As progress takes place conventions must be revised. In time, as happened at the Imperial Conferences of 1923, 1926, 1929 and 1930, these conventions find expression in written form, tacitly agreed to by the nations affected. The further step is the enactment of legal rules based on these conventions, as in the instance of the Statute of Westminster.

How does Canada compare with her sister Dominions in the realm of social legislation? She lags behind Australia and New Zealand in this regard, but is abreast of the Union of South Africa.

Australia was not a nation of small farmers but one of large landholders. Agricultural workers were transient and eventually drifted to the cities. As a result that country gradually acquired a large urban population. Land was used in a large measure for sheep-grazing and the people in the rural districts were scattered. Urbanization has facilitated the growth of trade unionism, and since there were no racial or language problems to hold back the country, that Commonwealth was able to devote its time to social reform to an extent unheard of in Canada. The early rise of Labour parties also contributed to the growth of a social democracy in Australia. Advanced wage-fixing legislation and a system of industrial control are characteristic of the Australian legislative and economic way of life in spite of her being a federation having the difficulties of a divided jurisdiction.

New Zealand, not being troubled with the problems of federalism made even greater advances in the social field than Australia. She was the laboratory for new ideas in social democracy, and as such pioneered in compulsory industrial arbitration and old-age pensions. This little

<sup>12</sup> Ernest BARKER, *Ideas and Ideals of the British Empire*, p. 107.

country is primarily agrarian, but a close union of the farm-labour elements in the population has produced a system of social legislation far in advance of anything elsewhere in the Commonwealth. An adequate system of industrial control and a more equal distribution of wealth have been the latest aims of this little country and it is only the present war that has slowed the march of this legislation. It has been estimated that eighty-seven percent of each New Zealand pound goes into the government to feed the administration costs of her social services. So social democracy has its price, and the question may be posed, if Canada would be willing to pay that price. The lesson to be learned from New Zealand, however, is that in a country which has no problem of a mixed jurisdiction social legislation can be successfully introduced. Therefore Canada should reduce friction between the provinces and the Dominion to a minimum if the system of social legislation recently proposed in Parliament is successfully to be operated <sup>13</sup>.

South Africa has its racial problem to a greater extent than Canada, because there are two main races of European extraction super-imposed on a base of African Stock. Canada, with a growing history of co-operation between her two great races, who are using the best in each other's culture to produce a great nation, need have no fears of facing problems such as exist in the Union of South Africa.

This Dominion of Canada because of its nearness to the United States <sup>14</sup> must needs be influenced by the currents of legislation and ideas emanating from that country. So it is that great social experiments carried out by Australia and New Zealand in comparative isolation, cannot as readily be duplicated here. Our economic interests are so closely linked up with those of the neighbor to the South that any radical change in the Canadian way-of-life would have to battle against the inrushing tide of the American plan. Happily both of these nations have common ideals and social reform usually comes to fruition at the same time

<sup>13</sup> Alexander BRADY, *Democracy in the Overseas Dominion, in Canada in War and Peace*, edited by Chester MARTIN, Toronto 1941, pp. 212-244.

<sup>14</sup> See John P. HUMPHREY, *The Inter-American System, A Canadian View*, Toronto, MacMillan, 1942, at p. 261, for the implications of Canada's relationship to the United States in the defence of the Americas. See also R. A. MACKAY & E. B. ROGERS, *Canada Looks Abroad*, Toronto 1938, at p. 121 et seq. for discussion of Canada in her relations with the United States.

in either country. If one country gets a good idea it is not long in finding its way across the border to the other.

Co-operation among the members of the Commonwealth has always been a key-note of their relations. It is by borrowing the best in ideas from one another that they can forge ahead. The Beveridge Report has been borrowed from Great Britain for consideration. Social reform is shared in this new order of nations. So in their external relations do these nations carry out this family spirit:

It should be the aim of the members of the wider Commonwealth of Nations which has been built upon that foundation so to order their relations and co-ordinate their policies that they, in their turn, in the twentieth century, by the success of this experiment, may contribute, in the peaceful ordering of international relations, something of equal value to the common stock of mankind <sup>15</sup>.

Or, as General Hertzog, the Prime Minister of South Africa said at the Imperial Conference in 1937 in plain, home-spun language:

... we must now try to co-ordinate our policies of action in such a way that we shall be as mutually helpful as possible <sup>16</sup>.

#### *Canada vis-à-vis Great Britain.*

The main part of this thesis has been concerned with Canada's relations with the Mother Country, yet besides the main topics discussed there are one or two more ideas which may be well to consider in looking at the future. Although all nations in the Commonwealth, pursuant to the Balfour Declaration, were supposed to have equal status, yet it is Great Britain who has, as yet, in the international field, greater « stature » (as distinguished from « Status »). It is she who directs the path of the common foreign policy and who directs the conduct of a war which the Dominions have entered of their own volition. Once in the conflict they subordinate their interests to those of the common cause.

Canada has an important role in the Commonwealth. Next to Great Britain she has probably greater « stature » than any of the other nations. Geographically speaking she is located near the two largest and most powerful English-speaking nations. Having a constitutional and

<sup>15</sup> *Imperial Conference, 1937, Summary of Proceedings*, opening statement of The Rt. Hon. W. L. Mackenzie King, p. 50.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 59, General Hertzog's opening statement.

cultural link with one, Great Britain, and a cultural and neighborly link with the other, the United States, she is in the singular position of being able to interpret each of these nations to the other, since she understands the mentality of both.

There are those who fear absorption by the United States and who would therefore have us constitutionally hog-tied by Great Britain. They see in constitutional independence a state of shame. The colonial mind still endures in some quarters of the Dominion.

It produces a distrust of thing Canadian, a sense of inferiority, and a tendency to follow borrowed traditions blindly rather than to think out and act upon a native policy. Sometimes, to compensate for the inner weakness, an ostentatious patriotism appears based more on narrow loyalty than reasoned faith. Canada will not be a nation in the full sense until Dominion status has become a psychological fact as well as a political reality <sup>17</sup>.

This tendency was noted by a South African in a recent book:

Spurning the embrace of America, Canadians were apt to be caught in the rebound by an almost maudlin « loyalty » to Britain <sup>18</sup>.

Let Canada take the best that there is in Great Britain and wed it with the American way of life so that we may continue to grow in strength and go on increasing in stature as a powerful influence within the Commonwealth and in the world.

### *National Spirit.*

Canada has need for a national spirit <sup>19</sup>. Differences should not be exploited by political interests, but should be discussed in friendly, serious conclave. « A national creed for Canada must begin with a dedication to the best rather than the worst in Canadian politics <sup>20</sup>. » New Zealand has shown the way. Instead of there being a continual war between sectional interests in this country, instead of there being a perennial clash between labour and the farm bloc, peace should reign in the house-

<sup>17</sup> F. R. SCOTT, *Canada Today*, Toronto, 1938, pp. 114-115.

<sup>18</sup> G. NEUENDORFF, *Studies in the Evolution of Dominion Status*, London 1942, p. 315.

<sup>19</sup> « A Strong and dominant national feeling is not a luxury in Canada, it is a necessity » (Prime Minister W. M. MacKenzie King, in Canada, *House of Commons Debates*, March 30<sup>th</sup>, 1939, at. p. 2419).

<sup>20</sup> *Canada in War and Peace*, ed. by Chester MARTIN, p. 18.

hold so Canada may clear up her internal problems and forge ahead to take her place with the great sovereign nations of the world.

## II. — THE GOVERNOR-GENERAL'S RELATION TO CANADA.

As Canada has gradually acquired the attributes of a sovereign power, so in proportion have decreased the signs of colonial status which formerly belonged to her in this country's position as a dependent of England. Some of these signs have completely disappeared, and others which have remained now represent entities which have changed their functions to keep pace with constitutional development. In latter class of signs could be placed the outward appearances of the office of Governor-General. Complained Léopold Richer in 1938, « Le gouverneur général n'est ni un gouverneur ni un général <sup>21</sup>. » The title Governor-General is an anachronism which but poorly describes the present constitutional functions of the incumbent of the office.

A brief glance at the development of the law in relation to the Governor-General in the last two decades would not here be remiss, although the question will not be gone into too fully. Only enough of the problem will be exposed as will be necessary to throw light on the main point of this paragraph. This is that the Canadian Government should advise His Majesty to make local appointments to the office of Governor-General.

When an increase of executive power passes to a colony as a necessary incident of the grant of self-government, to render this grant effective, so a further and final like increase of the utmost plenitude that the due performance of its constitutional functions can require should and must pass to a Dominion as an incident of the grant of equality of status of the Dominion with Great Britain, the donor of the grant <sup>22</sup>.

Along with this increased plenitude of executive power pass also increased powers which may be exercised by the Governor-General, acting on behalf of the King, on the advice of his Canadian ministers. The Governor-General may exercise in Canada, since the passage of the Sta-

<sup>21</sup> Léopold RICHER, *Le Statut de Westminster, 1931*, dans *Le Document*, Montréal, octobre 1939, p. 13.

<sup>22</sup> W. F. O'CONNOR, *Report to the Senate*, etc., p. 149.

tute of Westminster, on the advice of his Canadian ministers, all such prerogatives of the Crown as are necessary for the conduct of the executive government of Canada. But there may not be exercised in Canada any prerogative which the King has been accustomed since 1931 to exercise on the advice of His Imperial ministers.

The great constitutional turning point in Canada with regard to the Governor-General came in 1926 on the occasion of the Byng incident. When Mr. King, his government threatened with a vote of censure in the House, asked for the dissolution, Lord Byng refused it on the ground that all reasonable expedients should be tried before resorting to another election. At that day such a refusal was not without precedent, but it was unusual. It may be noted that the Governor-General did not in this instance act on Imperial advice, but on his own initiative. King resigned and Mr. Meighen was asked to form a new government. This government was in turn defeated a few days later, and Byng granted Meighen the dissolution which, a few days before, he had refused King. The Liberals said that Byng should have requested Meighen's resignation and sent for King who would have again requested a dissolution <sup>23</sup>.

This incident precipitated in the 1926 Imperial Conference the formal acknowledgment of the equality of the Dominions and showed that the relationship of the Governor-General to the Dominion was the same as that of the King to the Cabinet of Great Britain <sup>24</sup>. As has been said, and this is very true today.

Dominion statesmen had seen very clearly that it was not enough for the Governor to be appointed with their approval if he did not appreciate the limitation of his powers <sup>25</sup>.

In 1930 the Imperial Conference, following up the new definition of the latest concept of the functions of Governor-Generals in the Dominions as laid down in 1926, set forth the procedure henceforth to be adopted in the appointments of these representatives of the Crown. The

<sup>23</sup> See on this G. NEUENDORFF, *Studies in the Evolution of Dominion Status*, London, 1942, p. 184 et seq. — A. B. KEITH, Article from *Canadian Historical Review*, reprinted in the *Independence Papers*, J. W. EWART, p. 128 at p. 137. See also, *The Independence Papers*, pp. 176-239, for an excellent coverage of the Byng incident.

<sup>24</sup> *Imperial Conference, 1926, Summary of Proceedings*, p. 14.

<sup>25</sup> G. NEUENDORFF, *Op. cit.*, p. 188.

Governor-General was to be appointed by the King on the advice of his Canadian ministers, the advice being tendered after informal consultation. The channel of communication between His Majesty and the Government of Canada was henceforth a matter to be arranged solely between the two parties concerned. The manner in which the instrument containing the Governor-General's appointment should reflect the new principles enumerated above was to be a subject of advice to the King by his Canadian ministers. This appointment as now made contains certain hangovers from the colonial period, as for instance the instructions whereby the Governor-General is ordered to transmit all laws assented to by him or reserved by him with marginal abstracts, along with fair copies of the proceedings of the parliament of Canada. Says Kennedy:

... Does there exist in London, in spite of all the tumult and shouting, some museum for the preservation of colonial antiquities, with perhaps a special official in charge of the certificates of colonial stock admitted to the list of trustee securities <sup>26</sup>?

Under the instructions as now given, the governor-general in granting a pardon or a reprieve where interests outside Canada would be affected, has to take these interests into his personal consideration. This would be against the basic principles of cabinet government.

The instructions should be purged of all inconsistencies like the above and brought completely into line with the present state of independence which Canada enjoys within the bounds of the British Commonwealth.

The Governor-General is not free from public chastisement if his opinions on constitutional questions or policy of the country in general are not on all fours with those of the government. During the last decade the late Lord Tweedsmuir in a speech before the Canadian Institute of International Affairs at Montreal asserted that:

A Canadian's first loyalty is to Canada and to Canada's King and not to the British Commonwealth of Nations, and those, who argue otherwise are, I think, doing a real disservice to the Commonwealth <sup>27</sup>.

<sup>26</sup> W. P. M. KENNEDY, *The Constitution of Canada, Its Development Law and Custom*, Toronto, 1938, p. 507.

<sup>27</sup> *The Montreal Star*, Oct. 29 (1937 or 1938), cited in a speech of Hon. C. H. Cahon.

Aside from the basic questions involved in this rather remarkable statement emanating from a Governor-General the fact stands out that the Hon. C. H. Cahan in a vigorous reply before the Royal Empire Society at Montreal some time later took issue with the statements of the King's representative and set him right on the constitutional errors of the statements above quoted. It is a sign of Canada's growing conception that the Governor-General is after all, even though a representative of the King, a servant of the people, who may be corrected if he is found to be in error.

What does the Governor-General stand for? It has been said that:

First, in strict law he has always represented and still represents the King. Ordinary people, however, do not regard him as the representative of the King unless he is a member of the Royal Family. Second, he has represented the Imperial Government . . . Third, he may stand for England, which is, for many who have never seen it, an abstraction about which they feel either sentimental or bitter . . . Fourth, the Governor-General may stand for the Government of the Dominion. If he is a citizen of the Dominion, as well as being chosen by the Dominion Government, and especially if he was a political supporter of the Government before his appointment, he will undoubtedly have this significance for everybody, and partisan feeling will be entertained towards him. But it will not be very deep unless he comes into conflict with the Cabinet<sup>28</sup>.

No one will deny that today the Governor-General represents the King. But it is important to realize that his authority is derived from his commission and is limited to powers thereby entrusted to him. But it is not necessary that he be a member of the Royal Family in order to impress the people that he represents His Majesty. Although the present Governor-General of Canada is a member of the Royal Family, his predecessor was not, and he conducted his affairs generally to the satisfaction of the Dominion, and in fact his popularity hinged on the fact that he was a popular novelist and historian, and not a career Governor.

To many of the citizens of the country the Governor-General does definitely stand for England and not just for the King in his relation to the Dominion of Canada. Opinions on this subject seem seldom to have any middle ground. The avowed Imperialists see in the Governor-General, who has up to the present always been a former resident of Great Britain, a tie with the Mother Country and not just the King's repre-

<sup>28</sup> G. NEUENDORFF, *Op. cit.*, p. 283.

sentative in one of the self-governing Dominions of the British Commonwealth. To those in this country who would like to see a local appointee in the position of Governor-General an English incumbent represents a sign of dependence of the Dominion on England. The King, they contend, is acting on the advice of his Canadian ministers with an English adviser by his side, a man, who in spite of any powers of abstraction that he may have, will always look at Canadian problems through an English-man's eyes.

Many arguments have been raised against the advisability of having a Canadian in the office of Governor-General, and to date no great following has been found in Canada for the appointment of a Canadian to this position. This is a question of propaganda. Naturally the British press is not going to play up a policy which would lead to a further weakening of the ties between this country and England, and the Canadian press, taking its views in many instances from the press of Great Britain has not yet subscribed to the idea that a local appointee should be put in the premier office of the country <sup>29</sup>.

One strong objection raised on the question of local appointees is that the candidates for the position will invariably be members of political parties, and once in office they will naturally favour their old parties. This same argument has been used time and again with regard to appointments to the bench. But putting the problem on a realistic basis one might ask if it is better to have an Englishman unversed in the ways of Canadian life as Governor-General, rather than have a Canadian who has spent all his days coping with Canadian problems, but who may retain some degree of political partisanship? The lesser of the two evils would be to have a Canadian who really knows this country with its complex constitutional problems. A man who has come up through the House of Commons, who has discussed Canadian difficulties with all classes of his fellow-countrymen, and who has lived a life-time with these difficulties, is much well fitted to be a Governor-General. No mat-

<sup>29</sup> Consult W. P. M. KENNEDY, *Op. cit.*, p. 449 where it is suggested that possibly the office of Governor-General could be abolished, the duties being carried on by the Chief Justice. But Kennedy feels that « The Crown is the most abiding link of empire, and it is not derogatory to Canadian status that the formal functions of the crown in Canada be combined with the visible dignity which still surrounds the throne of England. »

ter how brilliant a man the English incumbent of the office may be, he will never be able completely to acquire the Canadian point view.

It has been suggested that after an English Governor-General has returned to his own country he can, even though no longer an official representative of the King in relation to the Dominion of Canada, do much to link the Dominion with Great Britain by his contact with British Dominion. This would not be the case if the Governor-General were to be a local appointee who would remain in Canada after his retirement. This argument is weak and fallacious. It would be much better for a Canadian, for instance the Canadian High Commissioner to Great Britain, to interpret the Dominion to Great Britain than to entrust this task to some Englishman who had « discovered » Canada. No matter how sympathetic to the Dominion this man would be; no matter how well intentioned would be his motives, he still would not understand Canadian problems well enough to interpret them to his English compatriots. It seems safe to say that, to the average Englishman, unversed in the complexities of Canadian constitutional law, the ex-Governor-General would be in many cases nothing more than another man who had just come back from his five years' « exile » in Canada. After all it is the average Englishman in whom we are interested. He is the potential market for Canadian goods. An ex-Governor-General returning to his native land could not be expected to lobby for Canadian business interests, and an English business-man cannot be expected to take time out to learn all the fine distinctions of the not yet too well stabilized constitutional relationship of the nations in the British Commonwealth, which would be the main theme of the returning Governor-General to his fellow countrymen.

Another difficulty raised in the case of a local appointment being made is that the King would not want to approve a representative whom he had not seen. In this age of rapid transportation an audience could very easily be arranged, and that argument is almost too weak to be discussed any further. Furthermore if the King, conventionally speaking, is going to act on the advice of His Canadian ministers, he must rely on their advice.

South Africa has already had a local Governor-General and in Australia the idea has already been carried out.

It is quite certain that Canada will continue to have a Governor-General as the office does serve a definite function from the psychological and sentimental point of view. The name « Governor-General » is not altogether satisfactory in the present state of constitutional development and it is suggested that some new appellation be given to this office such as the « Crown President of Canada ». The duties of this position would be the same as those now contained in the commission and instructions, but the functional name of « Governor-General » which no longer represents the power vested in the office, would be replaced by a modern and democratic title. Today the Governor-General is neither a Governor, nor a General.

Gérald FITZGERALD.

---

# L'aurore de l'humanisme en France et le renouveau platonicien

---

L'analyse savante et objective de la littérature classique au XIV<sup>e</sup> siècle par les promoteurs de l'humanisme, comme Pétrarque et Boccace, avait été poursuivie dans le détail par les maîtres byzantins et leurs disciples occidentaux. Favorisée par de puissants protecteurs groupés autour des souverains pontifes tant à Rome qu'à Avignon, elle avait influencé assez tôt les mœurs italiennes, grâce à l'enthousiasme éclairé des grands seigneurs de la péninsule. Alors que les lettrés en France étudiaient de bonne heure les anciens comme une préparation ou un complément à leurs méditations religieuses ou historiques, ceux d'Italie semblaient avoir une passion plus directe pour leur forme et leur contenu : aussi leurs découvertes influencèrent d'une manière décisive le climat intellectuel et social de la vie bouillonnante de l'Italie médiévale.

Avec les expéditions de Charles VIII (1494), de Louis XII (1498) et de François I<sup>er</sup> (1515), qui passèrent les Alpes au cours des vicissitudes des guerres d'Italie, la noblesse française qui participait à ces campagnes, avait subi l'enchantement irrésistible des raffinements des cours italiennes. Aussi les gentilshommes français rivalisèrent pour rapporter chez eux les formes extérieures de la Renaissance italienne, et surtout les arts et la vie de cour, qui se distinguent le plus de l'humanisme et du culte serein de l'antiquité classique. Comme le dit Morçais, « ce n'est pas la culture classique de nos voisins qui les séduisit d'abord ; mais le côté le plus extérieur et le plus brillant de la civilisation qui s'offrait à leurs regards, la vie de cour, le chatoiement des costumes, la beauté des jardins et des palais, les peintures et les sculptures <sup>1</sup> ». Aussi, cette noblesse militaire française veut s'approprier cette civilisation qu'elle admire, en essayant d'amener chez elle les créateurs de tant de merveilles : c'est ainsi que les premiers Italiens venus en France sont surtout des artistes.

<sup>1</sup> R. MORÇAIS, *La Renaissance*, vol. I, p. 73.

Parmi ces pèlerins de la nouvelle civilisation, il y avait bien aussi quelques humanistes, comme Jean Lascaris qui apprit le grec à Budé. Mais leur influence était plutôt restreinte; car ils n'y étaient pas allés pour rénover les études. Leur champ particulier devait être pourtant fertile: car, bien avant les guerres d'Italie, il y avait déjà en France un certain nombre de lettrés acquis à la culture classique, comme Guillaume Fichet, Robert Gaguin, Jean de Ganay, Lefèvre d'Étaples, et Guillaume Budé lui-même, qui avaient tous fait un voyage en Italie, par suite des contacts courants entre les deux pays que reliait une même foi. Aussi en arrivant à Paris en 1495, Érasme y trouva un petit cénacle d'humanistes auxquels ne manquait pas la flamme de l'étude. Cette tradition de la culture classique dans certains milieux français, explique d'ailleurs la rapidité avec laquelle les nouvelles influences italiennes firent leur chemin en France, où elles furent vite comprises.

Si donc les guerres d'Italie n'ont pas beaucoup ajouté à l'humanisme français, elles ont contribué néanmoins à resserrer les liens qui existaient déjà entre érudits français et italiens; et par là même à faire pénétrer en France les échos des luttes idéologiques des universités italiennes. Les résistances se manifestaient surtout du côté de la Sorbonne, qui nourrissait des soupçons d'orthodoxie contre l'humanisme en général et contre ses représentants protestants en particulier. Les maîtres de l'enseignement, qui se tenaient en contact étroit avec Rome, savaient bien que tout n'était pas acceptable dans les idées nouvelles suggérées par l'étude des anciens. Comme le disait Renan, « le quinzième siècle n'a eu aucune mauvaise pensée que le treizième siècle n'ait eue avant lui <sup>2</sup> ». Aussi les autorités spirituelles du pays surveillaient-elles d'assez près les efforts de l'humanisme conquérant.

Disons ici qu'une des causes principales de l'extension des études humanistes en France, a été l'œuvre des imprimeurs et surtout de ceux qui favorisaient les travaux des hellénistes. Au début, le grec eut de la difficulté à s'implanter en France, surtout entre 1507 et 1530, tant à cause des soupçons déjà mentionnés de la Sorbonne, que de la difficulté de la langue. Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, Lefèvre d'Étaples et Guillaume Budé étaient les seuls à connaître le grec dans le pays, où la vieille sentence

<sup>2</sup> E. RENAN, *Averroès*, pp. 230-231.

médiévale « græcum est, non legitur » avait toujours cours. Mais à Venise, l'érudit imprimeur Aldo Manuce, avait groupé autour de lui des hellénistes comme Lascaris, Bembo, Aléandre, Linacre et Érasme, qui formèrent l'Académie Aldine, où les conversations en grec portaient sur les éditions du célèbre imprimeur, dont plusieurs passaient en France.

Avec François I<sup>er</sup>, il est vrai, le mouvement s'accroît. Le roi s'intéresse à la politique, aux choses militaires, aux arts et aux belles-lettres « Grâce à lui, la conversation est plus raffinée, le goût s'élargit, la galanterie se pare de grâce et de délicatesse, la Cour tend à devenir le plus distingué des salons de France <sup>3</sup>. » Mais ici encore, c'est la littérature qui profite la première de ce renouveau, dans ses formes plutôt que dans son fond. On saisit à peine dans les œuvres littéraires de l'époque l'indice d'une pensée nouvelle. Les seules œuvres qui comptent alors sont celles des rhétoriciens comme Jean Marot, André de la Vigne, Guillaume Crétin, Jean d'Auton, Pierre Gringore ou Lemaire de Belges. Et cette mode, que renforce l'influence de la Cour d'Anne de Bretagne, se continue jusqu'au delà de 1530, jusqu'à Clément Marot, le dernier des rhétoriciens et le premier des poètes français modernes.

En réalité, ces écrivains sont les chroniqueurs de la Cour : chaque événement national leur donne l'occasion de chansons ou de complaintes; à moins qu'ils ne se moralisent avec leur goût du « doctrinal » et du « testament » que Villon avait rendu populaire. Ce qui est d'un usage courant parmi eux, c'est le songe, l'allégorie, l'abstraction, tout cela enveloppé dans des formes rares et recherchées. Aussi tous ces poètes restent étrangers au souffle idéologique qui soulevait alors l'Italie. Ceux qui accompagnent les armées au delà des monts, n'ont rien soupçonné au début. Le seul qui laisse voir une émotion neuve, c'est Lemaire de Belges, auquel Du Bellay rend hommage dans la *Deffence*. Pour les autres, comme pour Clément Marot également qui connaissait pourtant les poètes anciens, leur séjour en Italie n'a été qu'une école de lyrisme, mais nullement d'humanisme ou de philosophie.

On pourrait dire que la faute en revient aux humanistes italiens eux-mêmes. Comme l'a si bien montré Francesco de Sanctis, l'érudition humaniste engendra « l'indifférence au contenu » (*indifferenza del con-*

<sup>3</sup> R. MORÇAIS, *La Renaissance*, vol. I, p. 78.

*tenuto*). Pour la plupart des imitateurs des anciens, il n'était pas question de savoir si l'on a quelque chose à dire, mais comment on le dira : on le voit, c'est le germe de la théorie de l'art pour l'art. C'est ce qu'aperçoit aussi Robert Morçais lorsqu'il dit : « Personne ne s'est jamais avisé de définir la pensée des humanistes, nul ne leur demande quelles conceptions inédites ils ont apportées sur le monde, sur l'homme, sur la destinée, sur la Providence. Et pour cause ! Ils n'apportent rien de nouveau. Chrétiens presque tous, quoique plus ou moins fervents, ils pensent ce que l'on pensait autour d'eux . . . A plus forte raison ne cherchent-ils pas à mettre en question les grandes croyances de l'humanité. Attentifs uniquement à la mode nouvelle, — les idées et les sentiments — qu'ils ont reçue de leurs pères : on ne trouve dans leurs rangs ni incroyables, ni hérétiques ; ils sont réellement indifférents au contenu <sup>4</sup>. »

Il serait même juste d'ajouter que cette indifférence professionnelle s'accompagnait chez certains humanistes, de véritables scrupules sur les dangers inhérents à l'utilisation des écrits des anciens. Déjà saint Augustin se plaignait à l'occasion de l'éducation littéraire qu'il avait reçue, d'avoir été forcé de boire le vin de l'erreur dans des vases de choix <sup>5</sup>. Et Basile, Jérôme et Ambroise avaient exprimé des craintes analogues. Pétrarque lui-même avait pensé un moment laisser l'étude des classiques pour celle des livres sacrés. Mais il ne faut pas oublier non plus que si les premiers humanistes italiens restaient généralement fidèles à l'orthodoxie, leurs successeurs immédiats n'avaient pas tous les mêmes scrupules. Tel sera le cas des maîtres de l'Université de Padoue en particulier. De même, en France, alors que les premiers humanistes restaient dans les cadres de la tradition chrétienne, la génération suivante allait manifester déjà des signes d'indépendance dangereux pour la foi.

C'est avec l'École de Fontainebleau et le Collège Royal, que François I<sup>er</sup> a rendu possible le triomphe de la Renaissance et de l'humanisme dans son royaume. Les préparatifs pour la création d'un séminaire royal d'érudits, auxquels Budé prit une large part en conseillant le roi, ont certainement aidé à ce triomphe. Et c'est à partir de cette consécration, que

<sup>4</sup> *La Renaissance*, vol. I, pp. 52-53.

<sup>5</sup> *Confessions*, I, 16.

le mouvement des idées prend de l'ampleur en France. En même temps, les échanges entre l'Italie et la France se multiplient.

S'il y a eu des Italiens en France depuis le XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'au règne de Charles VIII, après 1515, il y eut de leur part une véritable invasion pacifique de la France<sup>6</sup>. Ce sont des princes qui se mettent au service du roi, des prédicateurs et des professeurs qui s'installent à Paris, à Toulouse, à Cahors, à Bordeaux, à Valence, à Grenoble, à Bourges, à Orléans. De hauts personnages de la Cour et de l'Église emploient des Italiens: ainsi, le cardinal de Lorraine protège plusieurs d'entre eux, dont Agostino Giustiniani qui lui dédie en 1520 une traduction du *Timée*. Et ce ne sont pas seulement des nobles et des érudits qui viennent en France, mais encore des sculpteurs, des peintres, des architectes, des graveurs, des brodeurs, des orfèvres, et des armuriers. Leur nombre augmente lorsqu'en 1533 le Dauphin épouse Catherine de Médicis.

Tout ce monde est favorisé par François 1<sup>er</sup> qui nomme des Italiens au Collège Royal, et qui fait de Theocreno (l'humaniste B. Tagliacarne) le précepteur de ses enfants. À côté de Vicomercato, qui occupe la première chaire de philosophie, au Collège Royal, nous trouvons Belmisseri, Bellini et Ferrerio. Les traces d'averroïsme de tous ces penseurs, viennent grossir l'effort des étudiants et des érudits français qui reviennent d'Italie où ils s'étaient mis en relations étroites avec les successeurs de Pomponazzi, à Padoue, et avec ses partisans dans les autres universités italiennes.

En effet, grâce aux guerres d'Italie et à l'attraction de la Renaissance italienne sur les esprits avides de connaissances, des jeunes Français se rendaient en grand nombre dans les universités d'outre-mer. Parmi les noms qui ont été retracés par E. Picot et B. Brugi<sup>7</sup>, nous relevons ceux de Budé, Baïf, Buchanan, Bunel, Boyssoné, Brachet, Bérauld, Champier, Dolet, Estienne, Longueil, l'Hospital, Montluc, Paschal, Sadolet, Scaliger et Scève. C'est entre 1530 et 1540 surtout que cet exode momentané s'accroît. À côté de Rome, de Florence, de Bologne, c'est Padoue qui attire beaucoup d'esprits, grâce au lustre donné à son université par Pomponazzi et ses successeurs. De grands seigneurs, des princes de l'É-

<sup>6</sup> Voir les articles de E. PICOT, dans le *Bulletin Italien* de 1901 à 1917

<sup>7</sup> Voir *Mélanges Picot*, Paris 1913.

glise, de riches bourgeois, et des lettrés influents protègent et favorisent tous ces étudiants. A Padoue, les Français ont toute une organisation à eux, avec une caisse sociale, une bibliothèque, le droit de porter des armes, enfin des protecteurs choisis parmi les professeurs.

Réciproquement, les anciens Padouans rentrés en France, se groupent et se soutiennent. Plusieurs occupent des places importantes dans l'Église, la magistrature, l'administration et la maison des nobles. Lorsqu'un Padouan est en danger pour ses opinions et pour sa vie, il trouve presque toujours des amis pour le protéger. Au point qu'en 1559 Turnebè insinue que le titre d'ancien étudiant de Padoue suffisait à ouvrir la voie aux honneurs et aux richesses. Il est naturel aussi qu'une grosse correspondance se soit établie entre les Padouans en France, et avec leurs amis et professeurs en Italie. De plus, les livres les plus avancés pénétraient en France en utilisant souvent la malle diplomatique et le bagage des étudiants, des érudits et des grands personnages qui rentraient d'Italie.

Ces échanges continus, ainsi que l'ardeur des latinistes, des hellénistes et des grammairiens, et le zèle des traducteurs et des imprimeurs, accroissent l'intérêt des lettrés pour la culture classique. Parallèlement à ce mouvement, la Réforme religieuse venue d'Allemagne et accélérée par l'effort du calvinisme, se trouve acclimatée en France par les relations entre érudits. Elle porte également l'esprit français à se retremper aux sources chrétiennes, tout en obligeant la langue française à gagner plus de précision, d'énergie et de clarté en se polissant dans les controverses philosophiques et religieuses provoquées par ce mouvement.

Comme l'a dit Pierre Villey, la Renaissance française n'a pas été seulement « une récréation d'artistes ou le studieux passe-temps d'érudits. Elle a voulu agir, régler la conduite de l'homme, rendre sa vie meilleure. Ce ne sont pas seulement les odes pindariques, les vastes épopées, les rythmes harmonieux, ou l'ample tapis des périodes cicéroniennes qui ont séduit les hommes du XVI<sup>e</sup> siècle dans le trésor de l'antiquité retrouvée. Ils ont senti qu'il y avait là des conceptions de la vie, nouvelles pour eux, des habitudes de raisonner sa conduite et de la diriger, toute une masse d'expériences, de réflexions, de conseils dont il fallait se pénétrer, s'imprégner peu à peu <sup>8</sup>. »

<sup>8</sup> *Les Sources des Essais.*

\* \* \*

On arrive à reconnaître ainsi que la vraie Renaissance littéraire et idéologique en France s'affirme et s'impose sous le règne de Henri II. En effet, c'est pendant ces douze années (1547-1559) que s'organise cette vaste réforme poétique entreprise par la Pléiade; que la langue française tend à se fixer en se conformant à l'esprit du temps et aux efforts conscients des écrivains; et que les idées philosophiques et religieuses qui s'infiltraient sans ordre en France avec l'humanisme, la Renaissance italienne et la Réforme, commencent à se cristalliser et à prendre forme.

La personnalité même de Henri II, il est vrai, a été sacrifiée par l'histoire. Malgré l'importance des résultats politiques de ses campagnes, celles-ci n'ont pas frappé l'imagination comme les guerres de son père dont elles ont été la continuation. En somme, Henri II n'a pas donné une orientation nouvelle à la politique de la France. De plus, celui qu'on a surnommé le Roi de la Triste Figure ne semble pas être aussi sympathique que celui qui fut le Père des Lettres<sup>9</sup>.

Pourtant, c'est bien sous le règne de Henri II qu'une société éclairée et éprise de sens artistique et de curiosité intellectuelle, favorise toutes les phases du mouvement littéraire, à l'exemple du roi lui-même qui « faisait faveur aux gens de lettres, tant de son naturel que incité par l'exemple du feu roy François son père, et faisait principalement cas des beaux esprits, qui peuvent rendre immortels les faicts des grands et illustres personnages ». Son *Éloge de Henry II*<sup>10</sup> montre bien que ce n'est point par simple vanité que le roi de France s'intéresse aux lettres et aux arts, mais bien pour continuer par goût personnel une noble tradition encouragée par son père lui-même.

Voilà donc la pensée française lancée dans toutes les directions, à la recherche des aspects et des implications multiples de la pensée antique, et cherchant à satisfaire ce désir de renouveler ses valeurs intellectuelles. Mais au départ et même pendant tout le XVI<sup>e</sup> siècle, la France reste en général profondément chrétienne et fidèle à l'orthodoxie catholique. On

<sup>9</sup> Voir HAUSER, *Les Sources de l'Histoire de France*, t. II, *Seizième siècle*; HAUSER et RENAUDET, *Les Débuts de l'Age Moderne, La Renaissance et la Réforme*, livre III; M<sup>gr</sup> BATIFFOL, *Le Siècle de la Renaissance*.

<sup>10</sup> Cet *Eloge*, qui a été écrit en latin par Paschal, a paru en 1560 en plusieurs langues. La traduction française est de Lancelot de Carle.

aurait tort de croire surtout que l'émerveillement provoqué par la découverte de l'antiquité ait détaché les humanistes de la foi. Nous avons vu que tel n'était pas le cas pour l'Italie, bien que le rationalisme s'affirmât davantage par la suite. De même, en France, les débuts de l'humanisme restaient bien dans les traditions religieuses. Nous avons pour cela plusieurs témoignages, dont celui de Christophe de Longueuil qui pouvait bien comparer la France à l'Italie où il avait voyagé et connu les esprits les plus avancés. Ainsi, dans son *Panégyrique de saint Louis* (1509) il donne à l'Italie la supériorité dans les lettres; mais il réserve à la France la primauté dans les mœurs et la foi.

Vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle et le début du XVI<sup>e</sup> il y avait relativement peu d'athées en France, et quelques cas sporadiques de rationalisme et d'incrédulité, avec Langlois, Vallière et Lafosse. D'autre part, il y avait beaucoup d'hérétiques, qui se rattachaient aux premiers essais de la Réforme et aux influences padouanes. C'est pourquoi on a l'habitude de dire que le rationalisme et la libre pensée sont les fils authentiques du XVI<sup>e</sup> siècle, et que le temps de la Renaissance est le point de départ de toutes les idées contraires à la foi et à la morale traditionnelles, qui ont imprégné le monde moderne. Mais nous devons nous hâter d'ajouter avec Morçais<sup>11</sup> que la libre pensée ne remonte pas strictement à l'humanisme comme l'avaient pensé Brunetière et d'autres avec lui. La piété des premiers humanistes italiens, et leur indifférence au contenu idéologique des textes antiques, trouvèrent leur contrepartie dans l'orthodoxie chrétienne des premiers humanistes français.

Ceux-ci ne sont ni des païens, ni des protestants avant la lettre. Ainsi, Lefèvre d'Étaples (1450-1536) qui fut le restaurateur du péripatétisme dans les lettres et dans la philosophie en France, n'a jamais manifesté le moindre doute sur sa foi. Et pourtant, il était allé à Venise et à Padoue, où Pomponazzi était alors en pleine gloire, il avait connu l'aristotélien Ermolao Barbaro à Rome, et il avait fréquenté les platoniciens Marsile Ficin et Pic de la Mirandole à Florence. S'il en a rapporté des tendances mystiques, il a également compris que les Padouans ne faisaient pas justice à Aristote en l'interprétant à leur façon. Et s'il s'est laissé charmer un moment par la pensée de Platon, il est vite revenu à l'étude

<sup>11</sup> *La Renaissance*, vol. I, p. 264.

consciencieuse et savante d'Aristote dont la philosophie avait donné un fondement à l'apologétique chrétienne.

De même Guillaume Budé (1468-1540) a défendu l'orthodoxie dans les questions dogmatiques chaque fois qu'il en avait l'occasion. Homme de loi, il a fait pour le droit ce que Lefèvre d'Étaples avait fait pour Aristote: il a publié ainsi deux gros in-folio sur le droit et les institutions de l'antiquité. S'il s'était mis à l'étude des langues anciennes, c'était pour asseoir ses études de droit sur des bases solides. Mais Budé n'est pas resté étranger à la philosophie. Il avait vu Marsile Ficin et Pic de la Mirandole en Italie; mais s'il soupçonne les problèmes soulevés par la renaissance de l'averroïsme, il ne semble pas avoir vu toute la portée des discussions qui divisaient les universités italiennes sur la question de l'âme. Cependant, ayant étudié en 1510 le *De Anima*, il s'était plaint de l'obscurité d'Aristote qu'il a considéré plus tard comme un mauvais fondement pour la foi. En effet, dans le *De Asse* (1516), où il traite de la question de l'âme en philologue, il explique pourquoi l'entéléchie est immortelle pour Cicéron et mortelle pour Aristote. Mais Budé n'en dénonce pas moins dans la suite les progrès de la libre-pensée, sans prendre nécessairement parti pour telle ou telle philosophie.

Enfin, Érasme lui-même (1467-1536) ne s'est pas éloigné volontairement des voies de l'orthodoxie. Et pourtant, il était en relation avec les esprits les plus divers de son époque et il a édité aussi bien des œuvres de littérature profane que de littérature religieuse. Ainsi, tout en admirant des penseurs comme Platon, Sénèque et Cicéron pour l'élévation de leur morale, Érasme se plaignait que l'étude de la théologie fût négligée pour la philosophie antique. Il demandait même qu'on ne touchât à la littérature profane qu'à un certain âge seulement et avec discrétion; il craignait que le paganisme ne finît par renaître à la faveur des auteurs anciens. Il est vrai qu'Érasme, par son admiration pour certains moralistes de l'antiquité, comme « par la logique de sa doctrine et de ses dédains, était conduit à un christianisme de plus en plus élémentaire et simplifié, presque rationnel <sup>12</sup> ».

Mais si l'étude des anciens pouvait mener à une laïcisation de la morale et à une plus grande liberté de raisonnement dans les questions de

<sup>12</sup> RENAUDET, *Préréforme et Humanisme*, p. 126.

la foi, Érasme n'a jamais été aussi loin et n'a jamais pensé à autre chose qu'à une morale religieuse. Certes, il a pu se montrer plus hésitant que Budé ou Lefèvre, et il s'est même aventuré un peu trop avec les protestants. Mais il avait fini par rompre avec Luther. D'ailleurs il admet l'immortalité de l'âme dans son colloque *Puerpera* (1526), où il discute ce problème d'après les idées reçues et sans grande originalité. Et quand il aura des doutes, plus tard, au sujet de l'immortalité, Érasme ne manquera pas de se soumettre, lorsque la Sorbonne condamnera dans son *Cato Christiano* (1542), la proposition que « la résurrection est probable <sup>13</sup> ».

C'est donc à tort que les humanistes français sont appelés parfois « les fourriers de Luther ». Car, si même ils ont pu stigmatiser les abus de l'Église, ce fut dans un effort sincère de rénovation. D'ailleurs l'Église elle-même a profité de leurs traductions et de leurs travaux d'érudition comme aussi de l'esprit qui les animait. En effet, leur humanisme est plus réel que formel; ils ne se bornent pas comme certains humanistes italiens, à comprendre et à imiter la forme, la cadence et l'imagination des anciens; mais encore ils cherchent à comprendre la réalité de la pensée antique pour la confronter avec la vérité chrétienne.

Ainsi donc, ils dépassent l'érudition pure; ils veulent se dégager des formules toutes faites, et pénétrer l'esprit des anciens, afin d'extraire de l'antiquité et de la Bible réunies, une conception de l'homme plus large et plus profonde que celle qui avait généralement cours au moyen âge. Si les méthodes nouvelles de philologie et de critique qu'ils ont apprises de l'Italie, ont valu à ces premiers humanistes l'hostilité de l'enseignement officiel, c'est qu'ils ont eu le tort d'affirmer leurs principes d'une manière souvent trop tapageuse: c'est ainsi que la résistance de la Sorbonne a nécessairement retardé le triomphe de leurs idées dans le cadre de l'orthodoxie chrétienne.

En somme, l'Église de France n'avait pas donné une direction décisive à l'humanisme, tant à cause du respect de la tradition de l'orthodoxie, que des suspicions qui accompagnent toutes les nouveautés. Tout autre fut le cas de la Renaissance en Allemagne et en Italie. C'est ainsi que Lefèvre, Budé, Érasme et même Briçonnet, le correspondant de Margue-

<sup>13</sup> DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio* II, p. 229.

rite de Navarre, entendaient l'utilisation de la renaissance des lettres. Avant eux, Pierre d'Ailly et Robert Gaguin pensèrent de même. Mais il faut reconnaître que si l'Université française fut longue à le comprendre, elle ne s'opposait point, cependant, à la réforme des études secondaires d'après le programme tracé par Jean Sturm pour le Collège de Strasbourg, et qui n'était autre que celui des vieilles humanités.

L'attitude à la fois prudente et intransigeante de l'Église, en effet, allait de pair avec celle de la Sorbonne qui défendait toujours les anciennes méthodes de pensée basées sur la primauté de l'aristotélisme, et qui restait intraitable à l'égard des nouveautés en matière philosophique et religieuse. Riche pépinière de savants théologiens, la Sorbonne constituait avec l'Église, un des défenseurs farouches de l'orthodoxie chrétienne. Et l'on sait que c'est en partie à cause du zèle intransigeant de la Sorbonne, que le Collège de France eut à surmonter tant de difficultés avant sa fondation. La persistance de la tradition orthodoxe par l'enseignement oral de l'Université et par les condamnations canoniques des doctrines dangereuses, est un fait qu'il ne faut jamais perdre de vue quand on juge les tendances de la pensée française de la Renaissance <sup>14</sup>.

Enfin, il faut se rappeler que le catholicisme en France servait la monarchie; et que, par conséquent, le gouvernement monarchique n'était pas favorable à l'éclosion d'idées nouvelles susceptibles de l'affaiblir. C'est ce que nous montre l'intervention des pouvoirs publics dans les procès intentés pour délit d'opinion; et c'est ce qui explique aussi pourquoi les controverses religieuses de la Renaissance ont fini par dégénérer en luttes politiques, parfois sanglantes. Ainsi, la difficulté de la pénétration de la Réforme en France s'explique par les conséquences politiques des foudres de la Sorbonne contre le libre examen, l'esprit critique arbitraire, les essais indépendants de réformer les mœurs, et les dangers d'une érudition purement profane.

Malgré le bouillonnement des idées et la rage des controverses de l'époque, le peuple français en général, comme la Cour et l'Université, restent donc attachés à l'orthodoxie chrétienne. Pour être bien vu de la Cour et des autorités, et pour être compris et suivi par ceux qui n'enten-

<sup>14</sup> Voir PÉRET, *La Faculté de Théologie de Paris et ses Docteurs les plus célèbres*, 5 vols. Paris 1900-1907; DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collection Judiciorum*, 3 vols, Paris, 1724-1736.

dent que la langue vulgaire, l'honnête courtisan, comme l'honnête homme, voué au culte de Minerve, pouvait difficilement dépasser l'esprit de l'orthodoxie, qui avait encore à sa disposition contre les récalcitrants dangereux, des moyens de coercition efficaces.

\* \* \*

Pourtant, même à la veille de la constitution de la Pléiade et surtout pendant le règne de Henri II, la pensée française était déjà pénétrée assez fortement des formes diverses du rationalisme: il y avait ainsi le naturalisme et le matérialisme des libertins qui se rattachent plus ou moins consciemment à l'alexandrinisme; puis l'averroïsme padouan qui séparait la foi de la raison; de plus, le fidéisme, qui se réfugiait dans la religion et qui ralliait tous les arguments négatifs sur l'impuissance de la raison; et enfin, le scepticisme, qui manquait de courage pour choisir et pour réfuter toutes ces erreurs. À cette époque, l'opposition de ces doctrines à l'enseignement religieux, avait une acuité bien perceptible. L'esprit débridé donnait libre cours aux idées les plus hardies et les plus extraordinaires.

Le danger n'était pas seulement pour la destinée et la dignité de l'esprit, mais encore pour la religion qui donnait à cette destinée une définition, un but et des moyens pour y parvenir. En effet, les dogmes fondamentaux de la religion étaient attaqués par des incrédules et des libertins; et la foi ainsi battue en brèche par des multiples adversaires, devait se défendre sur le terrain choisi par chacun d'eux. Cette faiblesse stratégique avait même porté certains de ses défenseurs à accepter, inconsciemment peut-être, certaines teintes du fidéisme padouan, de la thaumaturgie naturelle, du rationalisme et des fondements du scepticisme. Pour d'autres croyants, la difficulté d'accorder la raison et la foi sous la pression des doctrines rationalistes, les obligeait à se réfugier dans le fidéisme qui donnait la volonté comme support unique de la foi; ou bien dans le rationalisme chrétien qui diminuait la Révélation; ou encore dans ce qu'on appellera plus tard la « sceptique chrétienne » et dont Montaigne donnera un excellent exemple. Et c'est ainsi qu'en séparant la raison et la foi, et qu'en heurtant l'esprit de la Réforme avec l'appui de l'humanisme, le rationalisme finit par affaiblir la confiance dans les opinions philosophi-

ques et les croyances religieuses, et par permettre l'éclosion du scepticisme. Ce sont les représentants de ces diverses tendances, que les apologistes vont alors dénoncer comme les ennemis de l'ordre religieux, intellectuel et social.

Il convient de remarquer cependant, que les doctrines padouanes, en battant en brèche l'enseignement officiel et les idées de la Réforme, n'ont jamais occupé l'attention exclusive des esprits. Si elles opposaient l'aristotélisme rationaliste à l'aristotélisme chrétien de la tradition scolastique, elles vivaient côte à côte avec une autre tradition puissante, qui s'opposait également à ces deux formes du péripatétisme pour des raisons diverses. C'est qu'elle pensait qu'en raison de son interprétation matérialiste, Aristote ne pouvait rendre aucune service à la société. Il fallait donc se tourner vers un autre maître qui avait aussi inspiré les grands docteurs chrétiens: et c'est ainsi que l'humanisme s'alliait avec un fécond renouveau platonicien.

Les premiers humanistes qui découvrirent Platon dans l'Occident chrétien ont subi dès le début le charme de la pensée du maître, sans avoir songé à des controverses philosophiques ou religieuses. Comme le dit Morçais, ils furent séduits « le jour où Marsile Ficin et Pic de la Mirandole vinrent offrir à ces amateurs de beauté une philosophie qui n'était guère autre chose qu'une poésie et qui avait à leurs yeux l'inestimable avantage de s'accorder avec les dogmes chrétiens. Le Platonisme a été la seule pensée qui ait souri aux milieux humanistes, le seul courant d'idées qui d'eux soit venu jusqu'à nous <sup>15</sup>. »

Disons tout de suite qu'il serait difficile d'accepter sans conditions cette dernière affirmation de Morçais, qu'il répète de nouveau quand il dit (*ibid.* p. 60) que le néo-platonisme n'est pas à proprement parler une création de l'humanisme, mais bien « la seule philosophie qui ait séduit les amis de l'antiquité »; en effet, à l'époque même où Aristote et Platon se partageaient les faveurs des humanistes, on pouvait distinguer, en France surtout, des courants importants d'épicurisme, de stoïcisme, de pyrrhonisme. Nous pouvons ajouter que ces divers mouvements prirent une importance grandissante vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle en philosophie comme en littérature, et qu'ils ont influencé simultanément mais à des

<sup>15</sup> *La Renaissance*, vol. I, p. 53.

degrés divers, tout le développement de la pensée et des lettres françaises, depuis les humanistes jusqu'à nos jours.

Rien n'est plus vrai de dire, cependant, que les doctrines de Platon ont vraiment séduit les premiers humanistes, en Italie comme en France. Avec Pétrarque (1304-1374), la tradition platonicienne qui soutenait le développement de la pensée chrétienne, remonte vers sa source, bien que Pétrarque eût connu Platon surtout à travers Cicéron. On se souvient de ces vers célèbres qui indiquent une compréhension vivante du platonisme le plus pur.

En quelle partie du ciel, en quelle idée  
Était le type d'où la nature a pris  
Ce beau charmant visage en qui elle a voulu  
Ici-bas montrer ce qu'elle pouvait là-haut.

Plus tard, Du Bellay se souviendra de ce beau sonnet lorsqu'il composera le sien sur l'Idée <sup>16</sup>.

Si nostre vie est moins qu'une journée  
En l'Éternel . . .  
Que songes-tu mon âme emprisonnée? . . .  
Là, ô mon âme, au plus haut ciel guidée,  
Tu y pourras reconnoistre l'idée  
De la beauté qu'en ce monde j'adore.

C'est là un développement de la théorie de la réminiscence que Platon expose dans le *Phèdre*. Ainsi, à l'origine, les âmes vivaient dans un monde supérieur où elles avaient la vision de la beauté divine. Devenues prisonnières de la matière par leur union au corps, elles ont oublié leur première condition de bonheur céleste. Mais si elles arrivent à rencontrer ici-bas une image vivante de la beauté, les âmes se souviennent de leur origine supérieure; elles se laissent alors saisir par l'amour provoqué par la beauté créée, et elles peuvent ainsi remonter vers leur source divine qui est en même temps leur fin. « Quand l'homme qui a beaucoup contemplé dans le ciel, dit Platon dans le *Phèdre*, aperçoit en un visage une image saisissante de la beauté divine, ou en un corps quelque idée de cette même beauté, il frissonne alors et sent survenir en lui certains de ses troubles passés. Puis il vénère comme un Dieu l'objet qui émeut ses regards.

<sup>16</sup> *L'Olive*, sonnet 113, éd. Marty-Laveaux, t. I, p. 137.

Alors tous deux s'entraînent à imiter la beauté divine qu'ils se sont révélée l'un à l'autre. »

Mais si l'amant spirituel de Laure professait pour elle cet amour transcendant que l'on veut trouver dans Platon, il ne manquait pourtant pas de penser à une beauté plus matérielle. En somme, alors que pour le platonicien la personne aimée est un reflet de la divinité, une image de la beauté suprême, la contemplation de Pétrarque s'achève bien sur terre. C'est là une variante plus sensuelle de la théorie platonicienne. Et cette importante distinction entre ces deux points de vue, se retrouve à travers les œuvres des poètes de la Renaissance. La confusion des deux conceptions platonicienne et pétrarquiste, s'explique par leurs points de ressemblance, comme le fait de prôner l'une et l'autre un amour chaste et respectueux. Mais s'il n'est pas facile de déterminer chaque fois l'influence dominante qui joue dans une œuvre de l'époque, il semble que c'est bien vers le pétrarquisme que penchent les poètes lyonnais et la Pléiade; tandis que le platonisme est plus caractérisé dans l'œuvre de Marguerite de Navarre et de son entourage immédiat. Il reste aussi que chez un même auteur, l'inspiration semble parfois jouer alternativement sur le pétrarquisme et sur le platonisme <sup>17</sup>.

Ce sont les formes littéraires et les manières de Pétrarque qui ont fait pénétrer en France ces variantes de la théorie de l'amour, à l'époque même où certains écrivains cherchaient leur inspiration dans un platonisme plus conscient. A Lyon, dans ce grand carrefour intellectuel de la Renaissance, Maurice Scève faisait paraître sa *Délie* en 1544, deux ans après la *Parfaicte Amie* d'Heroët, mais de composition et d'inspiration différentes. C'est bien Pétrarque que Scève veut imiter dans la matière et dans la forme. Les 449 dizains de sa composition ne forment pas un poème suivi comme celui d'Heroët, et ils ne montrent pas ce lien qui donne l'impression de mouvement dans les sonnets de Pétrarque. Mais ils constituent de brillantes variations sur le thème pétrarquiste d'une passion honnête et d'un amour chaste, qui sont une source continuelle de douleurs intimes exprimées par des symboles. Imitant la fidélité de Pétrarque pour Laure, Scève n'a pas chanté seulement l'Idée, mais il a chanté, comme

<sup>17</sup> Voir J. VIANEY, *Le Pétrarquisme en France*, 1909.

son modèle italien, une femme réelle et unique; et les hommages qu'il lui adresse ne sont ternis par aucune image impudique.

Cette tradition pétrarquiste se retrouve dans les poètes de la Pléiade, surtout dans leurs premières œuvres. Il a été reconnu, d'ailleurs, que c'est bien sous l'influence de l'école lyonnaise que Ronsard, Baïf et Du Bellay, ainsi que leur entourage, ont adopté certaines manières et certaines idées des pétrarquistes italiens. Le rapprochement entre les deux sonnets que nous venons de citer de Pétrarque et de Du Bellay, est caractéristique. Et l'on sait aujourd'hui, d'après les travaux de Pierre Villey, que Du Bellay a emprunté à l'Italie la plupart des idées du *Manifeste* même de la Pléiade. Sous l'influence des mœurs de l'époque, le pétrarquisme des poètes de la Pléiade devient même plus sensuel et plus hardi. La Francine de Baïf, par exemple, provoque chez son amant des sentiments moins chastes que ne le font Délie et Laure pour Scève et pour Pétrarque. Et même, sous l'influence du rationalisme et surtout du naturalisme et du libertinage qui en sont des aspects plus accentués, les chefs de la Pléiade abandonnent souvent les contraintes du pétrarquisme pour se livrer plus librement à l'inspiration de leurs instincts.

Ils nous le disent eux-mêmes, d'ailleurs, en rimant leurs sentiments avec autant de franchise que d'innocence charmante. Voici les aveux de Ronsard <sup>18</sup> :

Je veux aimer ardemment  
Aussi veux je qu'également  
On m'aime d'une amour ardente . . .  
Les amans si frois en esté  
Admirateurs de chasteté  
Et qui morfondus pétrarquisent,  
Sont toujours sots.

Et Du Bellay se faisant l'écho de son ami, ne nous cache pas les inclinations moins idéales de sa muse <sup>19</sup> :

J'ay oublié l'art de Pétrarquiser,  
Je veulx d'amour franchement deviser,  
Sans vous flatter et sans me deguizer;  
Ceulx qui font tant de plaintes,

<sup>18</sup> *Mélanges*, t. VIII, p. 146, éd. Blanchemain.

<sup>19</sup> *Contre les Pétrarquistes*, dans les *Divers Jeux Rustiques* de J. DU BELLAY, Paris 1912, p. 154, éd. A. van Bever.

N'ont pas le quart d'une vraie amitié,  
 Et n'ont pas tant de peine de moitié,  
 Comme leurs yeux, pour vous faire pitié,  
 Jettent de larmes feintes.

Ce n'est pas dans le pétrarquisme et dans ce platonisme dégénéré, qu'il faut chercher la véritable influence de Platon dans les lettres françaises. C'est encore vers les humanistes qu'il faut se retourner pour déterminer la direction de cette influence; car la vision de Platon allait se préciser dans leur esprit par la lecture des textes mêmes de ce grand penseur. On sait qu'aux origines de l'humanisme, le vrai Platon fut présenté à l'Occident par le moine Byzantin Pléthon et son disciple Bessarion. Venu avec les grecs pour prendre part en 1439 au concile de Florence, Pléthon suscita l'intérêt de Cosme de Médicis, qui conçut l'idée de fonder une académie analogue à celle de Platon. Pour cela il fit élever dans le culte de Platon le fils de son médecin, Marsile Ficin, à qui il fit don de la villa Careggi près de Florence, où se réunissaient des hommes ayant une même admiration pour les doctrines du maître. Ils s'appelaient les *academici*, et tous réunis composaient l'*Academia* ou encore la « *Platonica familia* ». A côté de Marsile Ficin, il y avait Pic de la Mirandole et Laurent le Magnifique, petit-fils de Cosme, qui étaient les plus célèbres parmi les habitués de Vallombreuse. Tout en n'étant pas une institution officielle, l'Académie de Florence eut son rayonnement à travers toute l'Europe; et si elle cessa quand Ficin mourut, le mot *académie*, resta dans le langage courant.

L'inspiration morale et poétique que les humanistes reçurent du platonisme, n'empêcha pas Ficin d'utiliser Platon au service de la religion avant tout. Voici ce que dit Ficin au début de sa *Theologia Platonica* (1472): « Mon but est de permettre à ces esprits pervers qui cèdent mal volontiers à l'autorité de la loi divine, d'accepter au moins les raisons platoniciennes dans les suffrages qu'elles apportent à la vraie religion. » Ces esprits pervers, ce sont les athées et les averroïstes padouans. Aussi Brucker dit-il avec sagacité que le néo-platonisme est né en Italie par réaction contre l'incrédulité qui accompagnait la Renaissance de l'averroïsme et de l'alexandrinisme<sup>20</sup>. Puisque la prédication est impuissante à dé-

<sup>20</sup> *Historia Critica Philosophiæ*, vol. IV, p. 63.

truire ces croyances impies, nous dit Ficin, il faut employer ou bien la puissance des miracles ou bien alors une religion philosophique que les philosophes écouteront avec plaisir et qui finira peut-être par les persuader.

Le platonisme de Ficin est surtout une méthode pour atteindre la vérité. Partant du sensible, qui est multiple et divers, le philosophe cherche l'universel par induction et analyse. Or cet universel n'est pas le concept d'Aristote, qui se trouve matériellement dans les choses et formellement dans l'esprit; mais bien l'idée qui participe à ce monde d'essences qui dépasse le monde sensible. Pour atteindre ces formes pures, nous avons besoin tout d'abord d'une thérapeutique morale. Alors nous pouvons, par leur intermédiaire, contempler cette vérité unique qui est Dieu. Pour Ficin, religion et philosophie ne font donc qu'un; et Platon serait ainsi un précurseur du Messie.

Aussi dépassant Platon, Ficin enseigne que Dieu « s'irradie à travers tous les êtres »; de sorte que tous les êtres ici-bas sont éclairés et embellis par la projection d'un rayonnement divin. En définitive, c'est donc Dieu même que nous admirons et que nous devons reconnaître dans l'être aimé sur cette terre. Ainsi, la beauté et l'amour, qui ont leur source en Dieu, se réunissent de nouveau en lui par la participation de l'esprit humain dans l'acte de libération de ses attaches corporelles. C'est là une variante plus mystique de la théorie platonicienne de la réminiscence.

Ces vues néo-platoniciennes, on le comprend facilement, attirent l'esprit vers les aspects les plus élevés de la vie sentimentale, et facilitent la considération des problèmes moraux qui sont liés à la haute question de la destinée humaine. On peut donc dire que cette conception nouvelle de l'amour est peut-être le trait le plus original et le plus séduisant du néo-platonisme de la Renaissance: c'est elle qui a inspiré le plus les poètes et les prosateurs de cette période. Elle a pénétré dans la littérature par des platonisants comme Castiglione, qui décrit dans les dernières pages du *Courtisan* (1528) les ascensions successives de l'âme aimante qui part de l'amour sensible, pour finir par se perdre dans la contemplation divine.

Nous devons signaler dans le même ordre d'idées les trois *Dialogues sur l'Amour* de Léon Hébrieu, œuvre caractéristique malgré son pédantisme. Dans le premier dialogue entre Sophie et Philon ce dernier deman-

de: « Pourquoi est-ce que l'amour présuppose l'essence des choses »? Et Sophie lui répond: « Pour ce que nécessairement la congnoissance précède l'amour . . . Nostre entendement dans lequel s'engendre la congnoissance est un miroir et exemple, ou, pour mieux dire une image, si elle n'a Essence réelle. » Dans le second dialogue, il est démontré que l'amour est le lien invisible qui unit le monde corporel au monde spirituel. Et dans le dernier dialogue, l'auteur veut nous expliquer l'ascension graduelle de l'esprit vers la beauté infinie: « Prens dong garde, Sophie, à ne te point souiller en amour et delectations des beautez sensuelles, tirant ton ame de son beau principe intellectuel pour la plonger et noyer en la mer de ce corps, qui n'est autre chose qu'une laide et difforme matière . . . Je m'aperçoy que le lien de nostre ame, est de monter des beautez corporelles aux spirituelles, et par les inférieures sensibles congnoistre les supérieures intellectuelles beautez <sup>21</sup>. » Ce sont là, on le voit, les thèses mêmes de Platon développées d'après la manière de Ficin, et qui seront reprises par Marguerite de Navarre.

En attendant, ces conceptions furent longues à pénétrer dans la littérature française, malgré leur vogue en Italie. Les mêmes causes qui ont retardé l'épanouissement de l'humanisme et de toutes ses potentialités philosophiques, ont fait échec pour quelque temps au platonisme renaissant. Non seulement la tradition de l'Académie était suspecte à la Sorbonne, mais encore les implications de la doctrine de Ficin ne semblaient pas être satisfaisantes. Si vraiment la philosophie pouvait rendre les dogmes rationnels, c'est qu'elle pouvait tendre à supprimer le fait de la Révélation. Or, ce rationalisme, excellent dans ses intentions, n'en était pas moins considéré comme une hérésie. D'autre part, la théorie de Ficin relative à l'irradiation de l'amour divin dans les hommes, qui devait inspirer les mystiques français de la Renaissance, avait le tort de favoriser le panthéisme et de rejoindre ainsi, par un mysticisme intempéré, le groupe des adversaires de l'orthodoxie doctrinale.

Rien ne pouvait arrêter, cependant, la diffusion des idées platoniciennes en France, comme en Europe. C'est ainsi que Symphorien Champier publie, de 1507 à 1516, six livres de philosophie platonicienne. Les deux ouvrages qui firent le plus pour la pénétration des idées nouvelles en

<sup>21</sup> Cité d'après BOURCIEZ, *Les Mœurs Polies sous Henri II*, pp. 120-121.

France, furent le *De Religione Christiana* de Ficin, publié en 1510 à Lyon pour la première fois, et les *Disputationes Camaldulenses* (1511) de Landino, où l'auteur raconte les réunions de Vallombreuse. Puis ce furent le *Courtisan* de Castiglione et les *Dialogues sur l'Amour* d'Héribrieu. Ce renouveau du platonisme s'accompagna d'éditions et de traductions de Platon <sup>22</sup>. Mais ce n'est qu'en 1541 que parut la première des traductions françaises dues aux humanistes groupés autour de Marguerite de Navarre. En effet, Des Périers nous donne le *Lysis* (1541) ; Dolelet, l'*Hipparque* et l'*Axiochus* (1544) qu'on attribuait alors à Platon ; Philibert du Val traduit le *Criton* (1547) ; et en 1546, Simon Sylvius (Jacques du Bois), traduit et publie le *Commentaire de Marsile Ficin, Florentin, sur le Banquet d'Amour*, l'une des œuvres les plus caractéristiques du néo-platonisme.

\* \* \*

Toute cette préparation des érudits permit la diffusion du platonisme dans les milieux littéraires, qui en retinrent surtout les trois idées nettement spécifiques de l'amour, de la beauté et de l'inspiration poétique. C'est Marguerite de Navarre, qui préside à son développement, aussi bien par ses conseils que par ses exemples. Elle avait d'abord publié trois œuvres d'inspiration religieuse, en 1531 et en 1533. Le *Dialogue en Forme de Vision Nocturne*, inspiré de la *Divine Comédie* de Dante, le *Miroir de l'Âme Pécheresse*, et quelques poésies édifiantes. Elle découvrit le platonisme vers 1540, et s'y attacha aussitôt, car il répondait le mieux aux aspirations de son âme inquiète mais éprise du besoin de synthèse. Elle s'est assimilé la théorie néo-platonicienne de l'irradiation du souverain Bien sur tous les êtres ; et lui emprunte cette conception éthérée de l'amour qui se remarque même dans les pages de l'*Heptaméron*. Ainsi dans sa dix-neuvième nouvelle, elle dit que « l'âme, qui n'est créée que pour retourner à son souverain bien, ne fait, tant qu'elle est dedans le corps, que désirer d'y parvenir. »

La vision platonicienne illumine toute la vie et toute l'œuvre de

<sup>22</sup> La traduction latine de Platon faite par Ficin fut imprimée à Paris en 1518, puis en 1522 et en 1533. Deux éditions latines complètes de Platon parurent aussi en 1546 et en 1550. Entre temps, nous avons une édition grecque du *Cratyle* (1527), des traductions latines du *Charmide* (1533), du *Phédon* (1536), des *Lois* (1538) et du *Timée* (1538) qui avaient été précédées en 1530 du *Commentaire* de Proclus. Enfin, en 1541 l'*Apologie de Socrate* paraissait en grec.

Marguerite de Navarre, bien qu'elle soit souvent dépassée par son mysticisme chrétien. On peut même dire que ses sympathies pour les protestants, s'expliquent par cette soif de vie intérieure que les premiers humanistes voulaient restaurer dans les limites de l'orthodoxie pour accomplir ainsi, selon le mot de Pierre Villey, « une réforme sans schisme ». Car, à cette époque, c'est bien à cela que visaient Lefèvre, Briçonnet et Érasme, dont les intentions trouvaient un écho dans les œuvres négatives de Luther, celles où il dénonçait les abus extérieurs de l'Église et où il insistait sur l'aspect mystique du culte intérieur. Ces œuvres étaient les premières, et pendant quelque temps les seules à être connues en France; ce qui explique pourquoi l'Université et l'Église condamnaient du même coup les luthériens et les anabaptistes avec les érasmiens.

Cette vision platonicienne s'épanouit dans un long poème, *Les Prisons de la Reine de Navarre*, qu'Abel Lefranc découvrit de notre temps, et que R. Morçais considère comme son œuvre maîtresse. C'est là, en effet, que Marguerite de Navarre nous retrace les pérégrinations mystiques d'une âme enserrée d'abord dans la prison d'un amour profane, qui s'évade peu à peu du monde des apparences par la dialectique platonicienne et la science, et qui s'élève par l'Amour, grâce à l'Écriture, jusqu'à la contemplation divine, jusqu'à étreindre dans un élan d'amour « celui qui Est ». On remarque aisément les similitudes de la libération mystique des *Prisons* avec l'ascension mystique décrite dans le *Courtisan* de Castiglione.

Cette même inspiration pénètre la pensée de l'entourage de Marguerite de Navarre. Dans les vers qui précèdent la traduction du *Commentaire de Ficin sur le Banquet d'Amour* (1546), Simon Sylvius (Jacques du Bois), le protégé et secrétaire de Marguerite, définit avec une netteté charmante, la conception platonicienne de l'amour :

Jadis Platon se sentit amoureux  
 Non de l'amour qui fait les douloureux  
 Et qui le sens et la personne change:  
 Mais d'un amour à celui tout étrange,  
 Qui les amants ne brûle ni consume,  
 Mais seulement dedans l'esprit allume  
 Un feu si doux et si bien modéré  
 Que tout le corps en est bien tempéré.

Antoine Heroët même (1492-1568) que l'on place à tort avec les poètes lyonnais, puisqu'il est parisien et qu'il a précédé Maurice Scève, se

rapproche bien plus du platonisme de Marguerite de Navarre que du pétrarquisme de l'école lyonnaise. Sa *Parfaicte Amye* (1542), qui parut deux ans avant la *Délie* de Scève, chante cet amour surnaturel inspiré de Platon, avec un talent qui s'appuie sur un mysticisme et une érudition ressemblant fort à l'attitude de Marguerite de Navarre, dont il avait d'ailleurs obtenu une pension. S'il parle simplement la langue de Marot et de Saint-Gelais, ses pensées sont plus hautes et plus graves, comme il convient à un familier de Platon. « Aussi bien quand il emprunte au *Banquet* le mythe de l'*Androgyne*, que lorsqu'il décrit les charmes et les vertus de l'amie idéale, il n'est qu'un rival heureux de celle qui l'a orienté vers le plus divin des philosophes <sup>23</sup>. »

A côté de cette conception nouvelle de l'amour, la platonisme de la Renaissance a entrevu la nature de l'inspiration poétique, en en faisant remonter la source jusqu'à la divinité. Déjà en 1546, Richard le Blanc avait traduit le dialogue du Platon intitulé *Io*, en le présentant comme un traité « de la fureur poétique et des louanges de la poésie ». On y trouve, en effet, cette belle déclaration de Socrate : « Ce n'est guère par art, mais bien par inspiration et par suggestion divine que tous les grands poètes épiques et lyriques composent tous ces beaux poèmes . . . Le poète est chose légère, ailée, sacrée, et il ne peut créer avant de sentir l'inspiration, d'être hors de lui et de perdre l'usage de sa raison . . . Ces beaux poèmes ne sont donc ni humains ni faits par des hommes, mais divins et faits par les dieux ; et les poètes ne sont que les interprètes des dieux. » Ce beau thème sera repris par Ronsard dans son *Ode à Michel de l'Hospital* <sup>24</sup>. En en faisant la base même de sa conception de la poésie, le chef de la Pléiade dépassera le pétrarquisme qui le distingue, pour emprunter à Platon même l'idée maîtresse qui sépare à jamais la poésie moderne de l'art des rhétoriciens et de la délicieuse habileté des poètes du moyen âge, qui, loin de penser à être les messagers des dieux, s'étaient simplement contentés d'anuser le peuple.

On voit donc la part importante du platonisme pendant la Renaissance qui s'est manifesté aussi bien dans les milieux érudits que dans les

<sup>23</sup> R. MORÇAIS, *La Renaissance*, vol. I, p. 295.

<sup>24</sup> *Œuvres*, Ed. Laumonier, t. III, p. 118.

milieux littéraires. Mais on ne saurait dire qu'il ait profité davantage à la littérature qu'à la philosophie; car vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle plusieurs penseurs français se tournèrent vers Platon sous l'impulsion donnée à sa philosophie par l'Académie de Florence et les controverses de Ramus.

Parmi les premiers, il convient de citer Amaury Bouchard l'ami de Rabelais, de Vallée et de Tiraqueau. Il écrivit vers 1535 une étude platonicienne sur l'*Excellence et Immortalité de l'Âme*, qu'il extrait « non seulement du *Timée* de Platon, mais aussi de plusieurs autres grecz et latins philosophes, tant de la pythagorique que platonique famille ». Dans ce manuscrit de 103 feuillets que signale H. Busson<sup>25</sup>, l'auteur entreprend l'adaptation et la fusion du *Timée* et du *Traité de l'Âme* de Cassiodore dont l'édition princeps parut en 1533. Mais sa manière n'est ni celle de Platon ni de Cassiodore; mais bien celle de Ficin dont il imite le style fleuri et précieux, et à qui il emprunte de nombreuses citations des anciens. En effet, c'est d'après la « platonique achademye » qu'il étudie le problème de l'immortalité sous les aspects les plus divers, comme en témoignent les énoncés de ses chapitres dont l'esprit rappelle la manière de son ami Rabelais. « De l'origine et naissance des âmes et par quelles raisons les platoniques ont de leur principe et commencement opiné » (ch. II). « De quel lieu et comment l'âme descend au corps humain » (ch. III). « En quel temps l'âme est au corps infuse, et par quelle part elle entre au corps et par quelle part aussi elle en sort » (ch. IV). Tout en discutant les questions que la scolastique et la médecine avaient agitées sans les résoudre, nous dit Busson, l'ouvrage de Bouchard ne mentionne ni Averroès ni Pomponazzi. Cependant il dénonce le fait que « les vulgaires philosophes, après avoir lu les livres de Démocrite, de Crysippus et d'Épicure ont pensé l'âme corporelle, non persuadés d'aucune intérieure raison, mais les extérieures opérations ayant une seule considération. »

Ces matérialistes sont également les adversaires de Pierre Ramus qui les poursuit à travers Aristote qu'il considère comme la source de l'athéisme. Comme Champier et comme Bouchard, c'est à la tradition platonicienne qu'appartient Ramus, bien qu'il soit généralement connu par ses attaques contre le péripatétisme et bien qu'il n'ait pas eu le temps de déve-

<sup>25</sup> *Les Sources du Rationalisme en France*, p. 175.

lopper systématiquement cette philosophie chrétienne qu'il voulait dissocier de l'aristotélisme. En effet, dans son cours au Collège de Presles (1546), Ramus explique la doctrine platonicienne du *Songe de Scipion*, en rétablissant le texte de Cicéron qu'il développe par le spiritualisme de Platon. Mais il ne veut pas suivre aveuglément ce dernier, surtout lorsqu'il s'agit d'en appliquer la doctrine à la religion. Ainsi, il expose longuement le syllogisme de Phèdre sur l'immortalité: *quod seipsum movet æternum est; animus autem seipsum movet; animus igitur æternus est*. Or, il reproche à Platon de mettre dans l'âme même le principe de son mouvement, comme si l'âme était éternelle, alors qu'il fallait le placer en Dieu <sup>26</sup>.

La raison de l'attitude de Ramus envers Aristote et la scolastique remonte surtout aux erreurs doctrinales des philosophes padouans. Puisque le rationalisme de l'époque dérivait de l'interprétation d'Aristote dans le sens de l'averroïsme et de l'alexandrinisme, il fallait dénoncer sans tarder le scandale de l'aristotélisme dans les écoles. Ramus reprenait ainsi à son compte les suspicions contre Aristote, qui, depuis saint Augustin et Lactance jusqu'à saint Bernard et Abélard alimentaient la tradition platonicienne dans le christianisme. C'est ainsi que dans sa première thèse présentée à la Sorbonne, Ramus eut le courage de soutenir que tout ce que dit Aristote est fausseté. Il récidive en 1543 dans ses *Aristotelicæ Animadversiones* où il accuse Aristote d'être plus ami des sophismes que de pure logique; et dans son *Dialecticæ Institutiones*, où il attaque la valeur du syllogisme et de la théorie aristotélicienne du raisonnement. Et ce désaccord avec Aristote se poursuit dans tous ses ouvrages; bien que dans la suite il vise avec plus de hardiesse les padouans eux-mêmes groupés autour de la chaire de Vicomercato au Collège de France.

Ainsi dans ses *Prælectiones* (1546) où il fait pourtant l'éloge des études humanistes nouvelles, Ramus cite bien Aristote comme l'auteur de la doctrine que l'âme est l'image de Dieu; mais il se hâte d'ajouter: « Quelles monstrueuses opinions professent ceux qui enseignent qu'il n'y a qu'un seul esprit de Dieu vivant dans l'univers; que les âmes des hommes ainsi que les démons et les esprits célestes des sages ne sont rien; et que seule subsiste cette force divine simple et unique qui s'étend au ciel et à la

<sup>26</sup> *Prælectiones*, p. 32.

terre comme le Dieu de Virgile <sup>27</sup>. » Dans une de ses préfaces à des questions physiques, il apostrophe ceux qui commentent la *Physique* d'Aristote « qui enseigne l'impie infinité et l'éternité du monde <sup>28</sup> ».

Enfin dans sa *Pro Philosophia Disciplina* (1551) où il défend sa méthode pédagogique et ses programmes, il justifie sa campagne contre Aristote, et il attaque franchement la morale et la métaphysique du philosophe qu'il trouve dangereuse pour l'éducation des enfants. Ainsi, nous dit-il « j'aime mieux que cette science [la morale] fût enseignée aux enfants d'après l'Évangile que d'après Aristote. L'enfant apprendra d'Aristote beaucoup d'impiétés qu'il pourra oublier trop tard: que l'homme est le fondement et la fin du bonheur; que toutes les vertus sont au pouvoir de l'homme qui peut les avoir par nature ou les acquérir par ses efforts; que Dieu ne coopère point à ses œuvres, si grandes et si saintes soient-elles, qu'il n'y a point de Providence ou de justice divine; que les âmes sont mortelles, et que par conséquent le bonheur se termine à notre vie périssable. Voilà la philosophie dont nous faisons, pour ainsi dire, les fondements de notre religion <sup>29</sup>. » En sorte que si l'on est obligé d'enseigner l'*Éthique* d'Aristote, il faut la corriger par la doctrine chrétienne, plutôt que d'établir celle-ci par la morale péripatéticienne.

Il convient d'insister sur le fait qu'en attaquant l'aristotélisme, Ramus ne voulait pas s'opposer à la religion. Ainsi, proteste-t-il <sup>30</sup> contre l'accusation d'affaiblir la théologie, qu'on lui avait faite, et il affirme, au contraire, que son intention est bien de défendre le christianisme contre les dangers de l'irréligion contenus dans les interprétations d'Aristote. Il est donc facile de comprendre que Ramus vise bien les padouans dans sa controverse. Le *De Anima Rationali* de Vicomercato venait de paraître en 1543 lorsqu'il commença ses attaques. Et si Ramus ne s'en prit pas directement à lui et à ses amis, c'est probablement que sa position l'obligeait à des ménagements.

L'ardeur de Ramus pour ses idées pédagogiques et philosophiques causa indirectement sa mort pendant le massacre de la Saint-Barthélé-

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 31. C'est une allusion aux vers célèbres de l'*Enéide* (VI. 742-727) :  
*Principio cælum ac terras camposque liquentes*  
*Spiritus intus alit totamque infusa per artus*  
*Mens agitat molem et magno se corpore miscet.*

<sup>28</sup> *Collectanæ Præfationes* écrites depuis 1551 et publiées en 1577 seulement.

<sup>29</sup> *Pro Philosophia Disciplina*, p. 40.

<sup>30</sup> *Pro Philosophia Disciplina*, p. 41.

my en 1572. Pasquier nous dit à ce sujet que l'assassinat de Ramus était dû à la vengeance de l'Italien Carpentarius, qui avait dû quitter sa chaire à la Sorbonne à la suite des attaques de Ramus sur sa compétence<sup>81</sup>. Carpentarius finit par avoir une autre chaire et par occuper de hautes charges dans l'Université, ce qui lui permit de donner cours à son hostilité envers Ramus jusqu'à se débarrasser de lui pendant le massacre.

Mais ces différences personnelles ne diminuent pas la justesse des intentions premières du platonisme de combat. En effet, l'infiltration du rationalisme padouan en France, se faisait sous le couvert du péripatétisme, qui était favorisé par les universités et les milieux ecclésiastiques. Or il fallait dénoncer ces idées ainsi que leurs succédanés comme le matérialisme et le fidéisme: ce fut la tâche de Ramus et de ses amis. Le renouveau platonicien dans le domaine de la pensée avait donc de bonnes intentions. Il avait même des chances de se développer, car Aristote n'avait pas toujours été accepté par toute la tradition chrétienne comme un philosophe favorable à la foi. Depuis Lactance et saint Augustin, en passant par Abélard et saint Bernard, jusqu'à Duns Scot et saint Bonaventure, un grand nombre de docteurs chrétiens ont suspecté Aristote. Même pendant l'apogée du thomisme, de nombreux penseurs refusèrent d'en accepter l'inspiration. Ramus voulut continuer lui-même cette opposition pour le compte de la vérité.

Mais si le renouveau platonicien pendant la Renaissance a pu montrer les dangers du péripatétisme rationaliste de l'époque, il faut avouer qu'il ne les a pas corrigés. Il a cru éliminer ces dangers en proposant une attitude philosophique différente, qui n'était pourtant pas acceptable à tous. D'autre part, l'idéalisme de Platon n'avait jamais cessé d'alimenter la tradition chrétienne depuis le début des controverses théologiques; bien que cette tradition, en s'accommodant aux besoins des dogmes et des pratiques religieuses, ait fini par perdre de vue la doctrine pure de Platon et souvent par en ignorer les textes originaux. Aussi, des apologistes avertis n'ont pas manqué d'utiliser certains aspects du renouveau platonicien, pour renforcer leur défense de l'ordre et de la religion.

Thomas GREENWOOD.

<sup>81</sup> *Les Recherches de la France*, liv. IX, ch. 20, pp. 838-839 (Paris, éd. 1621).

# Pour l'Éducation dans un Canada souverain

---

Aux Éditions de l'Université d'Ottawa, le R. P. Georges Simard, O.M.I., a publié récemment une œuvre bien digne d'attention: *Pour l'Éducation dans un Canada souverain*.

Ce livre vient couronner très heureusement la littérature déjà abondante, et partout remarquée, d'un grand éducateur de chez nous. Les lecteurs assidus du R. P. Simard n'y découvriront pas seulement des matériaux nouveaux — l'auteur lui-même les en prévient, — mais ils se réjouiront vivement de voir enfin réunies en une vaste et harmonieuse synthèse beaucoup de questions diverses, déjà soulevées et traitées dans les ouvrages antérieurs.

Cette fois, ce n'est pas au détail des diverses parties que l'auteur a voulu s'arrêter: ses travaux précédents l'en dispensaient. Ici, comme il le dit lui-même, « c'est l'ensemble qui compte » (p. 11). Les « pièces éparses » dispersées dans maintes autres publications, il a voulu nous les rassembler « en un faisceau assez bien lié » (p. 9).

L'originalité de ce nouveau volume, il ne faut donc pas la chercher dans la nature ou la qualité des matériaux employés, il ne faut pas la chercher dans les problèmes agités, dans les solutions proposées ou même à peine indiquées: la plus grande partie, en effet, de cette matière a déjà trouvé place, et plus longuement, dans diverses études du P. Simard.

Mais ici, cette matière prend corps dans un tout harmonieux, logiquement charpenté. Les mille problèmes soulevés jadis au gré des cours ou des controverses rentrent ici, chacun à sa place, dans un large ensemble doctrinal: et, par le fait même, apparaissent plus clairement l'importance et le sens relatifs de divers sujets abordés ailleurs séparément.

Si l'on me permet un rapprochement, à peine exagéré, je dirai que le P. Simard nous livre ici sa *Somme*, son panorama d'ensemble sur le mon-

de des hommes et des choses, contemplé du point de vue particulier de l'éducation au Canada. Disons que notre auteur nous présente sa somme théologique de l'éducateur canadien. Je tiens au mot « théologique » comme et parce que le P. Simard tient à l'aspect surnaturel dans tous les aspects du problème éducationnel.

\* \* \*

*Pour l'Éducation dans un Canada souverain* n'est pas une construction fantaisiste ou abstraite: c'est l'idéal vécu de toute une vie de prêtre oblat qui s'y exprime, l'étoile directrice de toute une longue et brillante carrière, féconde en productions littéraires, féconde plus encore en monuments vivants de lumière et de feu dans l'esprit et dans le cœur d'innombrables disciples.

Car le P. Simard a voué sa vie à la rude tâche de l'éducateur. Depuis quarante ans, il consacre aux problèmes de l'éducation toutes les remarquables ressources de son esprit et de son cœur.

En historien consommé, habitué à peser la portée presque incomparable des choses humaines dans le temps et dans l'espace, il a senti toute l'importance et toute la responsabilité de sa tâche apostolique. Il s'est fait de l'éducation la plus haute idée. Il y voit le seul véritable salut d'une humanité meurtrie, grièvement blessée jusqu'au plus profond de ses sources vitales, et qui se précipite d'une course folle de catastrophe en catastrophe. Pour lui, le remède réside « d'abord en un redressement réel des esprits dévoyés ou égarés. Qu'est-ce que l'homme, cet animal chrétien? Tout est dans la réponse à cette question immense. C'est pourquoi l'éducation de l'homme nous apparaît-elle comme le plus urgent et le plus obligatoire des devoirs » (p. 21).

Est-il besoin de souligner le caractère profondément réaliste de ces vues? Pas un esprit sérieux ne s'illusionne sur la portée de notre victoire militaire. Nos armes, grâce à l'appui du Dieu des armées, ont écarté pour le moment un des périls les plus imminents: mais que peuvent-elles pour améliorer le sort de l'humanité? Que peuvent les plus belles conventions elles-mêmes, et les traités les plus méticuleux, tant que les hommes, grandes et petits, gardent au fond du cœur les mêmes égoïsmes, les mêmes ambitions, le même oubli de l'intégrale destinée humaine?

Devant les promesses et les rêves d'un ordre nouveau, d'un monde meilleur, que de sceptiques, désabusés, haussent les épaules! Le P. Simard, lui, croit à la vertu de l'éducation, et parce qu'il y croit, il se consacre vaillamment à sa tâche, avec un optimisme que les contradictions, l'âge, les déceptions n'ont jamais pu entamer.

\* \* \*

Le P. Simard n'a pas craint d'aller chercher les principes directifs de son labeur d'éducateur dans les analyses les plus subtiles de la saine théologie thomiste. La réponse à la « question immense », le *quid est homo*, il l'a demandée à celui de tous les hommes qui l'a le mieux compris, sous la lumière conjuguée de la raison et de la foi: saint Thomas d'Aquin.

Et l'homme qu'il y a découvert, ce n'est plus seulement l'*animal raisonnable* d'Aristote et des philosophes, mais bien, selon une expression hardie, qui scandalisera les timides, l'*animal chrétien*. L'homme intégral, il ne l'a pas trouvé, aime-t-il également à dire, au pied de l'arbre de Porphyre, mais au pied de l'arbre de la croix.

La seule éducation pleinement humaine doit reposer sur une conception intégrale de l'homme, de ses ressources, de sa destinée. L'*humanisme intégral*, mot cher à M. Maritain, et repris par notre auteur, voilà le point de départ et l'aboutissement nécessaire de toute véritable éducation.

Cela comporte tout d'abord l'équilibre entre la part en nous de la grâce et celle de la nature. Le P. Simard revient souvent et énergiquement sur ce point, capital à son avis. Le moyen âge, trop uniquement théologique, et moins encore les temps modernes, affranchis de Dieu, n'ont su réaliser cet harmonieux ensemble. À l'éducateur d'aujourd'hui, d'opérer enfin la *soudure* entre l'humain et le divin, ces deux indispensables éléments de notre félicité terrestre aussi bien que céleste.

L'humanisme intégral exige un autre équilibre, bien délicat lui aussi, mais sur un plan inférieur: le développement proportionné de toutes les puissances cognitives et affectives de l'homme. D'une formation estropiée, trop ou trop peu intellectuelle, ne peuvent sortir que des montres: monstres de l'esprit ou monstres du cœur.

Et c'est là encore un point fondamental de la synthèse du P. Simard. Jamais le cœur sans l'esprit ni l'esprit sans le cœur: l'éducation véritable,

seule vraie parce que seule complète, fait s'épanouir côte à côte toutes les ressources de savoir et d'amour de l'homme en croissance. Et tout ce mouvement ascensionnel se consomme de plus en plus dans la divine charité, ce suprême achèvement de la perfection humaine possible ici-bas, cet avant-goût, ce germe, cette première pousse déjà sur terre du définitif et béatifiant épanouissement de l'éternité.

\* \* \*

La formation de l'intelligence et celle de la volonté exigent à leur tour de nouveaux et difficiles équilibres. Ici, équilibre entre discipline et liberté, là équilibre surtout entre les lettres et les sciences dans le développement du cerveau humain.

Mais les problèmes que fait surgir en foule ce seul énoncé débordent les cadres de l'universel. Les règles générales ne suffisent plus: des éléments matériels entrés en jeu, différents de peuple à peuple, et même d'individu à individu, exigent des applications particulières, appropriées.

En bon éducateur, le P. Simard ne s'est pas arrêté aux principes généraux, fondamentaux, de son apostolat; il ne s'est pas cantonné dans les terres pacifiques de l'homme abstrait, universel. C'eût été plus facile et plus serein, mais combien moins avantageux, et combien plus incomplet!

Dans ses élèves, le maître ne s'est pas contenté de former l'homme et le chrétien: il a fait s'incarner cette nature humaine et surhumaine dans une culture nationale conforme aux exigences particulières de notre peuple au vingtième siècle.

Sur ce chapitre, évidemment, il ne pouvait plus prétendre à l'infailibilité, ou à la quasi-infailibilité, des principes éternels. Mais il a cherché en toute loyauté et aussi — on le reconnaîtra — en toute sérénité, à dégager les aspirations caractéristiques de notre siècle et de notre pays, pour y adapter des formules nouvelles, plus en rapport avec nos besoins présents et nos destinées futures.

Un coup d'œil sur la table des matières de *Pour l'Éducation dans un Canada souverain* suffit à donner une idée de la multitude et de la complexité des problèmes concrets soulevés par cette recherche. Le P. Simard n'a pas craint de se prononcer sur maintes questions épineuses, et d'esquisser, à propos de plus d'une autre, l'orientation d'une réponse possible.

Il n'est pas sûr que ses solutions et ses suggestions rallient du premier coup tous les suffrages. Elles abordent des matières trop brûlantes, elles chatouillent trop de préjugés, elles inquiètent trop d'intérêts légitimes ou moins légitimes, elles heurtent trop de traditions vénérables ou d'opinions déjà arrêtées, pour ne pas attirer à leur auteur des polémiques, et même des gros mots.

Les attaques et les mesquineries, le P. Simard les ignore; mais il accueille volontiers les loyaux échanges d'idées, dans l'objectivité et la sérénité, en des matières où diverses interprétations peuvent légitimement se donner libre cours, et finir, en s'affrontant, par s'harmoniser.

Si toutes les opinions de notre auteur en matière d'éducation nationale n'ont pas encore rencontré partout bon accueil, beaucoup, du moins, ont déjà fait peu à peu leur chemin. Plus d'une autre, peut-être, triomphera des obstacles, et manifesterà, à l'épreuve, la justesse de vue d'un grand éducateur. On ne lui en reconnaîtra pas toujours la paternité: peu lui importe, pourvu que progresse l'éducation au pays canadien.

\* \* \*

On ne peut parler du P. Simard et de son œuvre éducatrice sans évoquer la grande figure de saint Augustin, l'un de ses maîtres préférés. Peu de théologiens contemporains ont pénétré autant que lui l'esprit et la doctrine de cet immortel génie. Peu d'écrivains, aussi, en ont parlé avec autant d'amour et de vénération.

Ce que doit le P. Simard à l'auteur du *De Magistro*, c'est au moins cette vue intégrale sur l'homme, sur la société, sur l'histoire du monde et des empires, sur les faits, les gestes et les destinées de toute la *Cité de Dieu*. Au contact de l'évêque d'Hippone, notre maître a dilaté ses horizons à l'envergure des desseins providentiels eux-mêmes; il a reconnu la main de Dieu dans les grandes lignes de l'histoire profane ou sacrée; il a reconnu l'image de Dieu, bien des fois souillée et défigurée, au fond de l'âme humaine et de ses incoercibles aspirations vers l'azur et le divin.

Et il a cherché, pour sa part et dans son milieu, par le développement intégral et harmonieux dans l'homme des puissances naturelles et surnaturelles, à diriger l'humanité chancelante dans la montée abrupte de son éternel destin.

\* \* \*

Le P. Simard a déjà beaucoup mérité de l'Église et de la patrie canadiennes; et son apport, nous l'espérons, continuera longtemps encore de s'enrichir et de s'augmenter.

Dès maintenant, son œuvre d'éducateur et d'écrivain lui gagne l'admiration et la reconnaissance de ses compatriotes. Le Canada tout entier, le Canada français surtout, a profondément subi l'influence de ses convictions et de son action bienfaisante; et l'on ne compte plus les anciens élèves qui, de tous les coins du pays et de toutes les classes de la société, lui gardent le souvenir et la reconnaissance les plus fidèles, et se plaisent à reconnaître en lui l'un des *Maîtres chrétiens de nos Pensées et de nos Vies*.

Eugène MARCOTTE, o. m. i.

---

# Le Problème de la Civilisation. La Nation<sup>1</sup>

---

L'ouvrage en deux volumes que J.-T. Delos consacre à la sociologie de la nation et de l'organisation du droit n'est que le premier élément d'une construction plus vaste où le problème de la civilisation doit trouver sa place et, nous le souhaitons, sa solution. Il en résulte qu'on ne saurait encore porter sur le présent ouvrage un jugement complet, puisque, si réussi que soit un portique, on ne peut l'apprécier et il ne prend toute sa valeur que lorsqu'il a derrière lui l'édifice achevé. En revanche, ces deux volumes contiennent une large introduction, conçue non pas comme devant éclairer leur seul contenu, mais comme portant sur l'œuvre dans son entier. Celle-ci comportera, nous dit l'auteur, plusieurs autres études, dont l'une sera, notamment, consacrée aux « masses » et une autre à l'État.

A vrai dire, la sociologie de l'État est déjà esquissée ici, puisqu'une des notions fondamentales sur lesquelles J.-T. Delos s'appuie est celle qui distingue entre l'État et la nation. Elle est, aujourd'hui, classique. Chacun admet que l'idée de nation déborde celle d'État, par sa complexité, son contenu psychologique, ses implications morales. Historiquement, il peut y avoir une nation avant même que l'État soit constitué, bien que cela semble assez difficile à concevoir. Sans État, c'est-à-dire sans appareil d'autorité gouvernante, et sans corps de règles (lois ou coutumes) qui définissent, précisent et sanctionnent les rapports entre les individus et les pouvoirs, aussi bien qu'entre les individus eux-mêmes, il peut y avoir collectivité humaine, mais ce ne sera qu'une horde, une communauté de pur fait et non pas une nation, non pas même une tribu. Car ce qui constitue, à mon sens, le fondement même de la nation c'est le lien social reconnu par tous et qui exige non seulement le sentiment d'une solidarité de fait, mais aussi l'adhésion à des principes de droit.

<sup>1</sup> J.-T. DELOS, *Le Problème de la Civilisation. La Nation. I. Sociologie de la Nation. II. Le Nationalisme et l'Ordre de Droit.* Montréal, Editions de l'Arbre, 1944. In-12, 200 et 220 pages.

La société est à la fois un phénomène d'ordre naturel et un phénomène d'ordre juridique. Lorsqu'on distingue, et fort justement, entre nation et État, on songe davantage aux éléments naturels (liens du sang, du sol, de la langue) si on parle de la nation, et davantage aux éléments juridiques (loi, autorité, consentement, institutions) quand on se réfère à l'État. Pourtant, l'idée de nation évoque aussi des notions morales et celle d'État le sentiment d'une nécessité naturelle de la formation des groupes humains. Dans la réalité, État et nation sont si intimement mêlés qu'il est bien difficile de les dissocier.

Sans doute peut-on voir, parfois, dans un pays, l'opinion publique qui incarne la nation, se séparer de la politique de son gouvernement, lequel incarne l'État. C'est cette séparation qui permettra, par exemple, de dire qu'on fait la guerre à un État et non pas à une nation; c'est elle aussi qui pourra conduire la nation à renverser son gouvernement, à changer révolutionnairement la forme de l'État. Mais cela n'implique nullement la séparation absolue de la nation et de l'État. L'État, en effet, ne peut se concevoir que lié à une nation, dans ce que les biologistes appellent une symbiose; il est proprement inconcevable en dehors de la nation. Quant à celle-ci, l'imaginer privée d'un ordre juridique qui la rende cohérente, c'est en même temps en amoindrir la notion au point de ne plus laisser subsister que l'image d'un groupe fortuit et instable d'êtres humains. S'il n'y a pas entre État et nation identité absolue, il y a union si profonde qu'il est difficile de penser l'un sans l'autre. Il faut à la fois admettre l'origine naturelle, et partant obscure, des sociétés humaines et reconnaître que leur fondement logique — je ne dis pas historique, — leur principe d'explication est une sorte de contrat tacite, de consentement continu, comme le contrat social de J.-J. Rousseau ou le plébiscite permanent de Renan.

\* \* \*

L'auteur de cet ouvrage, qui est à la fois un sociologue et un juriste — et aussi, cela va sans dire, un moraliste, — s'efforce de concilier la thèse des purs sociologues, qui expliquent la formation et l'évolution des nations, et par conséquent celle de leur culture, par un rigoureux enchaînement de causes et d'effets, et la thèse des juristes, qui font ici une place prépondérante à l'élément de raison et de volonté. J.-T. Delos apporte

toutes les ressources d'un esprit informé à cette synthèse difficile du déterminisme et du volontarisme et s'écarte avec soin de tout dogmatisme et de toute intransigeance intellectuelle.

Quand il rend compte de sa conception de la civilisation, il admet que les facteurs physiques (climat, sol, etc.) influent sur son développement, mais il fait voir que la civilisation vise à utiliser la nature pour construire quelque chose qui résulte surtout de l'effort de l'homme. « Ce qui fait une civilisation, dit-il, c'est la rencontre des possibilités de l'homme et de celles de la nature ». La rencontre aura certainement lieu, mais dans des conditions et suivant des vicissitudes qui restent indéterminées. La démonstration en avait déjà été poursuivie, avec persévérance et non sans succès, par Renouvier, auquel J.-T. Delos ne semble pas s'être référé et dont la *Philosophie analytique de l'Histoire* fait si bien voir l'indétermination des événements historiques et l'influence qu'exerce sur eux le jeu des volontés autonomes. Si on poussait trop loin cette thèse, on arriverait vite à expliquer le développement d'une civilisation ou d'une histoire nationale par les faits accidentels dont le nez de Cléopâtre reste le type exemplaire. J.-T. Delos ne tombe pas dans cet excès. Selon lui, ce sont les œuvres et non les individus qui enrichissent la civilisation et celle-ci se crée, en dehors des individus, un univers concret, nouveau, un composé de « faits sociaux » qui s'imposent à l'individu, au point de prédominer même dans sa formation personnelle. Nous voici, cette fois, dans la sociologie durkheimienne, qui ne se dégage du déterminisme des causes physiques que pour lui substituer un déterminisme des institutions sociales.

J.-T. Delos ne saurait se maintenir dans cette position, qui conviendrait aussi peu à son moralisme chrétien qu'à son sentiment personnaliste de la valeur originale et incomparable de l'individu. Aussi ne manque-t-il pas de montrer comment toute institution, tout élément concret de civilisation est le résultat direct d'une idée qui s'extériorise. La civilisation est toujours dominée par l'esprit de l'homme et c'est toujours un effort individuel qui ouvre la voie à l'évasion hors des formes rigides dans lesquelles une civilisation donnée risque toujours d'enfermer l'humanité. Le progrès émane de l'individu. Le signe de la culture, selon notre auteur, c'est l'aptitude à juger; or, cette aptitude n'existe que chez les individus et

c'est elle qui façonne la civilisation dans ce qu'elle a de concret, d'extérieur à l'individu dans les institutions sociales.

Voilà, du coup, l'union établie entre les explications individualistes et les conclusions sociologiques relatives à l'évolution des sociétés. En même temps, J.-T. Delos fait apercevoir l'indissoluble union du jugement et de la vertu, que Socrate identifiait. Il le fait en formules heureuses, ainsi quand il écrit: « C'est aux moralistes à dire si, dès la première défaillance morale, le jugement ne commence pas à s'affaiblir. Pour nous, nous le pensons. » Et ailleurs: « Quelle vérité est sans beauté, sans poésie et sans amour? »

Nation et civilisation se forment en même temps et par les mêmes moyens. La nation est, par elle-même, un instrument de civilisation; tout d'abord, parce qu'elle crée *une* civilisation, c'est-à-dire un ensemble d'institutions, de mœurs, de croyances, d'œuvres qui expriment ses ressources mentales; en second lieu, parce que le cadre national étant celui où l'individu peut le mieux se former, c'est grâce à la nation que les individus peuvent le mieux apporter au patrimoine humain le maximum de leur contribution; enfin, parce que la nation prépare l'ordre international et qu'au-dessus des civilisations particulières, il faut considérer une civilisation universelle, sorte d'idéal moral que tous les hommes doivent s'efforcer de construire. Par cette doctrine compréhensive, où l'on passe sans effort du point de vue purement descriptif au point de vue normatif ou idéaliste, J.-T. Delos s'écarte de la pure sociologie qui se forme à l'étude des civilisations particulières comme aussi de la simple science des mœurs, qui envisage les « faits moraux » en eux-mêmes, à l'exclusion de toute recherche sur le fondement de la morale.

Toutes ces nuances de pensée se retrouvent dans les pages où l'auteur étudie le sentiment national et ses sources. Nous ne pouvons le suivre dans tout le détail de ses analyses, toujours fines et parfois même subtiles, ni de ses jugements, toujours fermes mais modérés. J'en citerai comme exemples sa démonstration des liaisons qui existent entre sentiments familiaux et sentiment national, celle de la façon dont les réformes sociales contribuent à enraciner l'individu dans la nation. Citons aussi les pages où il indique comment l'institution militaire, qui relève de l'État plus que de la nation, exerce pourtant son influence sur l'âme nationale et contribue

à l'unifier — ce qui vient à l'appui de l'opinion que j'exprimais plus haut sur l'impossibilité de dissocier radicalement l'idée de l'État de celle de nation. Notons enfin l'importance justifiée qu'il donne au fait que la nation a tendance à se replier sur elle-même, d'où le double risque de voir sa culture s'anémier et de se détacher peu à peu de la civilisation universelle.

Ce qui sauve à la fois la culture nationale et la civilisation générale, c'est qu'à toutes deux s'adjoint un « levain universaliste », qui humanise et idéalise tout et qui augmente la spiritualité de tous les éléments qui les composent l'une et l'autre. C'est à la religion que pense J.-T. Delos; il l'indique avec discrétion et sans méconnaître l'influence analogue qu'a pu exercer une philosophie universaliste comme celle des *Droits de l'Homme*, au surplus nullement incompatible avec la croyance ou le sentiment religieux.

\* \* \*

Le sentiment national, quand il se pose en face du problème général de la civilisation, devient un nationalisme, c'est-à-dire « une attitude psychologique qui reflète la façon dont les peuples se pensent eux-mêmes, interprètent leurs droits et les inscrivent dans un ordre général de civilisation. » Le nationalisme est, en premier lieu, un fait historique, mais comme il cherche à se justifier, à se doctriner, il est aussi une philosophie. J.-T. Delos montre avec netteté comment le nationalisme est apparu ou s'est révélé au XIX<sup>e</sup> siècle; il note ici l'influence de l'historisme, avivée par le romantisme; celle aussi de l'esprit démocratique qui, ayant placé la souveraineté dans la nation, oppose les nations les unes aux autres et revendique pour chacune l'indépendance extérieure aussi bien que l'autonomie intérieure. On aurait tort, sur cette démonstration, de considérer l'auteur comme anti-romantique ou anti-démocrate, car il fait très bien voir que la conception romantique de l'âme nationale a agi tantôt suivant une tendance idéaliste et libérale, tantôt suivant une mystique impérialiste et brutale. De même il expose sans détours, d'après l'histoire de notre pays, comment la souveraineté s'est concentrée dans la nation seule lorsque la royauté qui l'incarnait s'est méprise sur son rôle et sa véritable nature et s'est obstinée à vouloir défendre les privilèges féodaux contre le droit national.

Si donc le nationalisme est un fait, dû au jeu des influences historiques, il est aussi une doctrine, qui diffère selon les pays, c'est-à-dire selon la philosophie générale et la culture morale de ceux qui le soutiennent. Il y a un nationalisme libéral, qui fut celui de la France, et un nationalisme ethnique, que le nazisme allemand représente dans toute sa laideur. Nationalisme et socialisme, conjugués dans le nazisme (mot qui est une crase des deux autres), exigent et entraînent la constitution d'un État tout-puissant et cela explique leur conjonction dans la doctrine allemande. A vrai dire, le nazisme a produit plutôt une autorité de fait qu'un État véritable, car la notion d'État implique une base et une structure juridiques, alors que le nazisme n'a fait qu'instituer la contrainte et la maintenir par la violence. Et J.-T. Delos remarque très justement que le nazisme, en restaurant le principe du lien d'homme à homme et en le substituant à la garantie de la loi égale pour tous, a, en réalité, dissous le régime d'État. Il faut aller plus loin, à mon sens, et dire qu'il a détruit la nation, car il n'y a pas de nation véritable sans État. Hitler a réduit la nation allemande à l'état de horde organisée pour la guerre et la conquête.

Sans doute, dira-t-on que, dès lors que le peuple allemand donne son consentement ou son assentiment au nazisme, il y a véritable État nazi et donc toujours nation allemande. Mais si on admet que l'État est essentiellement un ordre de droit et si on constate que le nazisme supprime toutes les garanties de droit à l'intérieur, comme il repousse toutes les obligations internationales à l'extérieur, alors on doit conclure qu'il n'est pas un État véritable. Il a, comme le prouve J.-T. Delos, détruit l'État allemand et j'ajoute que la nation allemande, en y consentant, s'est niée et détruite elle-même, puisqu'elle a sacrifié ce qui fait l'armature d'une nation. Aujourd'hui, dans l'Allemagne nazie, il n'y a plus ni État, ni nation. La maison est démolie, il n'en reste que les matériaux détériorés.

Je ne sais si J.-T. Delos pousserait sa démonstration jusqu'à la conclusion que je viens d'en tirer, mais il a fort bien établi que la philosophie politique du nazisme est la négation du droit et la divinisation de la force. Il y a d'autant plus de mérite qu'il a cru devoir attacher plus d'importance aux origines philosophiques du nazisme. Pour cela, il lui a fallu — à travers les ouvrages de Victor Basch et de G. Weill — tenter, à son tour une analyse des systèmes de Fichte et de Hegel. Dois-je avouer que je

n'en suis pas sorti plus éclairé sur les idées de ces penseurs? C'est le fâcheux privilège de cette philosophie allemande, si trompeusement dénommée idéaliste, que plus on s'évertue à l'éclairer et plus elle s'obscurcit. Ce n'est pas la faute des commentateurs, mais des créateurs même de ces systèmes, créateurs qui n'ont jamais pu dépasser le stade du chaos.

Il importe peu, d'ailleurs, car le nazisme, comme le remarque l'auteur, est moins une philosophie qu'un mouvement, mais tout chargé des conceptions confuses et des aspirations violentes de l'esprit allemand. Il affirme que l'État est la source de tout droit, ce qui n'équivaut nullement à un retour au droit naturel, car l'autorité nazi prétend parler au nom de la race et déclare celle qu'elle représente supérieure à toute autre. De cette affirmation, le pouvoir totalitaire tire sa conviction qu'il incarne l'universel et qu'il a le pouvoir et le devoir de s'appropriier les individus, dans l'intérêt et pour la réalisation du tout.

C'est contre cette théorie fondamentale du nazisme que J.-T. Delos s'élève, et il termine son livre en insistant sur le fait que seul l'individu peut être sujet de droit. Chez lui, cette proposition ne se confond pas avec l'affirmation purement rationaliste des droits de l'homme posée par les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ici l'homme est envisagé comme unique sujet de droit, parce que seul il possède une âme, susceptible de connaître tout l'univers et d'aimer l'humanité entière; seul l'individu a donc une valeur totale. Mais c'est en s'intégrant dans le déroulement de faits historiques qu'il développe pleinement ses facultés et c'est ainsi que les droits du citoyen et ceux du national viennent compléter les droits de l'homme, en leur donnant une expression, grâce à l'État et à la nation.

Notre analyse, et les réflexions qui l'accompagnent, ne peuvent donner qu'une idée imparfaite du livre de J.-T. Delos. Bien qu'il ne soit qu'une fraction d'une œuvre plus considérable, et dont on souhaite vivement lire bientôt la suite, il laisse apparaître clairement la pensée directrice de cette sociologie juridique, à savoir que la véritable nature de l'État est d'être l'organisateur du droit; seul il parle au nom du droit, mais il ne saurait parler qu'au nom du droit seul. C'est ainsi qu'il pourra remplir sa tâche, qui est d'intégrer la nation et de la maintenir dans la civilisation.

Roger PICARD.

# Chronique universitaire

---

## LE RECTEUR.

L'Université d'Ottawa et son personnel enseignant et étudiant tout entier se réjouissent de la nomination, pour un nouveau terme, du R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., B.A., B.J.C., D.Ph., D.Th. L'Université est heureuse des réalisations accomplies sous sa direction dans tous les domaines de l'éducation chrétienne et de la formation intellectuelle, elle s'honore de sa nouvelle nomination, présente ses hommages les plus respectueux et exprime ses vœux de bonheur à celui qui préside à notre institution entièrement dévouée aux intérêts supérieurs de l'Église et de la société.

Le R. P. Recteur est nommé par le ministre de l'Éducation d'Ontario membre du Comité provincial de l'Éducation des Adultes. Il est aussi nommé par le ministre des Anciens combattants membre du Comité consultatif pour l'Entraînement universitaire des Vétérans.

A l'occasion des fêtes marquant le centième anniversaire de l'arrivée des RR. Sœurs Grises à Bytown, l'Université confère, à titre honorifique, le doctorat en droit à la révérende mère Saint-André Corsini, supérieure générale de la communauté. La décision est annoncée par le R. P. Recteur et la présentation du diplôme est faite par Son Exc. M<sup>sr</sup> Alexandre Vachon, à titre de chancelier de l'Université.

## FACULTÉS.

*Théologie.* — A l'occasion de l'anniversaire du couronnement de S.S. Pie XII, les étudiants ecclésiastiques de la ville se réunissent au Séminaire universitaire pour une journée spéciale d'étude sur les problèmes d'Action catholique. Le R. P. Raymond Dunne, s.j., aumônier général de la J.I.C. et de la L.I.C., pose le problème suivant dans la conférence

du matin: le ministère paroissial, tel qu'organisé, atteint-il son objectif? Dans l'après-midi, le R. P. Louis-Marie Sylvain, O.P., curé de la paroisse Sainte-Catherine de Sienne, aux Trois-Rivières, expose comment l'Action catholique offre une solution heureuse et assure une plus grande efficacité au ministère paroissial.

Pendant la semaine sainte, a lieu la retraite générale du Séminaire universitaire, prêchée par le R. P. Matéo.

*Philosophie.* — A l'Université de Montréal, M. Thomas Greenwood défend une thèse de doctorat ès lettres sur *Guy de Buies et son temps*. On a dit de la thèse de M. Greenwood qu'elle n'est pas seulement un travail d'idées, mais encore et surtout un travail d'érudition historique et critique, un travail d'humaniste et de lettré.

*Faculté des arts.* — Lors d'un déjeuner-causerie de la Conférence des Juristes de Langue française, sous la présidence de M<sup>e</sup> Auguste Lemieux, M. Séraphin Marion est le conférencier invité. Le sujet de sa conférence est le suivant: *Propriété littéraire et artistique: Crémazie fut-il un plagiaire?* Question discutée en effet, car des soupçons de cette espèce se sont accumulés pendant un demi-siècle à ce sujet. Il eut son jour de vengeance, dit le conférencier, car plus tard, des Français de France l'ont plagié.

Par l'intermédiaire de l'Institut de Psychologie, la Faculté offre cet été deux nouveaux cours en orientation professionnelle: le premier, les principes et la pratique de l'orientation professionnelle est confié à M. Maurice Chagnon, M.A., boursier de la Société royale du Canada à l'Université Columbia; le deuxième cours, les tests d'intelligence, est sous la direction de M<sup>lle</sup> Eva Labrosse, secrétaire-technicienne au Centre d'Orientation. Chacun de ces cours est reconnu par la faculté des arts comme un sujet pour le baccalauréat ès arts.

A la dernière réunion de sa 64<sup>e</sup> assemblée annuelle tenue à Kingston, les membres de la Société royale du Canada élisent M. Séraphin Marion président et M. Pierre Daviault vice-président de la section de littérature française et d'histoire. Nos plus chaleureuses félicitations à l'un et à l'autre.

## ÉCOLES.

*École des Sciences sociales et politiques.* — M. Marius Barbeau est le conférencier invité de l'A.C.F.A.S. à l'Université Laval; il intitule son

travail: *Le Ladre et le mauvais riche*, sujet d'un cantique populaire servant de parabole au problème canadien du pacte colonial et de l'émancipation. M. Barbeau, qui a donné à l'Université Laval plusieurs séries de cours sur le folklore canadien, devient professeur régulier des cours de folklore à la même Université.

A l'Institut professionnel du Service civil du Canada les gagnants des médailles de 1945 sont MM. Cecil H. Ney et Ernest Désormeaux. Ce dernier, secrétaire de la Commission d'Assurance-Chômage, a soumis à l'Institut un important mémoire en français sur le chômage, ses causes et les préventifs à y apporter.

M. Marcel Roussin, boursier du Brésil, quittera bientôt Ottawa pour un séjour d'étude à Rio de Janeiro, avec un groupe d'étudiants canadiens. M. Roussin a soutenu récemment à l'Université une thèse de doctorat en sciences politiques, traitant de la coutume en droit international. Au Brésil, il se spécialisera en histoire et en diplomatie.

A l'occasion de la semaine nationale de la J.I.C., tenue à Chicoutimi, le R. P. Gérard Forcier, du Centre social, donne une causerie, qu'il intitule: *Rénovation économique de la société, fondement de sécurité sociale*. Le R. P. est également l'invité de la section d'Ottawa de la F. C. U. C. et traite de l'assurance-santé qu'il situe dans le plan général de la sécurité sociale. Il fait une étude détaillée des faits qui entourent le projet de loi de l'assurance-santé et qui semblent en rendre l'application très difficile.

A l'occasion d'une journée pédagogique à Sudbury, le R. P. Gustave Sauvé explique à un nombreux auditoire le véritable sens de l'éducation dans la famille et à l'école. Rappelant ce que l'Église, la famille et l'État ont à faire dans l'éducation, il montre comment l'éducateur est un formateur d'intelligence.

Sous le patronage du Cercle familial scolaire de l'École du Sacré-Cœur de Toronto, le R. P. Sauvé, devant une salle remplie à capacité, traite de la grande plaie qui menace le monde de nos jours: le communisme.

A l'issue d'un dîner-causerie donné à la Bourse du Travail, à Hull, le R. P. Désiré Bergeron, directeur de l'École, fait la remise de leurs diplômes aux élèves de l'École de Sociologie populaire de Hull, fondée

l'automne dernier et dont les leçons se sont professées d'octobre à mai. Le même diplôme est remis, *honoris causa*, à M. J.-David Joannis, président du Conseil central des Syndicats catholiques et nationaux du diocèse d'Ottawa.

M. Hubert Casselman, directeur adjoint du Centre social, donne une série de conférences à la radio sur des sujets politiques, économiques et sociaux.

M. Paul Rochon, professeur, est nommé secrétaire adjoint de la commission des prix et du commerce et adjoint administratif de l'hon. Cyrille Vaillancourt.

*École de Musique et de Diction.* — Au terme de la présente année académique, l'École de Musique et de Diction de l'Université d'Ottawa complète sa quatorzième année. C'est en effet le 16 novembre 1931 que S. Exc. M<sup>gr</sup> Guillaume Forbes, chancelier de notre Université, inaugurerait l'École de Musique sacrée, fondée par le R. P. Conrad Latour, o.m.i. Avec l'addition d'un cours de piano, celle-ci devenait, en 1932, École de Musique, et en septembre 1933, École de Musique et de Déclamation, avec l'ouverture d'un cours de diction et la création d'une section d'art dramatique. Depuis, l'École aide au rayonnement de la pensée catholique et artistique par son influence heureuse, irradiée de la capitale. Cette année, elle compte huit professeurs et cent vingt-huit élèves.

À cette École, on enseigne la diction et la musique. Les cours de diction sont organisés de façon que les élèves puissent obtenir les diplômes universitaires suivants: permis d'enseignement de la diction (premier degré) et licence d'enseignement de la diction (fin d'études).

Les cours de musique sont de deux sortes: la musique profane et la musique religieuse. La première comporte: piano, orgue, harmonie, contrepoint, théorie musicale, solfège, histoire de la musique, esthétique musicale. En ce qui concerne l'enseignement du piano, l'élève peut obtenir des certificats jusqu'au X<sup>e</sup> degré, puis, compléter ses études par la licence de concert. La plupart des élèves sont recrutés parmi les jeunes qui ne sont pas inscrits à d'autres cours de l'Université.

La musique religieuse comporte: chant grégorien, polyphonie classique, esthétique de la musique liturgique, histoire de la musique sacrée,

législation liturgico-musicale, et se termine par le diplôme de fin d'études en chant grégorien.

*École d'Infirmières.* — L'École d'Infirmières termine sa septième année académique. Cinq élèves sont graduées en hygiène sociale et quatre religieuses infirmières ont obtenu leur diplôme en éducation et surveillance hospitalière.

*École de Bibliothécaires.* — L'École de Bibliothécaires de l'Université, fondée pour répondre au désir des personnes qui, bien que déjà à l'emploi d'une bibliothèque, voulaient obtenir des titres académiques, termine cette année sa septième année académique. L'École a donné, cette année, des cours en organisation et administration des bibliothèques et en périodiques et publications officielles. L'École compte neuf professeurs. Une élève a obtenu un certificat de bachelier ès sciences bibliothéconomiques.

#### SOCIÉTÉS.

*Société thomiste.* — La Société thomiste, cette année encore, poursuit vaillamment sa tâche de propager la pensée philosophique et théologique, d'unir plus intimement les professeurs des différentes maisons de la capitale et d'établir ainsi un sanctuaire véritable de pensée thomiste au service de l'Église. Cette année, la philosophie est à l'honneur dans la Société puisque trois séances sont consacrées à la philosophie et une seule à la théologie.

M. Yves-René Simon, professeur à l'Université de Notre-Dame, South Bend, Indiana, est le conférencier invité à la première séance de novembre, organisée sous les auspices de l'A. C. F. A. S. et tenue au Séminaire universitaire. Le conférencier expose la *Métaphysique de l'amour*. Le savant professeur s'applique à suggérer une méthode pour rajeunir la métaphysique et la rendre plus vivante, à savoir un approfondissement des formules techniques et doctrinales et une compréhension plus exacte et plus pénétrante de la systématisation traditionnelle.

La deuxième séance académique a lieu, en décembre, dans la salle de l'École normale, sous la présidence du R. P. Recteur. Le conférencier du jour, le R. P. Georges Bérubé, C.SS.R., professeur au scolasticat des RR. PP. Rédemptoristes, donne un travail sur la *Méthode en philosophie*

*thomiste*. Cette méthode est fondée sur une connaissance précise du fonctionnement du mécanisme intellectuel humain et sur l'art de diriger ce mécanisme dans la recherche philosophique.

En janvier, troisième séance régulière de la Société thomiste. Le R. P. Hyacinthe-Marie Robillard, O.P., professeur de dogme à la Maison d'études des RR. PP. Dominicains d'Ottawa, analyse le *Problème de l'expérience mystique: de saint Augustin à saint Thomas*. Les deux auteurs fondent leur doctrine de l'expérience mystique sur le dogme des missions divines, mais ils se divisent quant aux effets produits dans l'âme pour engendrer cette expérience mystique.

La Société thomiste termine ses séances en mars avec une conférence du R. P. Jean Pétrin, o.m.i., du Scolasticat Saint-Joseph, professeur de philosophie aux facultés ecclésiastiques de l'Université. Il entretient son auditoire de l'*Ordre spéculatif et l'ordre pratique selon saint Thomas d'Aquin*, passant en revue les divers critères que saint Thomas propose comme fondement de la distinction entre l'ordre spéculatif et pratique.

Le conseil de la Société thomiste prit ensuite congé; il était ainsi constitué: président: M. l'abbé A. Lalonde, D. Th., D. Ph., directeur du Grand Séminaire diocésain d'Ottawa. Vice-président: le R. P. Georges Simard, o.m.i. Secrétaire: le R. P. René Latrémouille, o.m.i.

*Société des Conférences*. — La Société des Conférences de l'Université termine en mars une fructueuse année académique 1944-1945. Le président, M. Félix Desrochers, fidèle au but que la Société s'est donné de répandre les idées saines et neuves, de remplir les âmes de lumière en présentant la vérité sous sa forme la plus haute de la beauté littéraire, désirant ainsi illustrer la devise de la Société — *Lex nostra Veritas* — a su s'assurer le concours d'éminents conférenciers laïques et ecclésiastiques qui couvrirent un large champ du savoir humain. Mais la littérature, comme il se doit dans une société littéraire, prit la part du lion:

M. Auguste Viatte, professeur à l'Université Laval, nous entretient du *Régionalisme littéraire* français et plus spécialement du régionalisme belge et provençal.

M. l'abbé Robert Llewellyn du Collège Stanislas de Montréal, nous fait les *Portraits de tous les temps*, portraits qu'il trouve sans peine,

avec son habileté connue, sous les nombreux animaux, les plus chers amis de La Fontaine.

M<sup>lle</sup> Judith Jasmin, réalisatrice de la Société Radio-Canada retrace la *Grande Misère de notre théâtre* canadien-français, qui rencontre des obstacles nombreux sans doute, mais qui saura survivre, grâce au goût des Canadiens français pour l'art dramatique.

M. Marcel Dugas, écrivain, assistant-archiviste d'Ottawa, nous parle d'un de ses amis personnels de Paris, le poète français Émile Cottinet, écrivain du début du siècle rangé au nombre des indépendants et surtout connu par son recueil satirique *Ballades pour et Sonnets contre*.

Le R. P. Sylvio Ducharme, O.M.I., supérieur du Scolasticat Saint-Joseph d'Ottawa ne peut quitter les hautes sphères de la métaphysique et étudie les relations existant entre *Sagesse et Poésie*. La sagesse, selon lui, subit de nos jours une éclipse tandis que la poésie est à la mode.

L'histoire prit la deuxième part de la série des conférences.

M. Robert Rumilly, historien connu, nous entretient de l'amitié intime qui unit deux grandes gloires de notre épiscopat canadien: M<sup>sr</sup> Taché et M<sup>sr</sup> Laflèche.

M. Claude Mélançon, publiciste aux Chemins de fer nationaux du Canada, analyse la *Mythologie des Indiens de la côte du Pacifique* nous charmant de légendes toutes plus pittoresques les unes que les autres.

L'art musical fut représenté par un récital de piano exécuté par M<sup>lle</sup> Cécile Préfontaine, pianiste de Montréal.

M. Jacques Rousseau, sous-directeur du Jardin botanique de Montréal, remonte au tout premier début de la science agricole: *Quand la femme inventa l'agriculture*. Il traite des origines de la culture organisée et expose l'évolution des grandes spères d'alimentation de l'homme.

Enfin, il fut réservé à M<sup>sr</sup> Paul Bernier, secrétaire français de l'épiscopat canadien, de clore l'année académique par une magistrale conférence intitulée: *Perspectives catholiques*. Conférence exposant en un magnifique tableau la situation actuelle des catholiques au Canada et déduisant la tâche qu'il reste à accomplir.

## PUBLICATIONS.

L'Université d'Ottawa, qui assume l'impression d'ouvrages de ses professeurs et de ses gradués, au rythme de deux ou trois volumes par année, poursuit son œuvre de publication sériée dans la collection des Éditions de l'Université d'Ottawa. Avec les deux volumes de cette année, les *Publications sériées* atteindront leur vingt et unième volume. Les deux derniers ouvrages sont les suivants: *Le Promoteur de la Justice dans les Causes matrimoniales*, thèse de doctorat en droit canonique de M. l'abbé Léo De Guise, volume in-8 de 336 pages; *Pour l'Éducation dans un Canada souverain*, du R. P. Georges Simard, de la Société royale, ouvrage qui reprend bon nombre de problèmes déjà traités par l'auteur, mais qu'il a voulu réunir et compléter dans ce dernier volume, synthèse de ses idées sur le sujet.

Deux biographies de fondatrices viennent de paraître aux Éditions. *Une Pierre d'angle, Mère Marie-Zita de Jésus, Fondatrice des Servantes de Jésus-Marie*, biographie écrite par le R. P. Paul-Henri Barabé, o.m.i., et préfacée par Son Éminence le cardinal J.-M. Rodrigue Villeneuve, o.m.i., archevêque de Québec; volume in-12 de 312 pages. *Mère Bruyère et son Œuvre, les Sœurs Grises de la Croix, t. I, Mouvement général. 1845-1876*: ouvrage de 400 pages orné de 15 hors-texte, dû à la plume de Sœur Paul-Emile, s.g.c., D. ès L., lauréate de l'Académie française.

## LES ÉTUDIANTS.

La Société des Débats français remporte un succès remarquable avec son 58<sup>e</sup> grand débat public annuel, qui a lieu à la salle de l'École technique, sous la présidence d'honneur du R. P. Recteur. MM. Henri Schmidt et Fernand Quirion remportent la palme en défendant avec succès contre MM. Maxime Guitard et Roland Côté, la négative du sujet qui suit: *Le Canada devrait-il établir le service militaire obligatoire après la guerre?* Le verdict du jury est rendu par M<sup>sr</sup> Paul Bernier, secrétaire français de l'épiscopat canadien.

Pax romana, secrétariat international des Fédérations d'Universitaires catholiques, organise chaque année chez les étudiants catholiques une campagne de souscriptions au profit des étudiants victimes de la guerre.

Au Canada, la Fédération canadienne des Universitaires catholiques (F. C. U. C.), de concert avec la J.E.C., dirige cette souscription. Le Conseil des Étudiants de notre Université s'est chargé, cette année encore, de cette campagne dans notre milieu universitaire et peut remettre au secrétariat permanent de la F. C. U. C. sa généreuse contribution. Le programme de cette année comportait un bingo, une souscription individuelle auprès des étudiants et un concert donné par notre grand violoniste canadien M. Noël Brunet, bien connu des milieux artistiques du pays.

La Société Sainte-Cécile de l'Université invite la chorale du Scolasticat Saint-Joseph à donner un concert pour célébrer dignement le dimanche *Lætare*. La chorale, rompue à la technique du chant d'église, fait entendre ses plus beaux chants à une foule enthousiaste d'étudiants et d'amis qui remplissent la salle académique. Les choristes étonnent leurs nombreux auditeurs par la perfection de leur art qui, à certains moments, rappelle les plus belles pièces chantées par le célèbre chœur des Cosaques du Don. Félicitations à la chorale de nos scolastiques et à leur habile directeur, le R. P. Maurice Giroux.

MM. Fernand Ducharme et Thomas Van Dusen sont les gagnants du grand débat public anglais de l'Université, donné à la salle académique. Les deux gagnants défendirent avec succès, contre MM. Michæl Galvin et Gabriel Benoit, la négative du sujet suivant: *le Règlement de la question polonaise à Yalta serait un danger pour la paix mondiale*.

Les étudiants organisent pour le 25 juin à Montréal un congrès général de la jeunesse étudiante de tout âge et de tout grade, depuis l'école primaire jusqu'à l'université. Ce congrès est organisé par la Jeunesse étudiante catholique (J.E.C.) qui fête le dixième anniversaire de sa fondation. Pour le préparer, une campagne sur la fierté étudiante a été menée dans onze cents écoles du Canada. Un splendide magazine *Nous Étudiants* a été répandu, disant la nécessité, la grandeur, la noblesse et la vocation chrétienne de la profession étudiante. Notre Université a sa semaine de la fierté étudiante, pour aider les étudiants à aimer davantage leur noble profession, à être et à se montrer heureux de leur sort, à entre-

tenir de bons sentiments envers leurs supérieurs et leurs égaux, à développer en eux la vie chrétienne et à améliorer le milieu étudiant. La campagne a un grand succès grâce à l'initiative de la J.E.C. qui se montre toujours bien vivante.

Son Exc. M<sup>gr</sup> Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, confère les ordres à un nouveau prêtre, à deux diacres et à quatorze sous-diacres, en la chapelle du Séminaire universitaire. Le nouveau prêtre est M. l'abbé Orloff Dorion, ancien élève de l'Université et de l'Institut de Philosophie.

Le R. P. Lucien Therrien, o.m.i., ancien élève également, vient d'être élevé à la prêtrise, à Richelieu, des mains de Son Exc. M<sup>gr</sup> Arthur Douville, évêque de Saint-Hyacinthe.

Le R. P. Albert, Marie-Raymond Laframboise, dominicain, ancien élève de l'Université, est élevé au sacerdoce en l'église Saint-Jean-Baptiste d'Ottawa par Son Exc. M<sup>gr</sup> Alexandre Vachon.

#### DÉCÈS.

M. Joseph-Paul Nault, ancien professeur à l'Université, a perdu la vie outre-mer. Enrôlé dans l'aviation depuis deux ans à peine, il rentrait d'un raid de bombardement au-dessus de l'Allemagne lorsque l'aéronef qu'il occupait s'est écrasée en Angleterre. R.I.P.

Le personnel de l'Université déplore la mort de deux de ses étudiants: MM. Claude Leblanc, 2<sup>e</sup> année du cours des arts, et Jean-Marc Lalonde, 4<sup>e</sup> année du cours d'immatriculation. Les deux jeunes gens allaient visiter l'endroit d'un éboulis non loin du pont interprovincial entre Ottawa et Hull, lorsque leur canot chavira. R. I. P.

Armand TREMBLAY, o.m.i.

---

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

YVON CHARRON, P.S.S. — *Encyclique sur le Corps mystique du Christ. Analyse et commentaires.* Montréal, Éditions Fides, 1945. In-12, 238 pages.

L'encyclique *Corporis Mystici* a pris rang parmi les nombreux ouvrages sur le corps mystique comme un document de première importance. Sa valeur tant du point de vue ascétique que doctrinal, ainsi que l'invitation pressante du souverain pontife, ont attiré les âmes de bonne volonté vers cette source abondante d'inspiration pour y puiser un nouvel élan de ferveur.

Le commentaire du P. C. est né du désir d'aider les chrétiens dans l'exploitation de la présente doctrine. Il se recommande tout spécialement à l'attention de ceux qui croiront de leur devoir d'aider les fidèles en s'efforçant de mettre à leur portée tous les enseignements contenus dans l'encyclique de SS. Pie XII. C'est une vulgarisation de bon goût, tout à la fois facile et rapide, où l'auteur ne s'est attardé qu'aux phrases où il y avait profit à donner quelques développements. Aussi le procédé suivi est-il des plus simples. Le document pontifical est divisé en paragraphes numérotés, entre lesquels ont été intercalées les notes explicatives. Des sous-titres ont été ajoutés afin d'aider le lecteur à suivre la marche de l'exposé doctrinal. Le commentaire proprement dit présente une paraphrase des passages plus difficiles de l'encyclique, quelques explications opportunes, des renvois précis d'un paragraphe à l'autre, et, occasionnellement, un résumé de ce qui précède.

Souhaitons à cet ouvrage de spiritualité une large diffusion afin que selon le désir de SS. Pie XII la doctrine du Corps mystique passe dans la vie d'un grand nombre de chrétiens.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

A.-D. SERTILLANGES, O. P. — *La Vie catholique.* Paris, Librairie Lecoffre; Ottawa-Montréal, Éditions du Lévrier, 1945. In-267 et 275 pages. Prix: \$2.50

Les écrits spirituels du R.P. Sertillanges gagnent la faveur de nos éditeurs, et donc aussi, faut-il penser, des lecteurs sérieux. Il y a quelques mois à peine, les Éditions Fides présentaient de lui les quatre volumes de la série *Dix minutes de lecture spirituelle par jour*; cette fois, c'est la double série de *La Vie catholique* que les Éditions du Lévrier réimpriment et distribuent.

Les deux volumes de *La Vie catholique* datent de 1920 et 1921. Ils eurent des réimpressions avant celle-ci en France même. C'est une double série d'entretiens (26 et 27) donnés dans une église du Quartier latin à Paris qu'ils offrent au grand public. Ces entretiens n'ont rien toutefois du sermon ordinaire; et si chacun forme un tout qui se

peut lire et méditer pour soi-même, l'ensemble offre une belle suite qui n'a rien du décousu d'une collection de prônes. L'auteur avait à peine besoin d'indiquer çà et là des liens que trahit déjà la succession des titres.

Tout l'ouvrage développe l'« idée générale de la vie catholique: union à Jésus-Christ en tout, de telle sorte que par l'infusion de son Esprit dans tous les cas humains qu'il adopte, Jésus-Christ se poursuive en nous tout au long du temps » (1<sup>re</sup> série, p. 152). Car, « Dieu n'a pu s'incarner en chacun de nous; mais chacun de nous fait corps avec l'humanité individuelle qu'il s'est associée, la prolonge, la complète, l'épanouit en virtualités nouvelles, en face de circonstances nouvelles, contribuant ainsi à v amener tout l'homme, afin que tout l'homme vive de Dieu » (ibid., p. 31). Aussi est-ce « à nous qu'il convient d'ajouter, en vivant, ce qui manque à son être, comme en souffrant on ajoute, dit saint Paul, ce qui manque à sa Passion (Coloss., I, 24) » (p. 33).

Tous les chapitres s'ordonnent sous cette idée centrale, l'appliquant aux diverses circonstances de la vie, ou l'explicitant en l'un ou l'autre de ses nombreux aspects.

Première série. — Jésus-Christ est le fondement et le centre d'où émane toute vie, où toute vie doit refluer. Chacun des objets de notre vie, spirituelle et corporelle, individuelle et collective, chacune des nécessités ou des circonstances qui s'y greffent, trouve dans le Christ sa valeur réelle, ses lois, sa mesure, son jugement.

Deuxième série. — Voici d'abord les « voisinages sublimes » (voir p. 102) de la vie catholique: Dieu et les saints avec Marie, le silence et la nature, les livres et les conversations. Puis, pour en montrer le sens et l'usage providentiels, les caractères principaux qui ensemble la composent: vie humble, véridique, intègre . . . mortifiée . . . pénitente . . . paisible . . . et, à la fin, la vie fléchissante, la vie mourante, et, pour couronnement, la vie immortelle.

On doit dire du R.P. Sertillanges, comme du vieillard qu'il nous dépeint, qu'il « sait la fragilité, les aspirations, la générosité et la misère des êtres » (2<sup>e</sup> série, p. 249). Chacun trouvera dans *la Vie catholique* le chapitre approprié qui fait du bien dans l'état, la condition, la circonstance, du moment.

ANTONI TOUPIN, o.m.i.

\* \* \*

Abbé Charles GRIMAUD. — *Lui et nous: Un seul Christ*. Paris, Pierre Téqui; Montréal, Granger Frères. In-12, 324 pages.

J. GRIMAL, S.M. — *Avec Jésus formant en nous son Prêtre. Méditations sacerdotales*. Édition entièrement refondue. Paris, Emmanuel Vitte; Montréal, Granger Frères. Deux vol. In-12, 436 et 481 pages.

Émile GUERRY. — *Vers le Père. Méditations*. Buenos-Aires, Desclée, De Brouwer; Montréal, Granger Frères, In-12, 392 pages.

Dom Ramond THIBAUT. — *L'Union à Dieu d'après les lettres de Dom Marmion*. Buenos-Aires, Desclée De Brouwer; Montréal, Granger Frères. In-12, 308 pages.

La maison Granger Frères vient de rééditer quelques bons livres de spiritualité, qu'il est à peine besoin de recommander.

Je place en tête le livre de l'abbé Charles Grimaud: *Lui et nous: Un seul Christ*, qui expose de façon sobre, claire et solide, la doctrine du Corps mystique. En cette matière, les ouvrages spécialisés ou scientifiques ne manquent pas. D'autres écrivains, entre autres le P. Plus et le chanoine Glorieux, se sont appliqués à mettre cette haute doctrine à la portée du lecteur moyen; tirés à des milliers d'exemplaires, leurs ouvrages attestent

la possibilité et la bienfaisance de l'entreprise. L'abbé Charles Grimaud emboîte le pas en nous offrant une magnifique synthèse de la doctrine du Corps mystique en un langage simple, dégagé d'artifice, tout entier au service de l'idée. La disposition typographique elle-même aide grandement à l'intelligence du texte. Qu'on s'en inspire, qu'on s'en serve de guide dans les cercles où l'on étudie l'encyclique de S.S. Pie XII sur le Corps mystique, ce sera grand profit.

Tous les aspirants au sacerdoce ont, un jour ou l'autre, médité dans les pieux volumes du P. Grimal: *Avec Jésus formant en nous son Prêtre*. L'auteur, les ayant d'abord rédigés spécialement pour les scolastiques de sa congrégation, en a élagué, dans les éditions subséquentes, les éléments proprement maristes; grâce à quoi, tous les séminaristes, tous les futurs prêtres peuvent regarder ces méditations comme proprement faites pour eux. Les prêtres eux-mêmes y trouveront abondante matière à édification et à renouvellement spirituel.

M. le Vicaire général de Grenoble (France), déjà avantageusement connu par ses études sur l'action catholique, publie un volume de quatre-vingt-huit méditations, intitulé: *Vers le Père*. La première partie porte sur « notre famille divine » et se divise en trois chapitres: *Notre Frère aîné, le Père, l'Esprit-Saint*. La deuxième tente un « essai de spiritualité fondée sur la dévotion au Père ». « Spiritualité toute dilatante, bien propre à entraîner les chrétiens vers les sommets de l'union à Dieu, mais aussi à inspirer l'humble vie, la vie quotidienne de tout être humain, devenu un frère de Jésus-Christ et, en Jésus, un fils de Dieu le Père. »

On ne sera pas moins édifié à la lecture de *l'Union à Dieu d'après les lettres de direction de Dom Marmion*, dû à la piété filiale de Dom Thibaut, de l'abbaye de Maredsous. Ceux qui ont lu et savouré la célèbre trilogie de Dom Marmion: *Le Christ idéal du moine, Le Christ vie de l'âme et Le Christ dans ses mystères*, voudront renouveler leur contact avec l'un des meilleurs auteurs spirituels des temps modernes.

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.

\* \* \*

Edmond D. BENARD. — *A Preface to Newman's Theology*. St. Louis, Herder, 1945. In-12, XII-234 pages.

Le titre du livre en dit assez l'intention: servir d'introduction à qui, prêtre ou laïque, voudrait exploiter les richesses des idées de Newman en matière religieuse. Ces idées ont reçu tant d'interprétations divergentes qu'il a paru utile à l'A. de fixer quelques bornes et de déblayer quelques voies, afin d'orienter vers une étude plus objective.

A cet effet, dans une première partie, l'A. applique au cas de Newman les règles ordinaires dont il ne faut jamais se départir dans l'examen de la pensée écrite de n'importe quel auteur. Pour Newman, comme pour un autre, il faut tenir compte de la vie, de la formation intellectuelle, du contexte de ses idées maîtresses, de la terminologie, de la chronologie. Les principales règles à appliquer dans le cas présent sont condensées en quatre brèves formules et illustrées d'exemples tirés des écrits du cardinal.

C'est du reste une application de ces mêmes règles que nous avons dans la seconde partie. L'A. s'en sert pour peser la valeur des différentes interprétations qu'ont reçues deux des principales théories de Newman, la théorie du développement du dogme et la théorie de l'assentiment. En fait, il s'attaque surtout aux modernistes qui voulurent, sur ces deux points, tirer Newman de leur bord. Il n'est pas difficile, à l'aide des règles proposées, de montrer que les modernistes n'ont rien entendu à celui dont ils prétendaient faire leur précurseur.

On regrette que cette discussion ait pris tant de place dans le livre. Peut-être subsiste-t-il encore des préjugés contre la parfaite orthodoxie du grand converti, mais il y a longtemps que la preuve est faite que l'ennemi juré de libéralisme religieux ne peut rien avoir de commun, sauf quelques très lointains rapprochements, avec une hérésie qui se propose avant tout de saper la notion catholique de dogme. Un esprit attentif ne peut manquer de noter cette opposition dès le premier contact.

Il y avait donc place, tout en débarrassant Newman de toute alliance moderniste, pour une étude d'allure plus positive. Pourquoi ne pas expliquer davantage l'attachement du cardinal à une religion dogmatique et l'application de toute sa vie à montrer intellectuellement facile pour tout esprit l'adhésion au dogme catholique? Pour cela il faudrait faire ressortir davantage une autre idée maîtresse de Newman, peut-être la plus fondamentale chez lui, je veux dire la réalité du spirituel. Lui-même l'aligne toujours à côté de son attachement au dogme en des textes que l'A. a, du reste, cités et qualifiés d'importants (p. 24-25). Pour Newman le monde spirituel est une réalité (avec tout le sens que le mot a pour lui), une réalité vivante avec laquelle il communique et qui lui est plus présente que le sensible, celui-ci n'étant que l'ombre et le symbole de l'autre. Or c'est par sa foi vive et ferme qu'il communique avec le spirituel. C'est pourquoi les vérités de foi lui présentent un sens si réel, et c'est pourquoi les dogmes sont pour lui les expressions d'une vérité immuable parce que divine. A voir les choses de cette façon on se situe au centre de la perspective newmanienne. Mais peut-être ces développements eussent-ils débordé les cadres plus modestes que l'A avait en vue. Tel qu'il est l'ouvrage est déjà rempli de renseignements utiles.

La bibliographie est choisie, donc limitée; elle comprend une liste chronologique des ouvrages de Newman. Il aurait cependant été utile de mentionner l'édition récente de quelques documents concernant les relations de Newman avec les théologiens du continent au sujet du dogme et de la foi; à savoir, *The Newman-Perrone Paper on Development*, édité par le Rev. T. Lynch, dans *Gregorianum*, 1935, p. 402-407; et H. Tuistam, *Cardinal Newman's Theses de Fide and His proposed Introduction to the French Translation of the University Sermons*, dans *Gregorianum*, 1937, pp. 219-260.

Jacques GERVAIS, o.m.i.

\* \* \*

Edward L. BERNAYS. — *Take Your Place at the Peace Table*. New York, The Gerent Press, 1945. In-8, VIII-60 pages.

Democracy requires an enlightened public opinion, of which it is a correlate. Some people think that public opinion is a sort of quasi divine product and surround it with a halo of infallibility, vox populi, vox Dei. However, what passes for public opinion is sometimes only the concoction of a few shrewd and enterprising persons, who successfully spread their propaganda by the written and spoken word, such as the press and the radio. Small and clamorous « pressure groups » know only too well how to influence the gullible public and give the impression that what they think and want is what the public at large thinks and wants. Totalitarianism, whether of the Right or of the Left, is in no ways a democratic rule, because, under a one-party system, public opinion does not influence the government but is influenced and formed by it. The people are regarded, not as rational beings endowed with inalienable rights and enjoying freedom of expression, but simply as masses to be led as slaves by a handful of schemers, who gangster-like seize power with no intention of ever relinquishing it.

Edward L. Bernays, noted American public relations specialist, has given us an object-lesson on the technique required for molding public opinion. In *Take Your Place*

at the Peace Table, he describes the tools and methods used for acquiring and relaying information concerning a World Security Organization and for educating the public mind on the kind of peace this world needs. Such a compact book, which we might call a crusader's manual and which represents 25 years' experience in guiding public opinion, is most valuable to those living in a democracy, who like to think out their problems and who realize that they can and must contribute to their solution, instead fatalistically accepting ready-made slogans and patiently waiting for the occasional use of their right to vote. It will not only enable them to vote intelligently, but will make them conscious of the duty incumbent upon all citizens to study and appraise political problems of national and international importance.

Mr. Bernays has rendered an immense service to the proper functioning of democracy, by showing how every one can play an active part in determining the trend of public affairs and the policies of governments.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

Auguste BAILLY. — *Cléopâtre*. Paris, Éditions Jules Tallandier, 1939; Montréal, Éditions Variétés, 1944. In-12, 233 pages.

Les héros que la légende n'a pas immortalisés sont vite oubliés, même si de doctes historiens ont fait sur leur compte de savantes recherches; mais il est parmi eux une élite privilégiée qui, on ne sait pas toujours pour quelles raisons, a eu la préférence des poètes; ces sortes de gens ne sont pas très difficiles sur l'authenticité de leurs titres et, le plus souvent, ce sont eux qui les confèrent. Les noms d'Alexandre, de Charlemagne, de Roland évoquent toute une série de phantasmes qui ne correspondent pas toujours à la réalité, mais plaisent infiniment à l'imagination; le nom de Cléopâtre est de ceux-là. Reconstituer les faits qui concernent ces personnages n'est une tâche facile pour l'historien; il lui faut un sens aigu pour tirer de la légende son fond de vérité. Auguste Bailly a entrepris ce travail pour Cléopâtre et il y a parfaitement réussi.

L'auteur a d'abord bien fait comprendre l'histoire de la reine d'Égypte en la situant exactement dans le cadre de son époque. Rome était alors maîtresse du monde connu et elle surveillait étroitement les peuples à qui elle avait laissé un semblant de liberté, l'Égypte en particulier. Les Romains, cependant, se crurent assez forts pour se payer le luxe de troubles intérieurs: des ambitieux tels que Pompée, César, Antoine et Octave vinrent tour à tour porter à la république des coups mortels. Profitant de cette révolution, un peuple opprimé pouvait tenter de reprendre sa liberté; c'est ce qu'a voulu faire Cléopâtre. Pour arriver à son but, elle s'est servi du charme troublant dont elle était douée; elle réussit à séduire Pompée, César et Antoine, mais elle échoua avec Octave et ce fut sa perte.

L'histoire de Cléopâtre est captivante, non en raison de son caractère moral, mais des intérêts en jeu; on en tire une idée très nette du point où en était rendue l'antique vertu romaine et il s'en dégage une leçon qui peut être profitable à toutes les époques.

J.-P. C., o. m. i.

\* \* \*

MAURICE PALÉOLOGUE. — *Élisabeth, Impératrice d'Autriche. L'hérédité sinistre des Wittelsbach*. Paris, Librairie Plon, 1939; Montréal, Éditions Variétés, 1944. In-12, 243 pages.

En parcourant l'histoire des vieilles familles royales, on constate souvent que la gloire extérieure dont elles ont longtemps joui éclipsé certains drames intérieurs qui les

honorent beaucoup moins. Cette constatation est particulièrement vrai au sujet des Hapsbourg: on connaît mieux les hauts faits accomplis par Charles-Quint que la vie de l'impératrice Élisabeth.

Née de la famille des ducs de Bavière, elle fut mariée à l'âge de seize ans à l'archiduc François-Joseph qui devint empereur d'Autriche en 1848 par l'abdication de son oncle Ferdinand 1<sup>er</sup>. L'impératrice était portée à la mélancolie par l'hérédité pathologique des Wittelsbach, mais ce ne fut pas là l'unique cause de ses malheurs. Par son entrée dans la famille des Hapsbourg, elle dut subir le caractère despotique de l'archiduchesse Sophie, mère de François-Joseph et bien connue par ses relations avec le duc de Reichstadt. L'empereur lui-même ne fut pas d'une fidélité conjugale à toute épreuve. Élisabeth fut enfin la mère du triste héros du drame de Mayerling, l'archiduc Rodolphe. Dès lors, il ne faut pas s'étonner si sa mélancolie naturelle se transforma en névrose. Pour tromper son ennui, elle entreprit une longue suite de voyages qui se termina tragiquement par son assassinat le 10 septembre 1898.

On pourrait croire que ce livre est un roman s'il n'était écrit par Maurice Paléologue, mais la réputation de grand historien, que cet auteur s'est acquise est une garantie de stricte authenticité. Pendant sa longue carrière dans le ministère des Affaires étrangères de France, il a pu contrôler les sources des faits qu'il raconte; ses ouvrages historiques atteignent la quinzaine et ils sont tous de grande valeur. Maurice Paléologue est décédé à Paris le 22 novembre 1944 à l'âge de 86 ans.

J.-P. C., o. m. i.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

---

## La situation présente du catholicisme au Canada

---

Il est bon de repenser parfois son catholicisme, et de peser au poids du sanctuaire ses responsabilités de chrétien. Car, outre la sanctification et le salut personnels, qui sont le but primordial de la vie chrétienne individuelle, il y a aussi une fin propre à la vie chrétienne en société, et c'est l'avènement du royaume du Christ. Dans l'oraison dominicale, en effet, avant de demander le pain de chaque jour, pain eucharistique et pain matériel, le Christ nous a enseigné à prier ainsi notre Père: « Que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. »

Voilà bien l'incommensurable dignité du chrétien, que saint Thomas appelle « la sublimité d'être le disciple du Christ », *discipulatus Christi sublimationem*<sup>1</sup>. Il est impossible, en effet, que Dieu, qui en nous créant a fait de nous des êtres sociaux et politiques, *animal sociale*<sup>2</sup>, en nous faisant chrétiens ne nous ait pas octroyé aussi des droits et imposé des devoirs chrétiens à l'égard de la société où nous vivons.

Les responsabilités sociales et politiques du chrétien, tel est l'accent tonique des documents du magistère apostolique au cours des derniers soixante ans: depuis les encycliques de Léon XIII jusqu'à celles de Pie XII, sur l'ordre social et sur l'ordre international.

Toutes les théories de nivellement qui courent le monde n'enlèveront au chrétien ni la surnaturelle richesse de sa doctrine, ni ses sublimes possibilités d'action sur le monde où il vit. Il a reçu davantage, on a droit de lui demander davantage<sup>3</sup>.

Par sa foi, il détient toute la vérité, car il possède dans leur plénitude la Révélation divine et la Tradition chrétienne. Et c'est cette foi

<sup>1</sup> *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, chap. 8, leçon 4, § 1.

<sup>2</sup> ARISTOTE, *Ethiques*, I, leçon 1.

<sup>3</sup> Luc 12, 48.

qui est sa victoire sur le monde<sup>4</sup>, mais une foi qui triomphe de l'erreur et du mal sans meurtrir les âmes. C'est donc sans haine et sans mépris pour personne, mais avec la dignité et la liberté des enfants de Dieu qu'il doit réclamer tous ses droits, en vue d'accomplir toute sa tâche, qui est la rechristianisation de la société.

Les pages qui suivent voudraient étudier dans quelles conditions s'épanouit présentement la vie catholique au Canada, quels sont ses forces et ses leviers de commande.

### I. — SITUATION HISTORIQUE ET JURIDIQUE.

L'Église catholique s'implanta en Canada dès 1534. Jacques Cartier n'a pas plus tôt mis pied sur la terre ferme de Gaspé, qu'il y érige la croix du Christ avec l'écu fleurdelisé de Sa Majesté Très Chrétienne, le Roi de France.

Le 15 janvier 1540, François I<sup>er</sup> commissionne François de la Roque, Sieur de Roberval, « ès pays de Canada », et le charge en particulier d'y construire « temples et églises pour la communication de notre sainte foi catholique et doctrine chrétienne ».

Le Sieur de Monts qui établit Port-Royal en 1604, et Champlain qui fonda Québec en 1608, ont les mêmes desseins.

Richelieu, on le sait, tint à ce que seuls les catholiques passassent en Nouvelle-France, « afin d'essayer, avec l'assistance divine, d'amener les peuples qui y habitent à la connaissance du vrai Dieu, les faire policer et instruire à la foi et religion catholique, apostolique et romaine<sup>5</sup> ». Pour assurer à la colonie le bienfait de la paix religieuse, il en interdit même l'entrée aux Huguenots.

Plus de deux siècles s'étaient donc écoulés depuis que le nom catholique s'était gravé sur les rives canadiennes, lorsque vint la Guerre de Sept Ans. Et ces deux siècles avaient vu l'éclosion de la vie civile et religieuse la plus intense en Nouvelle-France: éducation, apostolat, commerce, industrie, tous les progrès y avaient fleuri, en dépit des incursions ennemies. Au dehors de la colonie, ils avaient marqué l'expansion

<sup>4</sup> I Jean 5, 4.

<sup>5</sup> GARNEAU, *Histoire du Canada*, 8 éd., I, p. 201.

missionnaire et les entreprises d'exploration les plus merveilleuses, vers tous les points du continent.

L'issue du combat fut fatale aux armes de la France. Et le Canada passa, en 1759, aux mains d'une puissance rivale. Mais la guerre, engagée entre des puissances de premier ordre, ne devait pas s'achever par une occupation pure et simple, mais par une cession et un traité de paix.

Les capitulations, d'abord, nous garantirent le libre exercice de notre religion <sup>6</sup>. Puis par le Traité de Paris, le 10 février 1763, Sa Majesté Britannique s'engagea non seulement à « accorder aux habitants du Canada la liberté de la religion catholique », mais encore à « donner les ordres les plus précis et les plus effectifs, pour que Ses nouveaux sujets catholiques romains puissent professer le culte de leur religion selon le rite de l'Église romaine <sup>7</sup> ».

Nul n'ignore quelles difficultés suscita, par la suite, la clause finale de cet article: « en tant que le permettent les lois de la Grande-Bretagne ». Le sens politique de quelques hommes d'État anglais finit par concilier l'inconciliable, et le point de vue qui prévalut dans les plus hautes sphères de l'administration britannique fut celui qu'exprimait ainsi le solliciteur général Alexander Wedderburn: « Une politique éclairée prescrit que les habitants du Canada doivent jouir entièrement du privilège de pratiquer leur religion, et il s'ensuit que les ministres de ce culte doivent être protégés, et que les moyens de subsister doivent leur être garantis <sup>8</sup>. »

L'Acte de Québec traduira en deux traits ce sentiment, le 13 janvier 1774 <sup>9</sup>. Il supprimera pour les catholiques l'obligation de prêter les serments anticatholiques de la suprématie et de l'abjuration, de même que la déclaration contre la transsubstantiation, pour ne les astreindre qu'au seul serment d'allégeance <sup>10</sup>. Et il réservera, non plus toutes les lois de Grande-Bretagne, comme l'avait fait le Traité de Paris, mais seulement « la suprématie du Roi ».

<sup>6</sup> *Capitulation de Montréal*, 8 septembre 1760, art. 27; *Documents relatifs à l'histoire constitutionnelle du Canada, 1759-1791* (cités désormais sous le sigle DC), 2<sup>e</sup> éd., Ottawa, Imprimeur du Roi, 1921, vol. I, p. 13.

<sup>7</sup> Art. 4: DC, p. 86.

<sup>8</sup> *Rapport du 6 décembre 1772*: DC, p. 406.

<sup>9</sup> Statut 14 Geo. III, chap. 83: DC, p. 540-546.

<sup>10</sup> Art. 7: DC, p. 543.

Du reste, dès le 10 juin 1765, Norton et De Gray, procureur général et solliciteur général, ont déjà déclaré que les catholiques romains ne sont pas sujets dans les colonies « aux incapacités, aux inhabiletés et aux pénalités » auxquelles ils sont assujettis dans le royaume <sup>11</sup>.

L'Acte de Québec réservait donc « la suprématie du Roi, déclarée et établie par un acte fait dans la première année du règne de la reine Élisabeth <sup>12</sup> ».

Cette réserve elle-même deviendra un instrument de vexation et parfois même de chantage entre les mains du parti oligarchique. Mais, en 1807, au plus fort de la crise déchaînée contre les catholiques par Mountain, le « lord-bishop » de Québec, lord Castlereagh, secrétaire des colonies, coupera court aux interprétations outrancières du statut. « La suprématie du Roi, écrira-t-il, se borne à empêcher les étrangers d'exercer aucune juridiction spirituelle dans les possessions de la Couronne. Or l'Évêque de Québec n'est pas un étranger; il est le chef d'une religion qui peut être pratiquée librement, sur la foi du parlement impérial <sup>13</sup>. »

Je n'ignore pas, en signalant de préférence à d'autres ces textes plutôt généreux, que beaucoup d'entraves subsistaient encore et subsistèrent longtemps au libre exercice du culte catholique et de la juridiction épiscopale au Canada. Mais ces obstacles allaient se franchir graduellement

L'année 1791 voit à la fois passer l'Acte constitutionnel <sup>14</sup>, qui renouvelle au clergé les garanties déjà données sur « ses dîmes et droits habituels », et l'Ordonnance sur l'érection des paroisses <sup>15</sup>, qui rétablit l'évêque catholique dans les prérogatives qu'il exerçait en cette matière avant la conquête.

On sait qu'en 1817 monseigneur Plessis sera appelé par mandamus royal au Conseil législatif, où il siègera jusqu'à sa mort, le 4 décembre 1825 <sup>16</sup>.

Le 30 août 1840 les nombreuses restrictions apportées jusque-là

<sup>11</sup> DC, p. 206.

<sup>12</sup> Art. 5: DC, p. 542.

<sup>13</sup> Abbé Ivanhoë CARON, *La nomination des évêques catholiques de Québec sous le régime anglais*. Ottawa, Soc. royale du Canada, 1932, p. 28.

<sup>14</sup> Statut 31 Geo. III, chap. 31, art. 35: DC, 1024-1025.

<sup>15</sup> Statut 31, Geo. III, chap. 6. — Voir Siméon PAGNUELO, *Etudes historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, Montréal, C.-O. Beauchemin et Valois, 1872, p. 63-68.

<sup>16</sup> Abbé Ivanhoë CARON, *La nomination de M<sup>sr</sup> Joseph-Octave Plessis, évêque de Québec au Conseil Législatif de Québec*, Ottawa, Soc. royale du Canada, 1933.

à la liberté d'action de l'Église catholique disparaissent enfin des Instructions données par le roi aux gouverneurs depuis 1775. Ces restrictions étaient inspirées d'un mémoire intitulé: *Thoughts upon the Ecclesiastical Establishment in Canada*, soumis à la cour de Londres le 11 avril 1764 par l'Archevêque anglican d'York. Lord Sydenham fut le premier à voir sa Commission royale (30 août 1840) soulagée de ces mesures d'ostracisme contre l'Église catholique <sup>17</sup>.

Le 12 juillet 1844, le gouvernement impérial, qui avait toujours prétendu exercer un droit de regard sur le choix des évêques, et avait positivement refusé de reconnaître l'érection faite, le 12 janvier 1819, par le pape Pie VII du siège de Québec en archevêché, acquiescera à l'établissement par le pape Grégoire XVI de la première province ecclésiastique canadienne, avec Québec pour siège métropolitain, Montréal, Kingston et Toronto pour suffragants. « L'Acte de cession — écrira alors James Stephen, sous-secrétaire des colonies, à M<sup>sr</sup> Nicholas Wiseman, recteur du collège anglais et procureur de M<sup>sr</sup> Signay, archevêque de Québec — oblige le Gouvernement britannique à reconnaître la Hiérarchie catholique en Canada <sup>18</sup>. »

Désormais les évêques n'eurent plus à se munir de l'approbation du gouvernement pour prendre possession de leur siège, ni à prêter le serment de fidélité au Roi. Monseigneur Joseph-Eugène-Bruno Guigues, o.m.i., premier évêque d'Ottawa, fut le dernier de qui, en 1848, on exigea ce serment, probablement parce qu'il était né citoyen français.

Tous les diocèses catholiques romains, Montréal puis Québec par lettres patentes le 15 août 1839 et le 29 janvier 1845, les autres par deux statuts généraux, l'un pour le Haut-Canada <sup>19</sup> le 29 mars 1845, l'autre pour le Bas-Canada <sup>20</sup> le 30 mai 1849, reçurent l'incorporation civile, c'est-à-dire, la pleine capacité corporative du seul fait de leur érection canonique <sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Voir James F. KENNEY, *Relations between Church and State in Canada since the cession of 1763*, dans: *The Catholic Historical Review*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, XVIII, 1933, p. 455-457, et 471, note 91.

<sup>18</sup> KENNEY, *l. c.*, p. 471, note 91.

<sup>19</sup> Statut 8 Vict., chap. 82.

<sup>20</sup> Statut 12 Vict., chap. 136.

<sup>21</sup> Voir statut 32 Vict. (1869), chap. 73, section 2.

Enfin, le 15 mai 1852, la reine Victoria sanctionnera le statut canadien qui, abolissant tout vestige d'*Église établie* — condition dont semblait jouir encore l'Église d'Angleterre au Canada, — affirmera « l'égalité aux yeux de la loi de toutes les dénominations religieuses » et déclarera que « le libre exercice et la jouissance de la profession et du culte religieux, sans distinction ni préférence, mais de manière à ne pas servir d'excuse à des actes d'une licence outrée, ni de justification à des pratiques incompatibles avec la paix et la sûreté de la province, sont permis par la constitution et les lois de cette province, à tous les sujets de Sa Majesté en icelle <sup>22</sup> ».

Les catholiques avaient donc conquis leur pleine émancipation, l'Église son entière liberté: liberté du culte d'abord, liberté de la juridiction ecclésiastique ensuite, protection légale enfin. Et ceci vaut mieux que toutes les servitudes dorées!

## II. — SITUATION DÉMOGRAPHIQUE ET ETHNIQUE.

Depuis lors, que sont devenus les quelques milliers de catholiques d'Acadie victimes de la Dispersion de 1755, et les 60.000 catholiques de la Nouvelle-France « que le traité de Paris abandonnait en 1763, sur les bords du Saint-Laurent <sup>23</sup> »?

Les statistiques fédérales nous l'apprendront. Les chiffres comparés du recensement décennal de 1931 et de celui de 1941 donneront une bonne idée et de l'état présent et du mouvement récent des effectifs catholiques au Canada <sup>24</sup>. D'autre part, comme l'immigration a diminué sen-

<sup>22</sup> 14-15 Victoria, chap. 175.

<sup>23</sup> André SIEGFRIED, *Le Canada puissance internationale*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, A. Colin, 1939, p. 41.

<sup>24</sup> Nous puisons ces chiffres aux publications officielles du Bureau fédéral de la Statistique, à Ottawa. Voici les principales sources utilisées, et le sigle sous lequel nous les citerons:

AC 1934-1935: *Annuaire du Canada 1934-1935*, Ottawa, 1935.

AC 1936: *Annuaire du Canada 1936*, Ottawa, 1936.

AC 1941: *Annuaire du Canada 1941*, Ottawa, 1941.

AC 1942: *Annuaire du Canada 1942*, Ottawa, 1942.

AC 1943-1944: *Annuaire du Canada 1943-1944*, Ottawa, 1944.

C 1944: *Canada 1944*, Ottawa, 1944.

R 1941: *Huitième Recensement du Canada, 1941*, Ottawa, Volume II (extraits), 1944.

Disons une fois pour toutes que dans les tableaux que nous présentons, les item ou les chiffres *entre parenthèses* ne figurent pas tels quels à la source officielle que nous citons, mais sont basés sur les chiffres mêmes qui figurent à ces sources. — Nous offrons nos remerciements au R. P. Gérard Cloutier, o.m.i., professeur agrégé de mathématiques et de statistiques à l'Université d'Ottawa, qui a bien voulu revoir nos calculs.

siblement depuis 1930<sup>25</sup>, la décennie 1931-1941 illustrera mieux qu'une autre l'accroissement naturel de la population canadienne.

Le rameau catholique français de 1760 s'est peu à peu étendu vers tous les coins de l'Amérique, et il compte pour deux ou trois millions aux États-Unis. Au Canada même, il s'est admirablement développé. Accru d'une forte immigration irlandaise il y a cent ans, et d'une partie de l'immigration européenne continentale, surtout depuis cinquante ans, il représente aujourd'hui bien près de cinq millions sur les onze millions et demi de la population totale canadienne. Voici, du reste, les chiffres précis (tableau 1).

TABLEAU 1. Importance relative des catholiques au Canada<sup>26</sup>.

Année	Population totale	Population catholique	
		Nombre	Pourcentage
1941	11.506.655	4.986.552	43,34%
1931	10.376.786	4.285.388	41,30%

La foi catholique l'emporte numériquement et de beaucoup sur chacune des autres confessions religieuses dans l'ensemble de la Confédération (tableau 2).

L'Église catholique détient encore de beaucoup la pluralité absolue, c'est-à-dire sur l'ensemble des autres dénominations religieuses, dans la province de Québec, et la pluralité relative, c'est-à-dire sur chacune des autres confessions religieuses, dans cinq autres provinces à savoir: le Nouveau-Brunswick, l'Île-du-Prince-Édouard, la Nouvelle-Écosse, le Manitoba et la Saskatchewan (tableau 3).

Ajoutons à cela que la population catholique est celle qui, au Canada, a toujours accusé le plus fort taux d'accroissement, soit 16,4% au cours de la décennie 1931-1941, tandis que le taux d'augmentation de la population totale était de 10,9%; l'accroissement catholique de 701.164 âmes comptant à lui seul pour 62% de l'accroissement total au Canada. Aussi la population catholique est-elle passée successivement,

<sup>25</sup> AC: 1943-1944, p. 176-177.

<sup>26</sup> AC 1943-1944, tableau 22, p. 107; AC 1936, p. 120, et tableau 14, p. 121.

par rapport à la population totale, en ces vingt dernières années, de 38,57% qu'elle était en 1921, à 41,30% en 1931, et à 43,34% en 1941. C'est peut-être ce qui fait qu'on parle beaucoup en ce moment d'une « immigration triée sur le volet » — ce sont les termes d'un certain

TABLEAU 2. Importance relative des principales confessions religieuses au Canada <sup>27</sup>.

Confession religieuse	Année	Nombre	Pourcentage
Catholiques	1941	4.986.552	43,34%
	1931	4.285.388	41,30%
Eglise-Unie <sup>28</sup>	1941	2.204.875	19,16%
	1931	2.017.375	19,44%
Anglicans	1941	1.751.188	15,22%
	1931	1.635.615	15,76%
Presbytériens	1941	829.147	7,21%
	1931	870.728	8,39%
Baptistes	1941	483.592	4,20%
	1931	443.341	4,27%
Luthériens	1941	401.153	3,49%
	1931	394.194	3,80%
Grecs orthodoxes	1941	139.629	1,21%
	1931	102.389	0,99%
Juifs	1941	168.367	1,46%
	1931	155.614	1,50%

<sup>27</sup> AC 1934-1935, tableau 23, p. 129; AC 1936, tableau 14, p. 120-121; AC 1943-1944, tableau 22, p. 107.

<sup>28</sup> On sait que les méthodistes, qui en 1921 formaient 13,19% de la population canadienne, et une bonne partie des presbytériens, qui représentaient, en 1921, 16,04% de la population, se sont fusionnés avec les Congrégationalistes en 1925 pour former l'Eglise-Unie du Canada. (AC 1936, p. 120).

propagandiste qui parlait récemment à Ottawa<sup>29</sup>, — et cela voulait dire: apte à contrebalancer, par un apport incertain, factice et instable, l'apport naturel et durable des naissances au pays. La justice et le bien

TABLEAU 3. Importance relative des catholiques dans chaque province<sup>30</sup>.

Province	Année	Population totale	Population catholique	
			Nombre	(Pourcentage)
Québec	1941	3.331.882	2.894.621	86,87 %
	1931	2.874.662	2.463.160	85,67 %
Nouveau-Brunswick	1941	457.401	220.454	48,19 %
	1931	408.219	188.098	46,07 %
Ile-du-P.-Edouard	1941	95.407	42.743	44,97 %
	1931	88.038	39.105	44,41 %
Nouvelle-Ecosse	1941	577.962	188.944	32,71 %
	1931	512.846	162.754	31,73 %
Manitoba	1941	729.744	203.259	27,85 %
	1931	700.139	189.693	27,09 %
Saskatchewan	1941	895.992	243.734	27,23 %
	1931	921.785	233.979	25,38 %
Alberta	1941	796.169	191.343	24,03 %
	1931	731.605	168.408	23,02 %
Ontario	1941	3.787.655	882.369	23,30 %
	1931	3.431.683	744.740	21,70 %
Colombie britannique	1941	817.861	113.282	13,85 %
	1931	694.263	90.852	13,09 %
Yukon	1941	4.914	742	15,10 %
	1931	4.230	667	15,77 %
Territoires du N.-O.	1941	12.028	5.061	42,07 %
	1931	9.316	3.932	42,21 %

<sup>29</sup> Voir *Le Droit*, Ottawa, 11 janvier 1945, p. 1 et 2.

<sup>30</sup> AC 1943-1944, p. 79, tableau 1; *ibid.*, p. 108, tableau 23; AC 1934-1935, p. 130-131, tableau 24.

commun exigent pourtant que l'immigration, dont le pays tout entier supporte les frais et les risques, comme facteur de paix ou de trouble, de prospérité ou d'appauvrissement, soit commandée par les intérêts de toute la communauté nationale, et non pas dirigée contre tel ou tel des éléments ethniques ou religieux qui la composent.

Depuis 1931 les statistiques fédérales du recensement décennal groupent aussi les diverses confessions religieuses selon l'origine ethnique des divers groupes de la population<sup>31</sup>. Ces données sont aussi très intéressantes. Elles permettent de voir, comme dans le tableau suivant (tableau 4), en regard du chiffre total de chaque groupe ethnique, son chiffre et son pourcentage catholiques, et son apport proportionnel à l'ensemble des catholiques canadiens, ou à ce qu'on peut appeler le tout catholique canadien. La catholicité de l'Église s'y reflète, pourrait-on dire, en une superbe miniature.

TABLEAU 4. Importance relative de l'élément catholique dans chaque groupe ethnique, et de chaque groupe ethnique dans le tout catholique canadien<sup>32</sup>.

Origine raciale	Année	Population totale	Catholiques romains	Pourcent. catholiques romains	Proportion du total des catholiques romains
Toutes races	1941	11.506.655	(1) 4.986.552	43,34%	100,00%
	1931	10.376.786	(2) 4.285.388	41,30%	100,00%
Française	1941	3.483.038	3.379.107	97,02%	67,76%
	1931	2.927.990	2.849.096	97,31%	66,48%
Britannique	1941	5.715.904	770.902	13,49%	15,46%
	1931	5.381.071	691.459	12,85%	16,14%
Irlandaise	1941	1.267.702	404.228	31,80%	8,11%
	1931	1.230.808	384.748	31,26%	8,98%

(1) Comprend 186.654 catholiques grecs.

(2) Comprend 185.657 catholiques grecs.

<sup>31</sup> AC 1936, p. 120.

<sup>32</sup> Ce tableau, avec les notes qui l'accompagnent, nous a été fourni par le Bureau fédéral de la Statistique. Nous en remercions le distingué Statisticien du Dominion, M. S.-A. Cudmore.

Ecoisaise	1941	1.403.974	147.123	10,48%	2,95%
	1931	1.346.350	126.486	9,39%	2,95%
Anglaise	1941	2.968.402	215.464	7,26%	4,32%
	1931	2.741.419	177.634	6,48%	4,15%
Autres britanniques	1941	75.826	4.087	5,39%	,08%
	1931	62.494	2.591	4,15%	,06%
Slave	1941	(3) 637.749	(3) 397.419	(3) 62,32%	(3) 7,97%
	1931	663.978	374.788	67,65%	8,75%
Autrichienne, n. a. s. (4)	1941	37.715	21.280	57,91%	,44%
	1931	48.639	32.783	67,40%	,76%
Tchèque et slo- vaque	1941	42.912	32.360	75,41%	,65%
	1931	30.401	24.266	79,82%	,57%
Polonaise	1941	167.485	135.405	80,85%	2,72%
	1931	145.503	124.252	85,39%	2,90%
Russe	1941	83.708	17.330	20,70%	,35%
	1931	88.148	24.874	28,22%	,58%
Yougoslave	1941	(3)	(3)	(3)	(3)
	1931	16.174	12.298	76,04%	,29%
Ukrainienne	1941	305.929	190.484	62,26%	3,82%
	1931	225.113	156.315	69,44%	3,65%
Scandinave	1941	244.603	7.994	3,27%	,16%
	1931	228.049	5.374	2,36%	,13%
Germanique	1941	707.256	154.237	21,81%	3,09%
	1931	650.091	141.505	21,77%	3,30%
Hollandaise	1941	212.863	12.691	5,96%	,25%
	1931	148.962	8.892	5,97%	,21%

(3) Yougoslaves compris dans « autres européennes ».

(4) N.a.s. = non autrement spécifiée.

Origine raciale	Année	Population totale	Catholiques romains	Pourcent. catholiques romains	Proportion du total des catholiques romains
Belge	1941	29.711	25.314	85,20%	,51%
	1931	27.585	24.673	89,44%	,58%
Allemande	1941	464.682	116.232	25,01%	2,33%
	1931	473.544	107.940	22,79%	2,52%
Hongroise	1941	54.598	38.154	69,88%	,77%
	1931	40.582	29.425	72,51%	,69%
Italienne	1941	112.625	102.691	91,18%	2,06%
	1931	98.173	91.742	93,45%	2,14%
Autres européennes	1941	(5) 116.854	(5) 34.413	(5) 29,45%	(5) ,69%
	1931	97.653	23.115	23,67%	,54%
Hébraïque	1941	170.241	461	,27%	,01%
	1931	156.726	292	,19%	,01%
Asiatique	1914	74.064	8.047	10,86%	,16%
	1931	84.548	7.586	8,97%	,18%
Indienne et esquimaude	1941	125.521	63.268	50,40%	1,27%
	1931	128.890	67.201	52,14%	1,57%
Nègre	1941	22.174	(6)	(6)	(6)
	1931	19.456	1.272	6,54%	,03%
Autres et non données	1941	(7) 64.202	(7) 29.859	(7) 46,51%	(7) ,60%
	1931	9.579	2.533	26,44%	,06%

(5) Comprend 21.214 Yougoslaves non disponibles par dénomination religieuse en 1941.

(6) Compris dans « autres et non données ».

(7) Comprend 22.174 nègres non disponibles par dénomination religieuse en 1941.

Si significatifs que soient ces chiffres, et quand il n'y aurait aucune ombre au tableau, ils ne doivent cependant pas nous causer de béate complaisance. D'abord à cause des tâches qui nous incombent, et pour lesquelles ces effectifs eux-mêmes seront longtemps encore insuffisants,

disproportionnés. Et puis, encore, combien d'ombres au tableau! Par exemple, chez les Canadiens qui appartiennent par leur origine à des races ou à des nations historiquement catholiques, plusieurs n'ont de catholique que le nom: et ceci échappe encore aux statistiques officielles. Nous en avons cependant un troublant indice, semble-t-il, dans le fait que les statistiques gouvernementales offrent un peu partout des chiffres supérieurs aux statistiques paroissiales qui, elles, sont vraisemblablement plus près des réalités religieuses.

Mais beaucoup aussi ne comptent déjà plus dans nos rangs, qui appartiennent cependant à des races traditionnellement catholiques (tableau 5).

TABLEAU 5. Importance relative de l'élément non catholique dans les groupes ethniques à forte proportion catholique <sup>33</sup>.

Groupe ethnique	Non catholiques	Pourcentage
Canadiens français	103.931	2,98%
Italiens	9.934	8,82%
Belges	4.397	14,80%
Polonais	32.080	19,15%
Tchèques et Slovaques	10.552	24,49%
Hongrois	16.444	30,12%
Ukrainiens	115.445	37,74%
Autrichiens	5.875	44,09%
Irlandais	863.474	68,11%

<sup>33</sup> Ces chiffres sont tirés du tableau précédent.

Assurément il ne serait pas vrai de dire que tous ont perdu ou abandonné la foi depuis qu'ils sont au Canada. Ainsi, certains Français d'immigration plus ou moins récente étaient d'origine hugenote ou calviniste. De même aussi, parmi les Ukrainiens immigrés au Canada tous n'étaient pas catholiques. Pareillement beaucoup d'Irlandais nous sont venus de l'Irlande du Nord, et qui étaient protestants<sup>34</sup>.

Mais les chiffres comportent tout de même d'utiles enseignements. Ils font toucher du doigt que l'ambiance protestante, athée ou neutre, sauf pour quelques catholiques solides<sup>35</sup>, est un champ de contamination où la foi s'étiole déjà à la première génération et s'éteint à la seconde ou à la troisième<sup>36</sup>. On peut constater aussi que pour plusieurs groupes ethniques le pourcentage catholique est inférieur au Canada à ce qu'il est dans leur pays d'origine.

Si les Canadiens français sont restés jusqu'ici fidèlement attachés à la foi de leurs pères, cela tient manifestement, semble-t-il, dans les desseins miséricordieux de la Province divine, à la protection que constituent pour eux l'homogénéité et la forte vitalité du milieu catholique où ils vivent, elles-mêmes assurées pour une bonne part par l'identité de la langue. Tout récemment encore, M. le Chanoine Cyrille Labrecque<sup>37</sup> et le R. P. Georges de Québec, o.f.m.cap.<sup>38</sup>, en ont fait, établie sur les chiffres les plus concluants, la démonstration péremptoire. Voici, par exemple, dans quelle mesure et dans quelle proportion les Canadiens français se comptent hors de l'Église catholique, dans les diverses provinces de la Confédération (tableau 6).

<sup>34</sup> « The North-of-Ireland Protestants, who are indistinguishable from the other Irish in the census returns, . . . probably do not account for more than a fifth of the whole » (B. K. SANDWELL, *The Canadian peoples*, Toronto, Oxford University Press, 1943, p. 67). — L'auteur ne cite pas ses sources d'information, et les calculs officiels font défaut.

<sup>35</sup> Ainsi le pourcentage catholique des Britanniques, entre 1931 et 1941, est passé de 12,85 à 13,49, celui des Écossais de 9,39 à 10,48, celui des Irlandais de 31,26 à 31,89, celui des Allemands de 22,79 à 25,01.

<sup>36</sup> La plupart des races slaves voient leur pourcentage catholique baisser graduellement depuis dix ans (voir le tableau 4).

<sup>37</sup> *Semaine religieuse de Québec*, 56 (1943-1944), p. 611-615.

<sup>38</sup> *L'Église catholique au Canada*, dans *l'Echo de Saint-François*, Montréal, 1944, p. 74-76.

TABLEAU 6. — Importance relative de l'élément non catholique parmi les Canadiens d'origine française dans les diverses provinces<sup>39</sup>.

Province	Nombre	Pourcentage
Québec	17.225	0,6 %
Nouveau-Brunswick	3.402	2,0 %
Ile-du-Prince-Edouard	314	2,1 %
Manitoba	4.505	7,5 %
Ontario	44.667	11,3 %
Saskatchewan	6.859	13,5 %
Nouvelle-Ecosse	10.785	16,3 %
Alberta	8.215	19,1 %
Colombie britannique	7.865	36,0 %
<b>TOTAL AU CANADA</b>	<b>103.931</b>	<b>2,98 %</b>

Nous pourrions tirer un enseignement analogue des chiffres qui concernent les catholiques d'autres nationalités. En appliquant le raisonnement à notre propre groupe, nous nous assurons, ce me semble, un double avantage: d'abord celui de ne pas jeter à autrui la première pierre; et puis celui de trouver encore là un appui à nos justes revendications et un stimulant à nos sacrifices en matière de français. La question de langue, à la vérité, considérée en elle-même, doit le céder en tous points à la question religieuse; mais les faits eux-mêmes démontrent que, dans la pratique des choses, la langue ne doit pas et ne peut pas être considérée tout à fait indépendamment de la foi, chez les nôtres du moins.

<sup>39</sup> GEORGES DE QUÉBEC, *ouv. cité*, p. 75.

Au reste, nulle communauté au monde plus que la communauté catholique ne sait et ne doit réaliser, par dessus les légitimes particularités humaines et nationales, cette harmonie supérieure de la charité et de la solidarité chrétiennes auxquelles se reconnaissent les disciples du Christ: « C'est à ce signe que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, a dit Notre-Seigneur, que vous vous aimerez les uns les autres <sup>40</sup>. »

Cette solennelle consigne du Maître, ce *commandement nouveau* de son Évangile <sup>41</sup>, voilà bien l'indispensable ressort de notre action commune, la seule qui doive réussir, en face des tâches gigantesques qui nous incombent pour la rechristianisation de la société.

### III. — SITUATION SOCIALE ET POLITIQUE.

Car, si le catholicisme doit être une force, il le sera par la cohésion, non par la dispersion de ses éléments qui sont, à maints égards, si divers.

Sur le plan social, il représente déjà non seulement une masse qui atteint presque la moitié de la population canadienne. Il forme une entité homogène, qui, à tous les palliers de son organisation sociale: famille, paroisses, diocèse, province, pays entier, possède les plus puissants ressorts d'une action d'ensemble, s'inspire d'une doctrine solide et sûre, et obéit à un mécanisme de gouvernement éprouvé par les siècles.

Sur le plan social encore, il possède des institutions universitaires et des œuvres de presse, d'éducation, d'hospitalisation et d'assistance, qui sont le plus riche actif de la patrie canadienne. De son système scolaire, en particulier, il y aurait beaucoup à dire, car il vise à former à la fois l'homme, le citoyen et le chrétien: but auquel l'école publique elle-même, dans la pensée de ses meilleurs éducateurs, devrait s'efforcer de revenir, si elle ne veut voir se consommer sa faillite morale.

<sup>40</sup> Jean 13, 35.

<sup>41</sup> Jean 13, 34.

Mais c'est aussi sur le terrain politique qu'il convient d'étudier nos positions, là où le temporel et l'éternel se rencontrent, et, pour ainsi dire, s'affrontent à chaque instant. La politique, en effet, par la qualité des législateurs et des administrateurs de la chose publique, par la confection et l'application des lois, conditionne directement l'obtention du bien temporel et indirectement la destinée surnaturelle de l'homme vivant en société.

Or — pour nous en tenir à ce seul aspect de la question, — quelle part les catholiques détiennent-ils aux conseils de la nation? Car, le régime démocratique, sous lequel nous vivons, doit plus que tout autre refléter dans ses institutions parlementaires la composition du peuple.

Les catholiques, représentant 43,34 pour cent de la population, devraient normalement occuper une proportion équivalente des charges publiques.

Je dis: *normalement*. Car pour les fonctions électives, celles de député à la Législature ou aux Communes, par exemple, le libre jeu du suffrage populaire, surtout au stage rudimentaire où nous l'avons, de simple suffrage universel (ni préférentiel, ni proportionnel), entrave souvent l'équilibre des proportions démographiques; et la dispersion des catholiques au milieu de circonscriptions à majorité non catholique est souvent défavorable à leur juste représentation électorale. Et, pour les fonctions administratives, électives ou non, le respect de certains droits minoritaires moins puissants demandera parfois des sacrifices à des droits minoritaires plus puissants.

Au reste, ici les statistiques font généralement défaut. Tout au plus, pouvons-nous, à l'aide du *Guide parlementaire 1944*<sup>42</sup>, publication officieuse fort bien informée, nous faire quelque idée de nos positions catholiques dans les divers corps législatifs du pays (tableau 7).

<sup>42</sup> A.-L. NORMANDIN, *The Canadian Parliamentary Guide 1944*, Ottawa, Syndicat d'œuvres sociales, 1944.

TABLEAU 7. — Importance relative de la représentation catholique au sein des législatures provinciales, en 1944.

Province	Pourcentage de la population catholique	Ministres catholiques	Proportion	Députés catholiques	Proportion
Alberta	24,03 %	1 sur 9	11,1 %	7 sur 57	12,3 %
Colombie britannique	13,08 %	1 sur 8	12,5 %	3 sur 48	6,3 %
Ile-du-P.-Edouard	44,97 %	3 sur 9	33,3 %	8 sur 30	26,6 %
Manitoba	27,85 %	1 sur 10	10,0 %	5 sur 55	9,1 %
Nouveau-Brunswick	48,20 %	3 sur 8	37,5 %	13 sur 48	27,1 %
Nouvelle-Ecosse	32,69 %	3 sur 8	37,5 %	8 sur 30	26,6 %
Ontario	23,29 %	0 sur 10	—	8 sur 90	8,8 %
Québec	87,18 %	13 sur 14	92,9 %	79 sur 86	91,8 %
Saskatchewan	25,38 %	2 sur 9	22,2 %	21 Conseillers sur 24 6 sur 52	87,5 % 11,5 %
<b>TOTAL</b>	<b>43,34 %</b>	<b>27 sur 85</b>	<b>31,7 %</b>	<b>137 sur 496</b>	<b>27,6 %</b>

Pour ce qui est du gouvernement fédéral, notre représentation devrait s'établir normalement dans la proportion de 43,34 pour cent, soit de près des neuf vingtièmes. Or voici comment elle se présentait en avril 1944:

TABLEAU 8. — Importance relative de la représentation catholique au sein de la haute administration fédérale en 1944.

Division ou service	Représentation catholique	Proportion
Cabinet	7 ministres sur 20	35,0 %
Sénat	36 sénateurs sur 84	42,85 %
Chambre des Communes	83 députés sur 244	34,0 %
Cour suprême	3 juges sur 7	42,85 %
Officiers supérieurs (ayant rang de sous-ministre)	10 sur 36	27,77 %

Les disproportions s'atténueront avec le temps, souhaitons-le. Mais ce qu'il faut souhaiter davantage, c'est que nos hommes publics, ainsi que les y engageait le Saint-Siège dans son dernier message de Noël et à sa suite l'épiscopat canadien dans sa Déclaration du 18 janvier 1945, apportent toujours à l'exercice de leurs fonctions, ces fortes convictions religieuses, cette droiture et ce désintéressement qui, avec le sens politique et l'esprit d'équité, font les vrais serviteurs de la démocratie chrétienne.

Si les forces spirituelles doivent l'emporter demain, et si l'idéal chrétien, qui sert si bien à galvaniser les masses aux heures de lutte et de souffrance, doit survivre à la victoire et à la paix dans la conscience nationale, les hommes d'État catholiques ont à prendre hardiment leurs responsabilités, qui sont très lourdes, mais aussi très nobles.

Le catholicisme a très fortement marqué de son empreinte les deux premiers siècles de la vie canadienne.

Au lendemain de 1760, il lui fallut reconquérir par étapes son droit de vivre.

Après un long siècle de luttes, ses énergies ont paru se détendre. Dans des divisions intestines, peut-être perdit-il alors en cohésion ce qu'il avait gagné en liberté d'action et ce qu'il acquérait graduellement en puissance numérique.

Mais les catholiques veulent aujourd'hui, à l'appel de leurs chefs hiérarchiques, conjuguer harmonieusement toutes leurs forces, et ne faire qu'un cœur et qu'une âme.

De concert avec les meilleurs éléments de la nation, ils se doivent d'être pour la patrie canadienne ce ferment spirituel qui la soulève un peu plus chaque jour vers les hauteurs de sa vocation chrétienne, *a mari usque ad mare*.

Monseigneur Paul BERNIER.

---

## La conversion de Newman

---

La grandeur d'âme revêt les hommes qui en sont ornés d'une beauté fascinatrice. C'est que, nous dit Aristote au livre 3<sup>e</sup> de ses *Éthiques à Nicomaque*, la magnanimité ou grandeur d'âme est synonyme de noblesse de dessein, de pureté d'intention, d'ardeur pour le bien et d'amour pour le vrai, toutes qualités morales que d'instinct l'homme aime et admire. Il faut bien reconnaître cependant que des dispositions aussi élevées, tout en suscitant l'admiration, isolent en quelque sorte dans une tour d'ivoire ceux qui les possèdent. Elles les consacrent pour les grandes œuvres et font que parfois on connaît moins bien les magnanimes quand on ne va pas jusqu'à leur reprocher une certaine raideur. Mais on a tort de les juger ainsi car la magnanimité, nous dit saint Thomas, est l'ornement de toutes les vertus. Les anciens ne craignaient pas de décerner les honneurs de la divinité aux âmes magnanimes, au vieux roi Priam entre autres.

Le désintéressement à l'égard de ses aises, le zèle pour la vérité, l'amour de ce qui est bon, des vues larges, immenses, des désirs infinis, des qualités naturelles et surnaturelles à la mesure d'un idéal transcendant, voilà quelques-unes des caractéristiques des vrais, des vertueux magnanimes. Aussi on ne peut faire autrement que de vénérer, d'aimer de telles âmes. Elles nous consolent de tant de mesquineries et de petitesesses qui sont le lot de notre commune humanité.

Il me semble être dans la vérité en affirmant que John Henry Newman fut un magnanime de la trempe de celui que décrivit Aristote dans ses *Éthiques à Nicomaque* et que le Docteur angélique ne craignit pas d'élever au niveau de la sainteté, de la perfection chrétienne. C'est pourquoi bien peu d'hommes tant de leur vivant qu'après leur mort ont été admirés, vénérés et suivis pour l'élévation de leurs sentiments, la noblesse de leur conduite et l'amplitude de leurs œuvres comme Newman

l'a été. La jeunesse d'Oxford pendant plusieurs années reçut ses paroles comme des oracles. Toute l'Église d'Angleterre eut vite les yeux fixés sur cet esprit puissant qui se levait dans le ciel comme un astre de première grandeur. Toujours chez Newman la puissance de la pensée fut au niveau à la fois de l'idéal de l'âme dans ses relations avec Dieu et de l'intrépidité de son action d'écrivain et d'apôtre.

Figure vraiment attachante et sympathique, d'après le témoignage de l'histoire en général, comme en particulier de ses disciples et de tous ses contemporains. Ceux-ci en effet, surtout ceux de la vie à Oxford, veulent que la personnalité de Newman ait été plus impressionnante encore que ses écrits ne nous la révèlent. L'un d'eux, J.A. Froude, nous a laissé de Newman, jeune clergyman, le portrait le plus saisissant. Il fait le rapprochement désormais classique de Newman et de Jules César au point de vue physique et moral. « I have often thought of the resemblance, and believed that it extended to the temperament. In both there was an original force of character which refused to be moulded by circumstances, which was to make its own way, and become a power in the world, a clearness of intellectual perception, a disdain of conventionalities, a temper imperious and wilful, but along with it a most attaching gentleness, sweetness, singleness of heart and purpose. Both were formed by nature to command . . . I had then never seen so impressive person . . . Thus it was that we . . . came to regard Newman with the affection of pupils for an idolized master <sup>1</sup>. »

Après cent années l'historien qui se penche sur l'œuvre imposante de Newman ne peut s'empêcher, après une étude attentive et consciencieuse, de partager les mêmes vues et de proclamer la grandeur d'âme du grand converti. Quiconque s'approche de lui et accepte de vivre pendant quelque temps dans l'intimité de sa pensée ne tarde pas à découvrir des trésors cachés, trésors d'un esprit vaste et érudit, pénétrant et profond, trésors d'un cœur droit et sincère, épris d'amour pour la Lumière, la Sagesse, trésors d'une sensibilité exquise et délicate.

Afin de commémorer le centenaire de sa conversion au catholicisme, nous avons voulu dans les pages qui suivent offrir au lecteur quelques

<sup>1</sup> Cité par Wilfrid WARD, *The Life of John Henry Cardinal Newman*, London 1913, vol. I, p. 62-63.

réflexions sur cette période mouvementée et troublée de la vie de Newman, pendant laquelle comme toujours il fit preuve d'une souveraine grandeur d'âme. C'est plus ou moins une gageure que d'entreprendre de dire quelque chose de neuf et même de personnel sur la conversion de Newman. Tout a été dit, semble-t-il. Newman lui-même a eu soin de donner au monde anglais, anglican et catholique, un compte-rendu détaillé de sa conversion, authentiqué par une critique minutieuse et sévère. On a comparé l'*Apologia pro vita sua*, tant à cause des idées exprimées et de la sincérité de son auteur que de la facture littéraire, aux *Confessions* de saint Augustin, un chef-d'œuvre. Newman encore a vu personnellement à la publication de ses lettres et de toute la correspondance de sa carrière anglicane, de sorte que les documents les plus sûrs, les plus complets, depuis près de cent ans sont là pour donner à quiconque le désire une idée juste des motifs qui poussèrent Newman à quitter l'Église anglicane pour l'Église catholique.

Oui, tout semble bien avoir été dit. Aussi notre but n'est pas celui de l'historien philosophe ou criticiste, mais plutôt celui du sincère admirateur qui tente de broser à grands traits la figure du magnanime Newman aux heures de son entrée au bercail du Pasteur de nos âmes.

## I

On a dit de Newman qu'il était d'abord Anglais, puis *scholar* d'Oxford tant par ses habitudes de vie que par celles de sa pensée. Il est donc impossible de comprendre son âme sans nous rappeler les conditions particulières du milieu où il vécut et grandit.

John Henry Newman naquit à Londres le 21 février 1801. Il a donc à peine seize ans lorsqu'il arrive à Oxford en juin 1817. Son rêve d'enfant le plus cher est enfin réalisé. Dans un mémoire autobiographique sur cette période de sa vie, il a cité plusieurs lettres écrites à ses parents. La joie neuve déborde de son âme. Il ne tarde pas à s'apercevoir qu'il est plus jeune que ses condisciples, trop jeune en fait, mais plus sérieux, déjà l'ami de la solitude, de l'étude et des livres. Dès la première heure il s'éprend d'amour pour cette ville universitaire, au point d'épouser toutes ses causes et de se consacrer tout entier à son service.

Penseur et écrivain par tempérament, il devra au centre intellectuel d'Oxford, à sa vie paisible, les joies les plus pures de son existence, une bonne part des succès qui couvriront son nom de gloire. Le jeune homme de vingt ans n'est pas un paresseux, il veut conquérir tous les honneurs. Pour cela il se livre à un travail intellectuel incessant, au point de compromettre gravement sa santé. Il écrit dans son journal: « This year [1822] has been a scene of laborious study from the commencement to the close. . . I have sometimes quite trembled on retiring to rest at my own exertions . . . For the Long Vacation of 1822 I took, for I do not know how long, only four hours' sleep <sup>2</sup>. » En lisant la correspondance et le journal du jeune professeur on voit qu'il ne perd pas un instant: « Keep me from squandering time, it is irrevocable <sup>3</sup>. » Faisant allusion aux discussions et à ses études sur les problèmes religieux il écrit: « We are playing with edged tools <sup>4</sup>. » Il conseille à sa sœur Hariett d'apprendre par cœur l'Écriture sainte, comme il le fait lui-même. Il vient de mémoriser l'Épître aux Éphésiens. « The benefit to me is incalculable <sup>5</sup>. . . »

Le but de cette légitime ambition c'est de se tailler une place dans la cité, à côté des maîtres qu'il vénère et dont il se sent le courage de continuer la tâche de penseur et d'éducateur. Maintenant qu'il a fermé librement les yeux sur les carrières du monde, qu'il a décidé de se donner à Dieu et aux âmes en recevant les ordres <sup>6</sup>, il veut que son existence s'écoule à l'ombre des tours anciennes des collèges d'Oxford. Il nous a décrit lui-même ses sentiments à cette époque dans *Loss and Gain*: « He recollected with what awe and transport he had at first come to the University, as to some sacred shrine; and how from time to time hopes had come over him that some day or other he should have gained a title of residence on one of its foundations. One night in particular came across his memory: how a friend and he had ascended to the top of one of its many towers with the purpose of making observations on

<sup>2</sup> *Letters and Correspondence of John Henry Newman*, London 1898, vol. I, p. 68-69.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>6</sup> A 23 ans, il écrira dans son journal: « My mother said the other day, she hoped to see me married; but I think I shall either die within college walls, or as a missionary in a foreign land. No matter where, so that I die in Christ » (*ibid.*, p. 79-80).

the stars; and how, while his friend was busily engaged with the pointers, he, earthly-minded youth, had been looking down into the deep gas-lit, dark-shadowed quadrangles, and wondering if he should ever be Fellow of this or that college, which he singled out from the mass of academical buildings<sup>7</sup>. »

A l'âge de sa majorité, vingt et un ans, le but est atteint. Il est élu *Fellow* d'Oriel. L'avenir le plus brillant se dessine devant lui. Un ami, par manière de plaisanterie lui écrit à cette occasion ces lignes quasi prophétiques: « Behold you now a Fellow of Oriel the great object of the ambition of half the bachelors of Oxford. Behold you (to take a peep into futurity) in Holy Orders, taking pupils in college, and having a curacy within a short distance; then Public Tutor, Vicar of . . ., Provost, Regius Professor of Divinity, Bishop of . . ., Archbishop of Canterbury; or shall we say thus — Student-at-law, Barrister, Lord Chancellor, or at least Lord Chief Justice of the King's Bench? Which of these ladders is it your intention to climb? You have it now in your power to decide. » Il cheminera pendant quelque temps sur cette route. Mais bientôt la lumière d'en-haut lui en indiquera une autre. Il la suivra avec docilité, mais non sans avoir auparavant marché sur son cœur, après s'être séparé douloureusement d'Oxford.

Oxford en 1820 groupe l'élite du clergé anglican et voit grandir une nouvelle génération, futurs chefs de la nation au point de vue religieux et politique. En Angleterre depuis Henri VIII et Élisabeth la vie religieuse se subordonne à la vie et aux mouvements de la politique. On peut donc dire avec vérité que pour une bonne part le XIX<sup>e</sup> siècle anglais s'élabore dans les *Common-Rooms* d'Oxford. L'avenir religieux surtout intéresse Newman. Il s'est vite aperçu qu'une grande bataille allait se livrer dans le monde et qu'à Oxford d'abord on donnerait le signal du combat.

Le protestantisme continental a vidé graduellement l'Église d'Angleterre des dogmes catholiques, des pratiques religieuses et des cérémonies du culte auxquels le schisme d'Henri VIII n'avait pas touché. Pendant longtemps on voulut faire partie de l'antique Église. Mais tour à tour puritains, méthodistes et évangélistes démolirent le catholicisme de l'É-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 42

glise anglicane. Si bien que « vers 1820 ou 1830 . . . elle semblait beaucoup plus occupée de marquer en quoi elle se séparait du catholicisme que de chercher par où elle pouvait encore s'en rapprocher. Sur le dogme fondamental de l'Eucharistie, son ardeur à condamner la transsubstantiation de la théologie romaine lui avait fait perdre toute notion de la présence réelle objective du corps et du sang du Christ dans les espèces consacrées . . . Fond et forme tout avait donc un caractère bien protestant. Eût-on demandé d'ailleurs à un anglican de cette époque, clergyman ou laïque, savant ou ignorant, s'il était protestant ou catholique, il eût cru que le questionneur voulait plaisanter. Protestant il l'était et s'en faisait honneur. Sans doute il croyait bien avoir un protestantisme à lui, que, comme toute marchandise anglaise, il estimait supérieur aux marchandises de même nom ayant cours sur le continent; mais ce n'était qu'une différence de qualité, non de nature. Le seul mot de catholique évoquait à ses yeux un ensemble de superstitions, dont c'était précisément la gloire de ses pères de s'être dégagés, trois siècles auparavant, et avec lesquelles il ne supposait pas pouvoir avoir rien de commun <sup>8</sup>. »

Vingt-cinq années vont passer et Manning écrira: « La polarité de l'Angleterre a été changée; les ruisseaux qui coulaient du côté du nord, coulent maintenant du côté du midi <sup>9</sup>. »

Pourtant à l'heure où le jeune bachelier et *Fellow* entre timidement dans le *Common-Room* d'Oriel, la mode est encore au protestantisme. Les premiers amis de Newman sont les ennemis déclarés du « sacerdotalisme » et du « sacramentalisme ». Il y a là toute une équipe de jeunes qui « loin de réagir contre le vieux latitudinarisme du 18<sup>e</sup> siècle, travaillent à le rajeunir . . . et au lieu de fortifier la religion, ils en ouvrent la porte à la libre-pensée <sup>10</sup>. » L'histoire a retenu leurs noms: ils s'appellent Whately, Arnold, initiateurs et fondateurs du mouvement anglican: *Broad Church*.

Newman devra beaucoup au premier qui de son côté ne tardera pas à le reconnaître « the clearest headed man he knew ». Il apprend de Whately et d'Arnold à « penser par soi-même, à voir par ses yeux et à

<sup>8</sup> Voir Paul THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre au 19<sup>e</sup> siècle*, Paris 1899, vol. I, p. XXIX et suiv.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. XXXII.

<sup>10</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 9.

marcher sans lisière . . . » mais en vérité il s'en va avec eux à la dérive vers le libéralisme, cette erreur du XIX<sup>e</sup> siècle « par laquelle on soumet au jugement humain ces doctrines révélées qui, par leur nature, le surpassent et en sont indépendantes ». Cependant il n'est pas tenté de laisser refroidir son zèle pour les grands dogmes de la foi « et en différentes occasions, dira-t-il, je résistai à celles de ses idées [Whately], dont la tendance à tort ou à raison, me semblait de nature à les obscurcir [dogmes] <sup>11</sup> ».

D'ailleurs Newman nous a dit comment les libéraux d'Oriel gardaient certaines thèses à tendance vraiment catholique. De plus il nous a renseigné par ses lettres et sa correspondance sur l'influence bienfaisante qu'exercèrent sur son jeune esprit, de 1822 à 1824, les conférences théologiques du D<sup>r</sup> Lloyd, professeur *Regius* de théologie. (Il devait être promu évêque d'Oxford en 1827.) Si bien que dès 1827 Newman se dégage des ombres du libéralisme. Le *Common-Room* d'Oriel change d'ailleurs d'aspect, et la nature des conversations devient moins hérétique depuis que Hurrell Froude et Robert Wilberforce partagent avec Newman les honneurs du *Tutorship*. Tous deux sont des disciples de John Keble, un héritier des vieilles traditions catholiques des *non-jurors*, modeste curé de campagne, poète distingué et scholar dans l'ombre qui s'est nourri aux sources orthodoxes d'Andrews, de Laud et des *Caroline Divines*. L'intimité entre Froude et Newman fut des plus bienfaisantes pour ce dernier. En 1829 il est débarrassé du libéralisme pour toujours. Il en est devenu presque l'ennemi déclaré.

Pendant les dix années de son séjour à Oriel, Newman a donc changé en prenant position d'une façon réfléchie et résolue; le ruisseau qui coulait du côté du nord coule maintenant du côté du midi, pour reprendre la parole de Manning, et cela grâce à l'amitié de Froude. Celui-ci l'a introduit de façon maintenant ouverte et franche dans l'intimité de Keble. « Connaissez-vous, disait Froude un jour, l'histoire du meurtrier qui avait fait une seule bonne action dans sa vie? Eh bien, si l'on me demande quelle bonne action j'ai jamais pu faire, je dirai que j'ai amené Keble et Newman à se comprendre l'un l'autre <sup>12</sup>. »

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 42.

La cure de St. Mary's que Newman occupe avec brio depuis plusieurs années (1826) n'a pas peu contribué à étendre son influence. St. Mary's est l'église de l'Université. Le ministère qu'il y exerce le met en contact avec des âmes d'élite. Ces « amis venus à sa porte sans avoir été demandés ni espérés » l'aident malgré lui en quelque sorte à prendre conscience des dons exceptionnels que la divine Providence lui a si largement départis.

Le cercle des amis est déjà complet. Les apôtres sont rassemblés et parmi eux Newman prend déjà des allures de chef. C'est vraiment au lendemain du voyage en Italie de Froude et de Newman que naît le Mouvement d'Oxford. Newman est revenu plus convaincu que jamais de la nécessité de travailler à la grande œuvre de la régénération de l'Église d'Angleterre et de son affranchissement de la domination despotique de l'État. A Rome il a dit à Wiseman, sans ambages et avec beaucoup de gravité : « Nous avons une œuvre à faire en Angleterre » (*Apologia*). Pour cela il a demandé dans des accents d'une sublime sincérité la direction de l'Éternelle Lumière. « Conduis-moi, bienfaisante lumière. Au milieu des ombres qui m'entourent, oh! conduis-moi. La nuit est noire, et je suis loin de mon foyer. Conduis-moi. Garde mes pas. Je ne demande pas à voir la scène lointaine, un seul pas est assez pour moi . . . »

« Ta puissance m'a si longtemps gardé en sûreté: elle me conduira encore, par les rocs et les précipices, les montagnes et les torrents jusqu'à ce que la nuit finisse, et, avec le matin, souriront ces visages d'anges que j'ai longtemps aimés et que j'ai perdus depuis peu <sup>13</sup>. »

## II

C'est John Keble qui jette le premier cri d'alarme dans le sermon des assises devant l'Université d'Oxford, le 14 juillet 1833. « Aussitôt imprimé sous ce titre: *l'Apostasie nationale*, avec une préface pressant les churchmen de considérer quel devoir leur imposent l'intrusion et l'usurpation de l'État, ce discours a un grand retentissement. Dans son *Apologia* Newman nous dit qu'il a toujours regardé et fêté le jour

<sup>13</sup> *Lead kindly light*, traduit (*ibid.*, p. 64).

où ce discours a été prononcé, comme le point de départ du Mouvement. » Il serait trop long de suivre le Mouvement de renaissance religieuse dans son progrès. Cela d'ailleurs n'entre pas dans les cadres de notre travail. Cependant nous ne pouvons pas l'ignorer: cette période de 1833-1839 marque bien le premier pas de Newman vers la conversion.

Dans l'ardeur apostolique de son âme profondément chrétienne il s'est confié à la Lumière bienfaisante, *Lead kindly light*. Un grand souffle, un désir immense de faire du bien par la diffusion des vérités chrétiennes de l'antique Église s'empare de lui. Il ne doute pas un instant de la justesse de sa cause. Il ne s'est pas arrêté non plus à mesurer toute la portée de la campagne apostolique que lui et ses amis viennent de lancer. Leur seul but est de donner à l'Église d'Angleterre une vie chrétienne vraiment digne de ses origines en lui rappelant qu'elle est une partie intégrante de l'Église catholique.

Newman est tout entier employé à la grande œuvre. Il a abandonné la charge de *Public Tutor* d'Oriel. Il donne donc tout son temps à la composition et à la publication des *Tracts for the times*, à la préparation de ses sermons hebdomadaires de St. Mary's, aux travaux de recherches théologiques qu'il entreprend pour son compte ou dont il assume la direction. Avec Newman comme chef, le Mouvement d'Oxford avance et grandit toujours. L'opinion publique est éveillée. Tout le monde religieux anglais a les yeux tournés vers Oxford. On discute les idées nouvelles que des publications nombreuses et variées apportent dans les presbytères les plus reculés. Les sermons de Newman imprimés en volumes remportent un succès éclatant. « On ne peut aller nulle part sans entendre parler de l'Oxford Tract Party. Je pouvais à peine écrire une lettre, dans la salle du club, tant mon attention était distraite par deux hommes qui discutaient à votre sujet. Vous semblez même par degré prendre possession des rues: au moins, la dernière fois que je traversai St. Paul's Churchyard, j'entendis les mots Newmanist et Puseyist prononcés par deux passants qui causaient avec beaucoup de vivacité <sup>14</sup> » (Rogers à Newman).

On vient à Oxford en pèlerinage pour voir de ses yeux les héros, Newman et Pusey. On ne peut s'empêcher d'admirer et d'aimer Newman

<sup>14</sup> Cité par THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 157.

pilotant l'équipe de travailleurs du Mouvement d'Oxford. On chercherait en vain dans l'histoire des mouvements religieux un chef plus ardent, plus passionément épris de la lumière et de la vérité. La lecture systématique des Pères de l'Église, qu'il a entreprise et continuée depuis 1829 avec l'étude des *Caroline Divines* et des premiers théologiens anglicans, lui a permis de se construire une synthèse théologique d'une remarquable solidité. Il a pénétré comme de plain-pied et le plus naturellement du monde au cœur des grands mystères chrétiens de l'Incarnation, de la Rédemption et de la nouvelle économie du salut.

Son activité littéraire est débordante; elle étonne par l'abondance, la profondeur et l'élévation de ses écrits. Ses sermons à eux seuls suffiraient à témoigner d'une pensée théologique authentiquement chrétienne. À notre avis, cependant, son ouvrage didactique sur la justification, tant par sa charpente que par les matériaux dont il s'est servi pour bâtir ce monument est la preuve la plus éloquente de la valeur théologique de Newman chef du Mouvement d'Oxford.

Il est souverainement intéressant d'entendre Newman, l'homme sincère par excellence, nous dire dans sa correspondance ses angoisses, ses doutes, comme ses joies et ses triomphes. Il ne faut pas perdre de vue qu'en ce domaine il fraye le chemin aux autres: « What is more painful is that the clergy are so utterly ignorant on the subject. We have no theological education . . . we attempt to decide the most intricate questions wether of doctrine or conduct by our blind and erring reason . . . Do not let us loose the benefit of your continual prayers . . . that we may have a single aim, a clear eye, and a strong arm, and a courageous heart, and may be blessed inwardly in our own souls, as well as prosper in the edification of the Church <sup>15</sup>. »

Voici ses dispositions lorsqu'il entreprend son magistral ouvrage sur la justification: « Then about my own work (on Justification) I am a good deal fussed. It is the first voyage I have yet made *proprio Marte*, with sun, stars, compass, and a sounding line, but with very insufficient charts. It is a *terra incognita* in our Church, and I am so afraid, not of saying things wrong so much as queer and crotchety, and of misunderstanding other writers. For really the Lutherans, etc . . .

<sup>15</sup> *L. and C.*, vol. II, p. 117.

as divines, are so shallow and inconsequent, that I can hardly believe my own impressions about them <sup>16</sup>. »

Newman et ses compagnons travaillent avec ardeur et dans le meilleur esprit. Ses loisirs sont pris par les études les plus abstraites. Ses lettres à Bowden nous en donnent le détail édifiant <sup>17</sup>. D'autre part il n'est pas question de batailler contre les Romanistes ni contre les libéraux anglicans, du moins c'est le désir de Froude: « Before I finish I must enter another protest against cursing and swearing at the end of the first 'Via Media' as you do. What good can it do? I call it uncharitable to an excess. . . How mistaken we may ourselves be on many points that are gradually opening on us <sup>18</sup>. »

Tout le long de cette période d'exaltation théologique et d'activité littéraire l'attachement de Newman à l'Église d'Angleterre est inaltérable et constant. En effet dans toutes ces recherches scientifiques il ne veut jamais s'éloigner des Divines anglicans. Il écrira plus tard, en 1843: « While I keep to our divines, I am safe. » Aux accusations de romanisme qui montent de toutes parts, il répond résolument. On ne peut s'empêcher en lisant sa correspondance de remarquer les paroles dures, pour ne pas dire brutales, qu'il écrit en ces temps-là sur le compte de certains membres du clergé catholique. « This is a strong point of Romanism; they have a system so well up . . . What disgusted us in Mr. Maguire [a Roman priest] was his defending not only O'Connell, but Hume. In fact, I suppose he does not see the difference between the dog and the hog, and *we* are but dogs in his eyes <sup>19</sup>. » Encore: « I can fancy we shall be honoured with the peculiar hatred of these people, if we are ever in a condition to show fight. I see in him [Mr. Maguire] the very same spirit I saw in Dr. Wiseman, the spirit of the cruel Church. I believe he would willingly annihilate the English Church <sup>20</sup>. » Au début du Mouvement Newman approuve la consigne que donne Keble: « By-the-bye, why should not Pusey be editor of the tracts? If you give up, surely on every account he is the fittest person. As far as I can

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>19</sup> Lettre à Froude: *L.C.*, vol. I, p. 111.

<sup>20</sup> Lettre à Rogers: *L.C.*, vol. I, p. 118.

judge, I very much approve of their being anti-Romanist this year; but whether in that case I can be of much use in them, is another thing. I must read hard to be so <sup>21</sup>. »

Le succès sourit à Newman. Il est le chef incontesté. Tait a écrit : « Newman régnait souverainement dans l'Université et captivait le meilleur de la jeunesse. » Et le principal Shairp : « Cette puissance reposait dans un seul homme, un homme sous plusieurs rapports, le plus remarquable que l'Angleterre ait vu durant ce siècle, peut-être le plus remarquable que l'Église anglicane ait produit en aucun siècle, John-Henry Newman . . . Une mystérieuse vénération avait peu à peu grandi autour de lui, à ce point qu'on pouvait croire à la réapparition de quelque Ambroise ou Augustin des vieux âges . . . Voilà Newman ! lorsqu'ils le voyaient glisser d'un pas rapide et silencieux . . . ils sentaient descendre sur eux une crainte respectueuse, comme au passage de quelque apparition <sup>22</sup>. »

L'impression qu'en a gardé Newman lui-même n'est pas différente. Voici ce qu'il écrit dans l'*Apologia* : « In the Spring 1839 my position in the Anglican Church was at its height. I had supreme confidence in my controversial status and I had a great and still growing success in recommending it to others <sup>23</sup>. » Lorsqu'il regardera en arrière Newman ne pourra pas s'empêcher de dire qu'au point de vue humain, cette période fut la plus heureuse de sa carrière.

### III

Mais l'heure de l'épreuve a sonné. La crise s'annonce. En effet déjà en 1839 au cours de ses études théologiques, Newman laisse échapper un cri d'admiration pour l'Église de Rome et pour le pape : « Two things are very remarkable at Chalcedon, the great power of the Pope (as great as he claims now almost) and the marvelous interference of the civil power, as great almost as in our kings <sup>24</sup>. » Autre indication dans

<sup>21</sup> L.C., vol. I, p. 127. Voir aussi *ibid.*, p. 178, 255, 264.

<sup>22</sup> Cité par THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 176 et 177. Voir aussi Wilfrid WARD, *Life of John Henry Cardinal Newman*, vol. I, p. 26 sq.; THUREAU-DANGIN, *ibid.*, p. 127 sq.

<sup>23</sup> *Apologia Pro Vita Sua*, London 1900, p. 93.

<sup>24</sup> L.C., vol. I, p. 254.

une seconde lettre à Rogers: « You see if things come to the worst, I should turn Brother of Charity in London, an object, which, quite independently of any perplexities, is growing on me, and peradventure, will some day be accomplished, if other things do not impede. That Capuchin in the 'Promessi Sposi' has stuck in my heart like a dart. I have never got over him <sup>25</sup> . . . »

Après cela un coup direct lui est porté par un article du D<sup>r</sup> Wiseman dans le *Dublin Review*. Il avoue lui-même qu'il chemine maintenant dans une nouvelle forêt: *new forest*. Qu'il suffise de citer ici ce qu'en écrivit plus tard H. W. Wilberforce. « It was in the beginning of October 1839 that he made the astounding confidence, mentioning the two subjects which had inspired the doubt — the position of St. Leo in the Monophysite controversy, and the principle *securus judicat orbis terrarum* in that of the Donatists. He added that he felt confident that when he returned to his rooms . . . he should see his way completely out of the difficulty. But he said: 'I cannot conceal from myself that, for the first time since I began the study of theology, a vista has been opened before me, to the end of which I do not see.' He was walking in the New Forest, and he borrowed the form of his expression from the surrounding scenery <sup>26</sup>. »

La crise cependant ne dura pas. « The thought for a moment had been: 'The Church of Rome will be found right after all'; and then it had vanished. My old convictions remained as before <sup>27</sup>. »

Newman toutefois devient plus sensible aux critiques qu'on lui adresse, aux soupçons de prosélytisme romain qui pèsent sur lui. Il craint les défections. Il s'en ouvre librement à sa sœur déjà à cette date, 1839. « Then the question of the Fathers is getting more and more anxious. For certain persons will not find in them just what they expected. People seem to have thought that they contained nothing but the doctrines of Baptismal Regeneration, Apostolical Succession, Canon-icity of Scripture and the like. Hence many have embraced the principle of appeal to them with this view. Now they are beginning to be unde-

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 256 et 257.

<sup>27</sup> *Apologia*, p. 118.

ceived. I never can be surprised at individuals going off to Romanism, but that is not my chief fear, but a schism in the Church . . . Our Church is not at one with Itself, there is no denying it . . . However, as I have never felt elation when matters were promising, so I do not feel despondency or trouble now when they threaten <sup>28</sup>. »

Dans une lettre encore à sa sœur, février 1840, Newman nous fait connaître ses préoccupations au sujet de l'avenir et de l'issue qu'il entrevoit au combat qui se livre. Sa lettre est bourrée de détails et nous dépeint bien le caractère de ses pensées à l'heure où il va faire un pas presque décisif. Sa sympathie pour Rome augmente: on ne peut en douter. Il voit dans l'Église catholique l'adversaire le plus fort du libéralisme destructeur. Il se réjouit de voir les conquêtes obtenues par la prédication efficace des bons principes, mais ces principes, dit-il, nous mènent vraisemblablement à Rome. On croirait à certains moments entendre un prophète lisant dans les pages de l'avenir. « I begin to have serious apprehensions lest any religious body is strong enough to withstand the league of evil but the Roman Church . . . I cannot say enough of the wonderful way in which the waters are rising here, and one should be very thankful <sup>29</sup>. »

Les mêmes préoccupations l'agitent en novembre de la même année. Il nous les explique dans une lettre à Rogers (en Italie): c'est un nouveau et éloquent témoignage de la sincérité de Newman. « We all create a sympathy towards Rome so far as our system does not realise what is realised in Rome. For what we know, Liberalism, Rationalism, is the foe at our doors . . . I am more certain that Protestantism leads to infidelity than that my own views lead to Rome. On the whole I am more comfortable than I was. I think that, though St. Augustin is against us, yet that the case of Meletius is certainly for us and that our position is much more like the Antiochene than the Donatists. My own solicitude has been to have an answer in controversy why an individual is not bound to leave the English Church. That we are suffering dreadfully (so are the Romans) and that we are wrong in our separation, I do not doubt. It is quite consistent to say that I think Rome the centre of unity,

<sup>28</sup> L.C., vol. II, p. 261-262.

<sup>29</sup> L.C., vol. II, p. 268.

and yet not to say that she is infallible, when she is by herself . . . I do not fear at all any number of persons as likely to go to Rome, if I am secure about myself. If I can trust myself, I can trust others<sup>30</sup>. »

Quelque temps auparavant dans une lettre à Bowden nous lisons cette observation au sujet des catholiques. « I do not think anything great of the Continental Churches, as you seem to think, or of the Roman Catholics at home. Were there 'sanctity' among Roman Catholics they would indeed be formidable<sup>31</sup>. » Sa sympathie pour Rome s'est donc accrue à mesure qu'il avance dans l'étude des controverses théologiques des premiers siècles de l'Église. Il ne peut s'empêcher de constater que les dogmes romains se retrouvent chez les Pères et les docteurs de l'antiquité. Pour rester inébranlablement anglican il n'y a qu'une solution, c'est de prouver l'identité du credo romain et des dogmes de l'antiquité avec les trente-neuf Articles qui constituent la profession de foi anglicane. Ainsi l'Église anglicane ne sera plus qu'une branche de l'Église ancienne, mais une branche purifiée, à laquelle il importe de redonner une vitalité augmentée par le retour aux sources antiques de la vraie piété et du dogme chrétien. L'entreprise, depuis longtemps, tente notre théologien. Déjà en 1831 il en écrivait à M<sup>r</sup> Rose: « I had considered a work on the Articles might be useful on the following plan: First, a defence of Articles; then the history of our own . . . Then some account of the terms used in Theology . . . And, lastly, some general view of Christian doctrines to be proved from Scripture, and referred to their proper places in the Articles<sup>32</sup>. »

\* \* \*

Newman croit que le temps est arrivé de publier une étude sur le contenu catholique des Articles anglicans, comparés aux doctrines romaines afin, précisément, de calmer ceux du Mouvement qui se croiraient obligés de passer à Rome. Le tract porte le n° 90. Newman l'a écrit dans les dispositions d'esprit et de cœur, avec les inquiétudes dont nous venons de parler. Il ne croyait pas vraiment créer de commotion ni

<sup>30</sup> L.C., vol. II, p. 285-286.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>32</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 210.

même attirer l'attention du public « which I did not feel likely to attract attention <sup>33</sup> », tellement son but évident était de calmer certains esprits et surtout une fois de plus de montrer les richesses cachées, le contenu vraiment catholique des Articles anglicans. Keble a lu le manuscrit: « he too made no remark upon it <sup>34</sup>. »

Mais Ward avait vu juste: « He prophesied from the first that it would be hotly received, and so it proved. » A cette heure Newman écrit: « I cannot anticipate what will be the result of it in this place or elsewhere as regards *myself*. Somehow I do not fear for the cause <sup>35</sup>. »

La tempête a éclaté. Newman pénètre plus avant dans la « forêt ». Par quelle voie en sortira-t-il? La jeune génération de ses disciples, dirigée par Ward, triomphe et se sent prête à braver les foudres de l'épiscopat anglican au prix même du passage à la confession romaine. Il n'en est pas de même des ouvriers de la première heure. Ils veulent défendre Newman contre l'épiscopat menaçant et croient sincèrement que l'on peut encore éviter le désastre et sauver l'Église d'Angleterre qui court à sa perte. « Le tract, disait Newman au Dr Jeff, chanoine de Christ Church, dans une lettre qu'il lui écrit, est fondé sur la croyance que les Articles n'ont pas besoin d'être aussi fermés qu'ils le sont dans l'enseignement généralement admis, et il soutient qu'ils ne doivent pas l'être par égard pour beaucoup de personnes. Si nous les fermons, nous courons le risque de soumettre les personnes que nous aimerions le moins à perdre, à la tentation de se joindre à l'Église de Rome <sup>36</sup>. »

Dans la masse protestante on assiste à une explosion de fanatisme. On accuse Newman et ses disciples de déloyauté; on reprend le mot de la condamnation des Tutors d'Oxford: 'an evasion', c'est-à-dire « une sorte de publication ambiguë et perfide, la manœuvre d'un traître masqué qui cherche à livrer l'Église qu'il feint de défendre ». Bref c'est un complot romaniste qu'on prend la peine de dénoncer à la Chambre des Communes, c'est du jésuitisme: « a jesuitical play upon words ».

<sup>33</sup> L.C., vol. II, p. 292.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>36</sup> Cité par THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 211-212.

Le glaive traverse le cœur délicat et sensible de Newman: on l'accuse de trahison, de malhonnêteté. Rien ne pouvait blesser plus profondément son âme. Ses amis ne l'abandonnent pas cependant. Leur solidarité toutefois n'empêche pas l'épiscopat de lever le bras. Les évêques censurent le tract 90. « En août 1842 on en comptera 42 et ce ne sera pas encore la fin . . . Tous répudient sévèrement une interprétation des Articles qui leur paraît entachée de romantisme, déloyale envers l'Église, propre à susciter le schisme et l'apostasie <sup>37</sup>. »

Il n'y a donc plus de doute: les évêques anglicans rejettent ouvertement l'interprétation catholique des Articles et aussi toute la doctrine catholique des tractariens. Plusieurs événements particulièrement significatifs viennent confirmer cette impression: l'affaire de l'évêché de Jérusalem <sup>38</sup>, le refus d'admission aux ordres des candidats tractariens, etc. « As to this Jerusalem Bishopric, I seriously think that, if the measure is fairly carried out, it will do more to unchurch us than any event for the last three hundred years <sup>39</sup>. » Encore dans la même lettre à Richards: « It really seems to me that the Heads of Houses are now not defending the English Church, but virtually and practically, though they may not mean it, joining with this heretical spirit and supporting it; so, that the contest is not longer one of what would be represented as a quasi-Romanism against Anglicanism, but of Catholicism against heresy. And thus, to my mind, at present a much broader question swallows up the particular one. » « Ah! Pusey, disait-il peu après à son ami, nous nous sommes appuyés sur les évêques, et ils se sont effondrés sur nous, they have broken down under us <sup>40</sup>. »

L'épreuve du canon à donc raté. L'Église d'Angleterre n'est pas capable d'absorber tout le *catholicisme* de l'antiquité.

Aussi Newman ne fait pas un mystère de l'accroissement de ses sympathies pour la religion de Rome, . . . « mais que mes raisons pour

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>38</sup> « Sous l'inspiration du ministre de Prusse, le baron de Bunsen, et avec l'approbation de l'archevêque de Canterbury et de l'évêque de Londres, le gouvernement faisait voter . . . un bill établissant un évêque anglican à Jérusalem; . . . consacré par les évêques anglicans il devait exercer sa juridiction sur les protestants d'autres confessions qui désiraient se placer sous son autorité, sans que ceux-ci fussent pour cela tenus de répudier leurs symboles particuliers et d'adhérer à celui de l'Église d'Angleterre . . . (*ibid.*, p. 223).

<sup>39</sup> *L.C.*, vol. II, p. 333.

<sup>40</sup> Cité par THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 231.

fuir sa communion se soient diminuées ou modifiées, ceci serait probablement plus difficile à prouver. Or je désire prendre pour guide la raison, et non le sentiment. (I determined to be guided not by my inspiration but by my reason — *Apologia*, p. 119.) <sup>41</sup> » Il entend bien continuer ses études. Gardera-t-il cependant sa cure de St. Mary's à l'heure où de toutes parts et même en haut lieu on accuse les tractariens de trahison à l'endroit de l'Église établie? L'épiscopat d'ailleurs à plusieurs reprises s'est clairement exprimé à ce sujet: entre autres, l'évêque de Londres publiait ces paroles dans un mandement de 1842: « L'apostasie de quelques fidèles, et même de beaucoup, serait un moindre mal que d'admettre qu'un membre de l'Église anglicane pût légitimement professer les erreurs romaines <sup>42</sup>. »

\* \* \*

Newman pouvait dire au plus fort de la tempête du tract 90: « I am as quiet and happy as I could wish <sup>43</sup>. » Évidemment il entendait par là parler de la tranquillité et du bonheur que goûte l'âme docile aux inspirations d'en-haut, l'âme éclairée, baignée par la Lumière bienfaisante. Car ses souffrances étaient nombreuses: il endura les douleurs de l'agonie. « A dater de la fin de 1841, je fus sur mon lit de mort en tant que membre de l'Église d'Angleterre <sup>44</sup>. » Les difficultés surgissent de tous les côtés à la fois: de la part des autorités anglicanes après les sanctions universitaires, de la part des amis qui lentement se séparent, sans parler des douleurs cuisantes qu'il inflige aux siens et l'affligent lui-même, à ses sœurs surtout lorsqu'il s'aperçoit qu'elles ne le suivront pas. En tout cependant il garde la paix, il ne perd pas de vue le rayon de Lumière qui l'a conduit des ténèbres à la vision progressive de la Vérité. « I act for the best. . . The time and mode have been in the hand of Providence <sup>45</sup>. »

Newman hésitera longtemps avant d'abandonner définitivement et légalement la cure de St. Mary's. Mais dès février 1842, il s'est retiré

<sup>41</sup> Voir THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 235.

<sup>42</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 245.

<sup>43</sup> L.C., vol. II, p. 300.

<sup>44</sup> Voir THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 239.

<sup>45</sup> L.C., vol. II, p. 301-302.

dans une propriété qu'il s'est aménagée à Littlemore, à une distance de deux milles d'Oxford. Littlemore est un hameau assez peuplé de sa paroisse de St. Mary's. Il a prévu depuis quelques années qu'il devra bientôt quitter Oxford. C'est pourquoi il a préparé cette retraite de Littlemore. Il a construit lui-même la jolie chapelle et la maison attenante. Le six février 1842, il écrit à sa sœur, Mrs. J. Mozley: « I am going up to Littlemore (i.e. for good) and my books are all in motion — part gone; the rest in a day or two. It makes me very downcast: it is such a nuisance taking steps. » Quelques jours plus tard il écrit encore: « For some years, as is natural, I have felt that I am out of place at Oxford, as customs are . . . But I think I have made up my mind, unless something very much out of the way happens, to anticipate them by leaving off preaching at St. Mary's. I shall tell no one. My being here is an excuse, and I can at any time begin again. But I think my preaching is a cause of *irritation*, and, for what I know, any moment they may do something against me at St. Mary's, and I would rather anticipate this <sup>46</sup>. »

Dans l'*Apologia*, Newman nous a raconté avec des accents d'une grande sincérité toute cette histoire de St. Mary's. Il a publié pour cela la longue correspondance avec Keble, son principal aviseur et d'autres amis tractariens. Quelle analyse minutieuse, scrupuleuse même qui pèse et soupèse les moindres circonstances, qui suppute les réactions diverses causées par ses actions. On comprend à quelle torture une intelligence de cette trempe est constamment soumise. Enfin en septembre 1842, le 18, il remet sa cure de St. Mary's à son évêque d'Oxford. Dans son *Apologia* il nous dit l'importance et la signification de cet acte: « And now I may be almost said to have brought to an end, as far as is necessary for a sketch such as this is, the history both of my changes of religious opinion and of the public acts which they involved.

« I had one final advance of mind to accomplish, and one final step to take. That further advance of mind was to be able honestly to say that I was *certain* of the conclusions at which I had already

<sup>46</sup> L.C., vol. II, p. 345-346.

arrived. That further step, imperative when such certitude was attained, was my *submission* to the Catholic Church <sup>47</sup>. »

Cette soumission n'aura lieu qu'en octobre 1845. Pendant deux années donc il se réduit volontairement à la simple participation aux offices divins de l'Église anglicane comme laïque. Il s'abstient de fréquenter les catholiques, de visiter leurs églises, de participer aux exercices de piété, au culte des saints, etc., qui sont propres à l'Église romaine.

Newman nous dit dans l'*Apologia* que la certitude est un point d'arrivée, mais que le doute est un progrès, progrès mystérieux, difficile à mesurer, à la vérité. « Who can determine when it is, that the scales in the balance of opinion begin to turn, and what was a greater probability in behalf of a belief becomes a positive doubt against it <sup>48</sup>? » Le doute de 1839 est apparu de nouveau au cours de l'été de 1841. « En étudiant les ariens il a eu tout à coup la même illumination qui s'était produite, deux ans auparavant, à propos des monophysites. » Il a vu clairement que les ariens purs étaient les protestants, que les semi-ariens étaient les anglicans et que Rome était toujours la même. « In the controversies of the early centuries the Roman Church was ever on the right side, which was of course a prima facie argument in favor of Rome and against Anglicanism now. » Dans l'*Apologia*, au même endroit, Newman a consigné la réponse de son ami Robert I. Wilberforce à ses nouveaux propos: « I don't think that I ever was so shocked by any communication, which was ever made to me, as by your letter of this morning <sup>49</sup>. »

C'est que la *Via Media* a disparu pour faire place au doute caractérisé qui est un progrès maintenant vers la vérité: « and a Theory, made expressly for the occasion, took its place <sup>50</sup>. » Aussi ses amis intimes d'hier, les tractariens de la première heure sont-ils perplexes. « [They] were naturally surprised and offended at a line of argument, novel, and, as it appeared to them, wanton, which threw the whole controversy into confusion . . . They could not tell wither I was going; and were still further annoyed when I persisted in viewing the con-

<sup>47</sup> *Apologia*, p. 214.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 156.

demnation of tract 90 by the public and the Bishops as so grave a matter, and when I threw about what they considered mysterious hints of 'eventualities', and would not simply say, 'An Anglican I was born, and an Anglican I will die'<sup>51</sup>. »

Newman en effet se trouve pris en quelque sorte entre deux feux. D'un côté il y a la foule de ses jeunes disciples, nouvelle génération qui est venue boire ses paroles inspirées au pied de la chaire de St. Mary's, qu'il a formée par ses ouvrages théologiques, ses tracts. Plusieurs ont été ses collaborateurs, les plus dévoués, les plus intelligents. On les rencontre partout en Angleterre, dans les 'rectories', jeunes clergymen de campagne ou de paroisses urbaines, laïques déjà influents, professeurs ou étudiants à Oxford et même jusqu'à Cambridge. Dans leur enthousiasme ils portent jusqu'à leurs légitimes et inéluctables conclusions, d'une part, les principes posés par Newman, d'autre part, les agissements de l'épiscopat anglican. Plusieurs font du tapage dans les rues, surtout dans la presse. Les démêlés du tract 90 ne les ont pas calmés. Depuis ils se sont serrés plus près encore de Newman qu'auparavant. Ward a naturellement pris les devants. Il parle plus fort.

Tout cela ennuie beaucoup l'autre groupe des tractariens: Pusey et Keble en particulier. Pusey s'en plaint à Newman: « Voici ce que prétendent Ward et ses amis. Est-il donc vrai que vous les approuviez? Si comme je l'espère, il n'en est rien, intervenez pour les arrêter, car ils sont en train de perdre le Mouvement<sup>52</sup>. » Newman ne s'en sent pas le courage. Ce serait, à son avis, pécher lui-même, et entraîner ses disciples à pécher contre la Lumière qui vient vers eux. « Se sont, dit-il, mes vieux amis que j'aime, leur *ἦθος*, et leur caractère, mais j'aime les opinions de mes nouveaux amis, quoique je ne les aime pas eux-mêmes<sup>53</sup>. » Newman ne veut pas les désavouer. L'amour de la vérité aussi l'oblige à renseigner la vieille garde du Mouvement sur le progrès de ses idées vers un but qui s'éloigne du leur. On comprend la détresse de cette âme délicate tiraillée, d'une part par les exigences de la vérité qui s'affirme, par les exigences de l'amitié d'autre part. Il voit partir

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>52</sup> THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 246.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 247.

ses vieux amis avec une douleur vive et profonde: Isaac Williams et surtout Rogers, son confident de vingt années et plus.

Pour comprendre cette douleur et en mesurer l'étendue, en palper la sincérité, il faut lire in extenso le dernier sermon qu'il prononce à Littlemore, le 25 septembre 1843, « The Parting of friends ». Ses amis sont venus nombreux d'Oxford et de Londres. L'église est toute décorée de fleurs à l'occasion du septième anniversaire de la consécration. Pusey fait l'office pendant que Newman monte en chaire. Ce sont ses adieux à l'Église d'Angleterre, sa mère d'hier, à ses vieux amis qui ne veulent plus le suivre sur cette route où son guide est la Lumière toujours bienfaisante. La simple lecture nous émeut; les assistants pleuraient. On ne peut s'empêcher de proclamer la grandeur magnanime de cette âme sincère et profondément aimante. « L'écho en sonne pour toujours aux oreilles de tous ceux qui ont aimé John Henry Newman. » « Je rentre le cœur brisé, écrit Pusey le soir; le sermon était du pur Newman . . . La foule sanglotait sans contrainte <sup>54</sup> . . . » Et ce témoignage du professeur Shairp: « On these things, looking over an interval of five-and-twenty years, how vividly comes back the remembrance of the aching blank, the awful pause which fell on Oxford when that voice had ceased, and we knew that we should hear it no more. It was as when, to one kneeling by night, in the silence of some vast cathedral, the great bell tolling solemnly overhead has suddenly gone still . . . Since then many voices of powerful teachers may have been heard, but none that ever penetrated the soul like his <sup>55</sup>. »

La correspondance qui va de 1843 à 1845 nous découvre une autre plaie du cœur angoissé du grand converti. A partir de cette époque il semble en effet qu'il ait tourné davantage les yeux vers les siens, ses sœurs en particulier pour épancher son cœur tourmenté. Les communications avec Pusey et Keble et Rogers sont plus espacées. Une certaine gêne a évidemment remplacé l'intimité et l'ouverture d'autrefois. A Littlemore la vie austère et pauvre est intense, l'étude en absorbe la presque totalité avec la prière liturgique en commun. Mais la présence des disciples nombreux ne console pas de l'absence des amis chers.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>55</sup> *L.C.*, vol. II, p. 379.

Ses sœurs s'inquiètent sûrement à son sujet depuis plusieurs années, mais elles ne perdent pas confiance. « Your letter has, as you imagine, concerned me greatly. I do hope you may not have quite settled on the step of giving up St. Mary's just at this critical time . . . There are so many anxious minds waiting and watching your every motion, who would misunderstand your proceeding and consider it a beginning of a formal disengaging of yourself from your own Church, whose perplexities would be sadly increased. I trust you will think not only of yourself, but of others, before you decide on it . . . You must not think me very presuming. I am so very anxious you should always be as right in everything as you have been hitherto . . . If the matter is settled in your mind, and must be so, I trust the sense of having done what you thought right, will be your reward and my great consolation . . . Yes, dear John, I feel it cannot be otherwise; whichever way you decide it will be a noble and true part, and not taken up from any impulse, or caprice, or pique, but on true and right principles that will carry a blessing with them . . . Poor aunt is a good deal distressed at what you are doing. I mentioned it, as it was better to do so now than to take her by surprise <sup>56</sup>. »

Voilà certes des sentiments admirables par l'équilibre, la justesse et la tendresse forte et généreuse qui les animent. Ils sont dignes d'une grande et belle âme. Newman le sent bien. Voyez avec quelle piété il y veut répondre: « My dearest Jemima, my circumstances are not of my making. One's duty is to act *under* circumstances. . . If others, whom I am pierced to think about, because I cannot help them, suffer, shall not I suffer in my own way? . . . Everything that one does honestly, sincerely with prayer, with advice, must turn to good . . . My sweetest Jemima, of whom I am quite unworthy, rather pray that I may be directed aright, rather pray that something may occur to hinder me if I am wrong, than take the matter into your own hands <sup>57</sup>. »

Dès 1843 (22 septembre) il ne fait plus de mystère à sa chère sœur: « You cannot estimate what so many (alas!) feel at present, the strange effect produced on the mind when the conviction flashes, or rather pours,

<sup>56</sup> L.C., vol. II, p. 375.

<sup>57</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 377-378.

in upon it that Rome is the true Church. Of course it is a most revolutionary, and therefore a most exciting, tumultuous conviction . . . They [persons] cannot judge calmly . . . It pains me very deeply to pain you, but you see how I am forced to it <sup>58</sup>. »

Il lui dit aussi que son état en est un de doute . . . mais qu'il ne veut pas encore s'en aller vers Rome. « However. . . people cannot understand a man being in a state of *doubt*, of *misgiving*, of being unequal to responsibilities, etc. <sup>59</sup>. »

Newman ne manifestera jamais d'impatience ni de condescendance à l'égard des siens qui lui laissent entrevoir qu'ils ne le suivront pas. Il reste simple, affectueux. Voici ce que sa sœur lui écrivait en novembre 1844. « For myself I cannot help going a little further, hoping, dear John, I shall not shock you by the confession. I cannot help feeling a repulsion from that Church which has so many stains upon her . . . I trust you will have the blessing of that conviction, and that one day we may all approve ourselves in His sight who sees all our struggles and feels for them as having Himself condescended to partake in some measure of human infirmity <sup>60</sup>. »

Et voici Newman dans un cri du cœur qui nous découvre encore une fois son âme dans la retraite de Littlemore; le dénouement n'est pas loin. Sa sœur reçoit sa confiance: « Besides the pain of unsettling people, of course, I feel the loss I am undergoing in the good opinion of my friends and well-wishers, though I can't tell how much I feel this. It is the shock, surprise, terror, forlornness, disgust, scepticism to which I am giving rise; the differences of opinion, division of families — all this it is that makes my heart ache <sup>61</sup>. »

On nous pardonnera sans doute de citer avec une trop grande abondance la correspondance intime de Newman. Il nous y encourage lui-même lorsqu'il nous explique l'importance qu'il attache aux lettres pour fixer les sentiments, les états d'âme de quelqu'un. « It has ever been a hobby of mine, though perhaps it is a truism, not a hobby, that the true life of a man is in his letters . . . Not only for the interest of a biography

<sup>58</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 379-380.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 399-400.

<sup>61</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 398.

but for arriving at the inside of things, the publication of letters is the true method. Biographers varnish, they assign motives, they conjecture feelings, they interpret Lord Burleigh's nods; but contemporary letters are facts <sup>62</sup>. » Et l'éditeur après avoir cité les lettres dont nous nous sommes servis, ajoute: « Nothing was dearer to him [Newman] at any time than the sympathy of those connected by ties of blood and associated with earliest memories, and where this was missing it left a void of which he was always keenly conscious <sup>63</sup>. »

Nous avons pu ainsi mesurer plus adéquatement la grandeur d'âme de Newman et l'étendue de sa douleur au plus profond de la crise par laquelle la Lumière bienfaisante le conduit vers la Vérité immuable. Le dénouement approche.

#### IV

L'esprit de Newman est bien convaincu que la vraie Église est celle de Rome lorsque l'année 1844 s'achève. « As in 1840 I listened to the rising doubt in favor of Rome, now I listened to the waning doubt in favor of the Anglican Church <sup>64</sup>. » Cependant il hésite toujours. Pour quelle raison? « To be certain is to know that one knows; what inward test had I, that I should not change again, after that I had become a Catholic? I had still apprehension of this, though I thought a time would come, when it would depart. However, some limit ought to be put to these vague misgivings; I must do my best and then leave it to a Higher Power to prosper it <sup>65</sup>. » Il semble bien qu'il a besoin à ce moment d'une influence surnaturelle pour passer de l'ordre spéculatif à l'ordre pratico-pratique de la foi. En des termes équivalents il l'avoue à sa sœur en mai 1844: « And I must confess that they [certain views and feelings] are very much clearer and stronger than they were even a year ago. I can no more calculate how soon they may affect my will and become practical, than a person who has long had a bodily ailment on him [though I hope and trust it is not an ailment] can tell when it may assume some critical shape, though it may do so any day <sup>66</sup>. »

<sup>62</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 1.

<sup>63</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 401.

<sup>64</sup> *Apologia*, p. 228.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *L.C.*, vol. II, p. 386.

Il continue de lever les mains vers le ciel. Nous l'avons entendu faire sa prière à Dieu pour qu'il lui accorde une lumière bienfaisante. La prière à Littlemore est ininterrompue. Mais le travail aussi et le travail qui doit apporter la lumière désirée. En novembre 1844, Newman vient de terminer une traduction de saint Athanase. Il pense un moment à se reposer. « And for days I had a literal pain in and about the heart, which I suppose at any moment I could bring on again. I have been overworked lately. The translation of St. Athanasius is, I am glad to say, just coming to an end, and I shall [so be it] relax. I suppose I need it. This has been a very trying year <sup>67</sup>. »

Mais il se reprend aussitôt. Il éprouvera une dernière fois ses convictions par une étude décisive et capitale. Et si vraiment à la fin de cette épreuve il penche toujours fortement vers la conversion, il fera le pas vers Rome. « So at the end of 1844, I came to the resolution of writing an Essay of Doctrinal Development: and then, if, at the end of it, my convictions in favour of the Roman Church were not weakened, of taking the necessary steps for admission into her fold <sup>68</sup>. » Son âme inquiète craint encore que pour quelque faute secrète il ne soit la victime d'une illusion. « Far indeed am I from saying 'without fault' absolutely, but I say without fault that can be detected and assigned. Were I sure that it was without fault absolutely, I should not hesitate to move to-morrow. It is the fear that there is some secret undetected fault which is the cause of my belief which keeps me where I am, waiting <sup>69</sup>. »

Il se met donc résolument à l'œuvre. Il travaille sans relâche. « A peine s'interrompt-il quelques instants, après chaque repas, pour tenir compagnie aux jeunes gens qui forment alors sa communauté de Littlemore, Saint-John, Dalgairns, Bowles, Stanton . . . Il cause avec eux de mille sujets, de préférence des souvenirs du passé, mais jamais du travail qui l'occupe et de la question redoutable qui pèse sur sa conscience et sur la leur. Il semble tacitement admis que le temps des arguments et des controverses est passé et que la prière, la méditation solitaire sont les meilleurs moyens de coopérer à la grâce divine <sup>70</sup>. » Il a dit dans une lettre à

<sup>67</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 398.

<sup>68</sup> *Apologia*, p. 228.

<sup>69</sup> *L.C.*, vol. II, p. 403.

<sup>70</sup> THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 313.

Mrs. William Froude toute la peine qu'il s'est donnée pour composer son ouvrage. « Besides re-writing, every part has to be worked out and defined as in moulding a statue. » « As the task neared its end he would stand the whole day, completing and revising it with the infinite care which was his wont <sup>71</sup>. »

Pendant tout ce temps les bruits du monde et de ses disputes viennent mourir sur le seuil de Littlemore. Ils ne troublent ni n'inquiètent plus Newman, même si son cœur saigne encore. Son silence et sa retraite ont été le signal d'attaques redoublées de la part des ennemis High Church et des libéraux. La disgrâce des tractariens semble complète. Les « College Heads » d'Oxford vont jusqu'à proposer la condamnation officielle du tract 90 publié il y a déjà quatre ans pour salir le souvenir même du nom de Newman. Les vieux amis apportent le témoignage et l'appui de leur affection. Newman souffre, mais la voix de Dieu devient trop claire et pressante pour le distraire ou le remplir de regrets. Voici un magnifique texte qui nous montre comment Dieu purifie son âme par mille moyens à mesure que son esprit reçoit une lumière plus grande sur la vérité de la foi catholique. « As to my convictions, I can but say what I have told you already, that I cannot at all make out why I should determine on moving, except as thinking I should offend God by not doing so . . . At my time of life men love ease. I love ease myself. I am giving up a maintenance involving no duties, and adequate to all my wants. What in the world am I doing this for (I ask myself this), except that I am called to do so? . . . I have a good name with many; I am deliberately sacrificing it. I have a bad name with more. I am fulfilling all their worst wishes, and giving them their most coveted triumph. I am distressing all I love, unsettling all I have instructed or aided. I am going to those whom I do not know, and of whom I expect very little. I am making myself an outcast, and that at my age. Oh! what can it be but a stern necessity which causes this? Pity me, my dear Jemima <sup>72</sup> . . . » A Pusey, Keble ou Bowden il annonce que bientôt il fera le pas décisif. « Je suis aussi près du pas décisif que si, en réalité, je l'avais fait. Ce n'est plus

<sup>71</sup> Wilfrid WARD, *op. cit.*, vol. I, p. 87.

<sup>72</sup> L.C., vol. II, p. 411.

qu'une affaire de temps. J'attends, pour que, si je suis, par hasard, le jouet d'une illusion, Dieu me le fasse sentir <sup>73</sup>. »

Newman ne s'inquiète pas non plus du trouble, de l'impatience des catholiques durant cette crise qui le pousse vers eux. C'est vraiment l'heure, les heures et les mois de la grâce. Wiseman reconnaissait en tout cela « une impulsion spontanée de la grâce et une succession providentielle de circonstances <sup>74</sup> ». Newman reste éloigné d'eux. L'angoisse de ses parents l'afflige, mais ne le trouble plus. Le désarroi de ses amis le laisse presque indifférent. Pusey lance cette phrase qui nous permet de mesurer la perte qu'à leurs yeux fait l'Église anglicane: « Ce sera une déchirure comme jamais elle n'en a connue. Tant sont déjà en suspens! Outre ceux-là des centaines voudront le suivre <sup>75</sup>. » « There was a pause, a écrit Dean Church. It was no secret what was coming. But men lingered. It was not till the summer that the first drops of the storm began to fall <sup>76</sup>. »

Newman a renoncé à bien des avantages temporels, il a fait le sacrifice d'une position sociale élevée, même celui de l'affection des siens. En retour la lumière est descendue, les dernières hésitations ont disparu. Il achève son étude sur le développement de la doctrine chrétienne.

Le dogme chrétien lui est apparu identique à lui-même, à la foi des Apôtres, tout au long de son histoire et de son développement au cours des siècles. Dans tout organisme vivant les changements ne sont pas synonymes de corruptions, mais, au contraire, les réactions en quelque sorte de l'organisme qui s'ajuste à de nouvelles conditions d'existence. On donne de nouvelles réponses à des questions nouvelles, mais ces réponses nouvelles ne sont que des expressions plus entières et satisfaisantes de la pensée originale qui elle reste la même sous les changements.

Newman avait commencé sa recherche théologique dans l'étude des Pères, le paradis de ses délices. Au terme de son enquête, en compagnie des Pères et des docteurs de tous les âges, dans cette belle et vaste demeure qui peut tous les accueillir à chacun des siècles de l'histoire, il trouve l'Église catholique, une dans sa foi et infaillible dans son enseignement, l'Église du pape infaillible. Tout le drame de sa vie magnanime est là. « Aussi,

<sup>73</sup> THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 310.

<sup>74</sup> THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 316.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>76</sup> Wilfrid WARD, *op. cit.*, vol. I, p. 83.

quand on le lit aujourd'hui, ressent-on une émotion singulière, à la pensée, que derrière cette discussion scientifique si nourrie et si serrée, se cache le plus personnel et le plus poignant des drames, celui d'une âme qui brise ses plus chères attaches pour s'élever vers la lumière. Ne peut-on pas en dire ce que l'auteur y dit du dogme, qu'on est en face non d'une idée abstraite, immobile et comme insensible, mais d'une idée qui vit, marche, grandit, on pourrait presque dire qui souffre et qui mérite <sup>77</sup>? »

La preuve est donc faite. Newman n'a pas encore mis la dernière main à son ouvrage qu'il est décidé de se convertir. « Before I got to the end, I resolved to be received, and the book remains in the state in which it was then, unfinished <sup>78</sup>. » Il y reviendra lorsqu'il sera rentré au bercail.

## V

Dans son *Apologia* Newman nous a décrit sobrement les événements et les simples cérémonies qui ont marqué sa conversion. Le tout s'est passé dans la plus stricte intimité. Il commença par donner rendez-vous à Littlemore à un religieux passioniste, le père Dominique, pour le huit octobre. Il s'était assuré auparavant que son plus fidèle disciple et confident, Ambrose Saint-John, récemment converti, serait revenu à Littlemore pour cette date. Newman de plus a déjà envoyé sa démission au Doyen comme Fellow d'Oriel. Entre-temps il prépare des lettres, pour les parents et les amis, qui leur annonceront le fait accompli. Il n'écrit plus. Il prie. Il médite. Dans son journal il inscrit ces mots pour le cinq octobre: « I kept indoors all day preparing for general confession <sup>79</sup>. »

Le soir du huit octobre aussitôt que le père Dominique entre à Littlemore, Newman est à sa chambre, se jette à ses genoux, demande sa bénédiction, le prie d'entendre sa confession et de le recevoir dans l'Église. Le lendemain ils sont trois à faire leur profession de foi dans l'oratoire privé de Littlemore: Newman, et deux disciples, Bowles et Stanton, entre les mains du père Dominique, avec une telle ferveur et une telle piété, dit ce dernier, « that I was almost out of myself for joy ». Le père Dominique les absout ensuite des censures et leur confère le saint baptême *sub condi-*

<sup>77</sup> THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 309.

<sup>78</sup> *Apologia*, p. 234.

<sup>79</sup> Wilfrid WARD, *op. cit.*, vol. I, p. 92.

*tion*. Le lendemain il célèbre pour eux la sainte messe dans le même oratoire et distribue la sainte communion aux convertis de la veille et aux deux autres pensionnaires Saint-John et Dalgairns.

Voilà comment les choses se sont passées: le grand événement qui avait partagé un si grand nombre entre l'espoir et la crainte, le point culminant d'une lente, mais sûre évolution pour Newman, et pour l'Angleterre et l'Église catholique un fait dont il est impossible de mesurer toute la portée encore aujourd'hui.

Quels sentiments animent Newman à cette heure? Sur ce sujet il est resté malheureusement plutôt silencieux. Seule nous reste cette dernière page de l'*Essai* laissé inachevé quelques jours auparavant. « C'est l'une des pages les plus émouvantes qui aient jamais été écrites par une plume non inspirée, a dit Stanley <sup>80</sup>. » Hutton que cite W. Ward écrit que cette page est l'un de ces passages, « by which Newman will be remembered as long as the English language endures <sup>81</sup> ». La simple lecture en dit plus que tout commentaire. « Such were the thoughts concerning 'The Blessed Vision of Peace' of one whose long-continued petition had been that the Most Merciful would not despise the work of His own hands, nor leave him to himself; while yet his eyes were dim, and his breast laden, and he could but employ Reason in the things of Faith. And now, dear reader, time is short, eternity is long. Put not from you what you have here found; regard it not as mere matter of present controversy; set not out resolved to refute it, and looking about for the best way of doing so: seduce not yourself with the imagination that it comes of disappointment, or disgust, or restlessness, or wounded feeling, or undue sensibility, or other weakness. Wrap not yourself round in the association of years past, nor determine that to be truth which you wish to be so, make an idol of cherished anticipations. Time is short, eternity is long. Nunc dimittis servum tuum, Domine, secundum verbum tuum in pace, quia viderunt oculi mei salutare tuum <sup>82</sup>. »

Au monastère de Littlemore la joie remplit tous les cœurs unis maintenant dans la même foi. Newman avec ses compagnons assistent pour la première fois à la messe du dimanche le douze octobre à Saint-Clément

<sup>80</sup> THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 319.

<sup>81</sup> Wilfrid WARD, *op. cit.*, vol. I, p. 95.

<sup>82</sup> *Ibid.*

d'Oxford. Leurs journées se passent dans la prière et l'étude comme le père Dominique l'a prescrit. Le jésuite Robert Whitty nous rapporte que la correspondance des premières heures des convertis de Littlemore est enthousiaste, mais que d'un autre côté ils ne sont pas enclins à l'expansion et à l'exubérance. Newman surtout est heureux, mais son bonheur est celui du pilote qui rentre au port après une rude traversée. « I had not more fervour; but it was like coming into port after a rough sea; and my happiness on that score remains to this day without interruption <sup>83</sup>. »

Wilfrid Ward a bien décrit l'état d'âme de la petite communauté: « There is something of the sense of adventure apparent in many of the letters. They are like the simple and practical intercourse between men who are founding a settlement in the wilds. Elaboration of speech and feeling disappears before the effort to find or make way in unfamiliar country. The past was broken with. What Oxford was doing or saying of them was a matter only of momentary interest when it was brought before them. Their thoughts, as their prospects were elsewhere. They had come into a new land <sup>84</sup>. »

Les néo-convertis s'intéressent surtout au mouvement de conversions que leur entrée dans l'Église catholique a déclenché. Sur leur plume on découvre les accents des prosélytes. En effet comme l'a écrit Dean Church: la tempête bat son plein: « It was not till the summer that the first drops of the storm began to fall [conversions de Ward et de sa femme en août 1845, celle de Dalgairns vers le même temps]. Then through the autumn and the next year, friends whose names and forms were familiar in Oxford, one by one disappeared and were lost to it. Fellowships, livings, curacies, intended careers were given up . . . We sat glumly at our breakfasts every morning and then some one came in with news of something disagreeable — someone gone, someone sure to go <sup>85</sup>. »

La conversion de Newman, quoique attendue, est un coup de foudre pour les amis qui ne veulent pas le suivre: Pusey, Keble, Church, Rogers, Mariott . . . Ont-ils hésité et tremblé pour eux-mêmes? Il ne le semble pas. Cependant ils ne profèrent aucune parole de blâme ou d'amertume à l'endroit de Newman. Leur douleur n'en est pas moins très grande. Cette:

<sup>83</sup> *Apologia*, p. 238.

<sup>84</sup> Wilfrid WARD, *op. cit.*, vol. I, p. 97.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 84.

conversion du maître donne à plus d'un disciple « la sensation d'une fin subite de toutes choses, sans le commencement de rien de nouveau (Mark Pattison) <sup>86</sup> ». Ils quittent Newman en bénissant son nom, sa mémoire et ses nombreux bienfaits. Mais ils ne veulent pas le suivre. Avec le temps ils trouveront une nouvelle voie dans l'Église d'Angleterre. Ils lutteront pour un idéal spirituel aussi élevé, mais en dehors de Rome. Le puseyisme se transformera lentement en ritualisme, mais ne cessera pas de préparer un grand nombre de convertis pour l'Église de Rome. L'Église établie ne cessera de le reprocher à Pusey. Mais il tiendra jusqu'à la fin.

Il est intéressant de voir comment on continua dans l'Église établie à attribuer à Newman les progrès dans la foi et dans la vie chrétienne au sein de l'anglicanisme. Voici deux textes significatifs, tous deux du Dean Charles Lake qui, aux yeux d'Henri Bremond, personnifie le type du clergyman anglican resté fidèle aux principes du Mouvement d'Oxford dans l'Église d'Angleterre. « Newman est pour ainsi dire le fondateur de l'Église anglicane telle que nous la voyons aujourd'hui, c'est lui qui pendant douze ans a eu sur Oxford et sur l'Église d'Angleterre une influence que personne n'a égalée dans le passé et n'égalera pas dans l'avenir. C'est à ces douze années que nous sommes redevables des *principes qui ont transformé notre Église* et qui ne sont pas encore arrivés à leur plein développement. » « Je ne puis, en vérité, être surpris à la vue des efforts que l'on fait pour montrer que Newman n'a pas été, après tout, le *leading force* du mouvement. Mais enfin, l'histoire est l'histoire; et on ne saurait nier que l'esprit nouveau qui ébranla dès 1833 l'anglicanisme, dont nous constatons aujourd'hui les effets et qui doit amener chez nous des modifications plus nombreuses encore et plus importantes peut-être — ne soit venu principalement de Newman <sup>87</sup>. »

Il est assez difficile de donner un chiffre exact du nombre des anglicans qui suivirent Newman. « On a évalué à plus de 300 les conversions, suite immédiate de celle de Newman, et le mouvement devait se continuer les années suivantes; à vrai dire, depuis lors, il ne s'est plus arrêté <sup>88</sup>. » Ils viennent de toutes les parties de l'Angleterre, de tous les rangs

<sup>86</sup> THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 323.

<sup>87</sup> Cité par H. BRÉMOND, *L'évolution du clergé anglican*, Collection Questions Historiques, Paris, Bloud et Cie, 1909, p. 13.

<sup>88</sup> THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. I, p. 322.

de la société, et des multiples professions. Vraiment rien ne s'était vu de pareil depuis la Réforme. Et Gladstone a pu dire à propos de la conversion de Newman que « l'année 1845 avait marqué la plus grande victoire que l'Église de Rome eût remportée depuis la Réforme <sup>89</sup> ».

A l'occasion du cinquantième anniversaire de la restauration de la hiérarchie catholique en Angleterre M<sup>r</sup> W. Gordon Gorman a publié sous le titre *Converts to Rome* une liste biographique des plus célèbres convertis du Mouvement d'Oxford. Dans sa préface au livre de Sister Mary Aloysi Kiener, S.N.D., Ph.D., *John Henry Newman* <sup>90</sup>, le Rev. John Cavanaugh, C.S.C., LL.D., donne le résumé suivant de la compilation de M<sup>r</sup> Gorman: « The list shows that there is hardly a family among the English nobility that has not given several members to the Church. That was a quarter of a century ago. There was detailed and authentic information about six-hundred thirty-six titled English people who had followed Newman to Rome. Equally impressive was the spiritual change that came over the intellectual group, properly so-called, in the United Kingdom. At that time there were nearly seven hundred clergymen (nearly all distinguished divines) who had followed Newman; and with them eleven hundred members of their families — wives, daughters, sons. Medical men, diplomats, officers of the army and navy, listed five hundred; of prominent lawyers, there were two hundred, and of artists and authors, nearly eight hundred. There were Oxford graduates almost six hundred, and Cambridge men three hundred fifty. Of these converts, six hundred twelve became priests and one hundred sixty-four, nuns. »

Et chez les catholiques? Le futur cardinal Wiseman reçut Newman à Oscott pour lui conférer le sacrement de confirmation en la fête de la Toussaint 1845. C'était leur deuxième rencontre. Elle fut pleine de simplicité et d'abandon. Wiseman pouvait écrire au D<sup>r</sup> Russell de Maynooth: « But Newman opened his mind completely to me; and I assure you the Church has not received, at any time, a convert, who has joined her in more docility and simplicity of faith than Newman <sup>91</sup>. »

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>90</sup> Sister M. A. KIENER, *John Henry Newman*, Boston 1933, p. VI.

<sup>91</sup> Wilfrid WARD, *op. cit.*, vol. I, p. 99.

Il fut alors question de l'avenir de Newman dans l'Église catholique. Va-t-il embrasser l'état clérical? Il veut avant de décider, se rendre à Rome. L'entrevue avec Pie IX met fin à ses hésitations. Il fondera un Oratoire de Saint-Philippe de Néri en Angleterre. Le pape bénit son projet et en facilite l'exécution. Newman et Saint-John sont d'abord ordonnés prêtres le 20 mai 1847. Après une courte probation oratorienne, Newman retourne en Angleterre et lance cette nouvelle fondation. L'esprit de saint Philippe, fait de simplicité et de liberté, lui a plu souverainement. Dans les cadres de cette nouvelle vie il pourra rester lui-même et mettre à la disposition des fidèles et de la hiérarchie de l'Église catholique les qualités, les talents et les vertus qu'il veut consacrer au service de Dieu. Sa vie oratorienne en sera une de prière, d'étude et d'action dans la simple et la légitime indépendance des habitudes anglaises, *at home*.

Avec la conversion de Newman l'Église catholique en Angleterre a remporté une belle victoire. Mais elle vient aussi de faire une précieuse acquisition. Newman s'offre à elle avec des dons vraiment supérieurs. Sa culture littéraire, profane, le classe parmi les meilleurs écrivains anglais. Ses connaissances théologiques sont profondes et des plus progressives. Si d'une part il n'a pas eu l'avantage de la formation scolastique, d'autre part, il s'est abreuvé plus abondamment peut-être que n'importe quel professeur de théologie de son époque à la source très pure de la patristique chrétienne. A ce moment ils sont très rares les maîtres dans les écoles catholiques qui peuvent dissenter avec autant d'assurance et de sagacité comme Newman l'a fait dans ses *Lectures on Justification* et l'*Essay on Development of Christian Doctrine* sur les problèmes fondamentaux de la dogmatique chrétienne. On ne peut le nier, il apporte une sève nouvelle à l'arbre de l'Église d'Angleterre avec le renom de sa culture et l'élévation des qualités de sa grande âme.

Aussi ses nouveaux frères attendent-ils beaucoup de lui, trop peut-être. Plusieurs l'ont reçu avec défiance, surtout le groupe des vieux catholiques. Ils craignent une espèce de révolution dont il sera le chef. Il voudra changer leurs habitudes surtout pour ce qui est des relations avec la majorité protestante de leurs concitoyens et plus tard dans les questions d'éducation. D'autres veulent qu'il lance une vigoureuse campagne d'apostolat . . . rien de moins qu'une conversion en masse de l'Angleterre

tout entière. Ils ne comprennent pas la raison de son silence, de son inaction. Ils sont déçus.

Le temps a prouvé évidemment à ces catholiques qu'ils eurent tort de juger ainsi Newman. Tout d'abord Newman n'a jamais dit qu'il croyait à un miracle comme celui de la conversion en masse de l'Angleterre, tout en reconnaissant que le Mouvement d'Oxford fut l'œuvre de la grâce divine dans le secret des cœurs. D'un autre côté la carrière si longue de Newman a été admirablement remplie et il a rendu d'immenses services à l'Église. Combien de fois il est sorti de sa retraite de l'Oratoire, pour croiser le fer avec les adversaires des catholiques, pour défendre la Vérité, pour la faire connaître et toujours à l'avantage de ses frères. L'éloge funèbre du cardinal Manning a consacré le souvenir des bienfaits de Newman et l'utilité de sa vie pour l'Église d'Angleterre. « Nous avons perdu, dit-il, notre plus grand témoin de la foi et nous sommes tous appauvris et diminués par sa perte . . . Mais nous ne pouvons oublier, qu'entre autres dettes, nous lui devons un résultat d'une importance singulière. Quiconque ne veut pas se faire moquer, ne peut plus dire que la religion catholique est bonne seulement pour de faibles intelligences et pour des cerveaux sans virilité . . . Il était le centre d'âmes innombrables, attirées vers lui pendant de longues années, comme vers leur docteur, leur guide, leur consolateur . . . L'histoire de notre pays évoquera, dans l'avenir, le nom de John Henry Newman, parmi les plus grands de notre peuple, comme un grand instructeur des hommes, comme un confesseur de la foi, comme un prêcheur de justice, de piété et de compassion <sup>92</sup>. »

Et lui, Newman, a-t-il été déçu en embrassant la foi catholique? En 1864 au chapitre 5<sup>e</sup> de l'*Apologia* il ne nie catégoriquement. « From the time that I became a Catholic of course I have no further history of my religious opinions to narrate . . . I have had no variations to record and have had no anxiety of heart whatever. . . and my happiness . . . remains to this day without interruption <sup>93</sup>. »

Vers la même époque (1865) il répond de la même façon à son vieil ami Rogers, Lord Blachford, en apportant les distinctions voulues, mais sans réticence aucune: « There is a depth and a power in the Catholic

<sup>92</sup> THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, vol. III, p. 286.

<sup>93</sup> *Apologia*, p. 238.

religion, a fulness of satisfaction in its creed, its theology . . . a freedom yet a support also, before which the neglect or the misapprehension about oneself on the part of individual living persons, however exalted, is as so much dust, when weighed in the balance. This is the true secret of the Church's strength, the principle of its indefectibility, and the bond of its indissoluble unity. It is the earnest and the beginning of the repose of heaven <sup>94</sup>. »

A la fin de sa vie il ne parlera pas un autre langage. Non, il n'a pas été déçu même s'il a dû vivre avec des hommes et souffrir parfois de leurs mesquines oppositions. Il a toujours porté le poids de ces afflictions avec grandeur d'âme, en triomphant de son extrême sensibilité, et même, pouvons-nous ajouter, d'une susceptibilité assez prononcée.

\* \* \*

Il est temps de mettre un point à cette longue dissertation. Le lecteur n'aura peut-être appris rien de neuf sur le sujet, surtout celui qui est familier avec l'incomparable étude de Paul Thureau-Dangin sur la *Renaissance catholique en Angleterre*, les travaux de l'abbé Bremond sur Newman, la vie de Newman par Wilfrid Ward, et enfin avec les œuvres de Newman lui-même. Mais nous voudrions qu'il laisse ces pages emportant dans son cœur une affection encore plus vive pour cette belle figure du cardinal Newman, pour cette âme vraiment magnanime dans l'épreuve crucifiante de sa montée vers la Lumière. L'histoire nous offre peu de drames aussi solennels et aussi émouvants que celui de Newman guidé dans le dédale des passions, des sentiments et des erreurs par la Lumière bienfaisante, *Lead kindly light*.

C'est une histoire réconfortante, autant que touchante que celle de Newman en marche vers la foi. Elle met en évidence la victoire de la lumière sur les ténèbres. En effet cette conversion n'est que l'histoire de la foi conquérante de Newman par la profondeur de la pensée. Il s'est fait dès la première heure de son ministère le champion de la domatique chrétienne contre les ténèbres et les faux-fuyants du rationalisme naissant, du libéralisme religieux. Le premier, peut-on vraiment affirmer, il a voulu

<sup>94</sup> Voir Wilfrid WARD, *op. cit.*, vol. I, p. 201.

rencontrer ce rationalisme, déguisé en intellectualisme, sur son propre terrain, celui de la pensée. Il a voulu lui tenir tête résolument en se servant des moyens à sa disposition, les divines anglicans et à travers eux les Pères et les docteurs de l'Église primitive. Il y a réussi merveilleusement. Et avec quelle sympathie il a compris, tout au long de sa carrière dans l'Église anglicane comme dans l'Église catholique, les souffrances de l'esprit moderne soumis à l'épreuve des tentations de Satan et de l'orgueil. En cela, il a devancé de beaucoup ses contemporains qui n'ont pas toujours compris quelques-unes de ses concessions aux exigences d'une pensée malade et qui partant ont voulu l'accuser de pactiser avec l'erreur ou de faire fausse route.

Sa magnanimité dans la recherche de la vérité est donc un splendide exemple pour les chercheurs et les éclairés d'aujourd'hui. Il la puisa, cette noble vertu, dans son commerce assidu avec les Pères de l'Église et les grands théologiens. Il s'était tellement rendu familiers leurs écrits et leurs pensées qu'on croit retrouver chez lui leur style et l'élévation de leurs sentiments. Ce sont des modèles qui en valent bien d'autres. Il a fait passer leur doctrine et leurs vertus dans sa vie et dans ses enseignements. Son admiration ne fut pas vaine. Elle n'est pas de celle dont il a parlé en écrivant la vie de saint Jean Chrysostome: « Cases may occur when our admiration for an author is only admiration for our own comments on him, and when our love for an old acquaintance is only our love of old times <sup>95</sup>. »

Nous ne voulons pas que notre admiration pour Newman, non plus, soit superficielle. Il ne peut être question toutefois de faire de lui le guide de nos études théologiques lorsque la sainte Église nous enjoint de recourir au patronage intellectuel du Docteur angélique <sup>96</sup>. Newman, s'il revenait, nous conjurerait, comme il le disait à Léon XIII, de nous enter sur la pensée de la Tradition telle que nous l'offrent dans leur enseignement les Docteurs. Notre doctrine doit être substantiellement une, dit-il, avec l'enseignement de saint Athanase, de saint Augustin, de saint Anselme,

<sup>95</sup> *Historical Sketches*, London 1899, vol. II, p. 283.

<sup>96</sup> Voir *Etudes*, 20 déc. 1906, p. 721-750 et janv. 1907, p. 39-69, articles du R. P. L. De Grandmaison, S.J., et *Revue pratique d'Apologétique*, t. III, p. 656, article de l'abbé Henri Bremond.

de saint Thomas, « as those great doctors in turn are one with each other <sup>97</sup> ».

Ce que Newman nous enseigne et ce que nous pouvons puiser dans l'étude de ses écrits c'est cette générosité à secourir par notre sympathie et nos trésors de lumière et de vérité les âmes qui cherchent dans les ténèbres, générosité nécessaire pour comprendre ces âmes, pour leur inspirer confiance en allant résolument jusqu'à elles, sans rien sacrifier des exigences de la foi et de la charité ou même des exigences de nos traditions scolastiques. N'y a-t-il pas chez ce théologien des sommets comme chez saint François de Sales: le souci constant de faire aimer autant que comprendre les vérités salutaires qu'il enseigne <sup>98</sup>.

Jean-Charles LAFRAMBOISE, o. m. i.

---

<sup>97</sup> Voir Wilfrid WARD, *op. cit.*, vol. II, p. 501-502.

<sup>98</sup> Voir *The Catholic Historical Review*, vol. 31, July 1945, p. 227, revue du livre de Bénard, *Introduction to Newman's Theology*. L'auteur souligne chez Newman la « captio benevolentiae » comme caractéristique du théologien affectif.

# A la conquête du haut savoir

---

Il y a exactement quinze ans, à l'occasion de la mort de M. l'abbé Louis Croissant, titulaire de la chaire de littérature grecque de l'École normale supérieure de Québec, le regretté M<sup>sr</sup> Camille Roy consignait dans la revue mensuelle de l'Université Laval les mélancoliques mais judicieuses réflexions que voici :

Assurément, l'École Normale Supérieure de Québec ne pouvait confier à un maître qui lui serait une meilleure force, sa chaire de grec. Elle avait eu ce souci, à l'heure de sa fondation, de s'assurer des professeurs qui lui apportèrent à la fois compétence exceptionnelle et dévouement. Elle se posait alors devant le public comme une œuvre bien nouvelle. Quelques-uns doutaient encore de sa nécessité ou de son opportunité. Certains pensaient qu'après trois cents ans de vie nationale, l'enseignement supérieur des lettres et des sciences n'était encore qu'un luxe trop dispendieux pour la race française au Canada. Alors que non seulement en tous pays soucieux de vie intellectuelle supérieure, mais dans les provinces voisines, plus jeunes que la nôtre et parlant une autre langue, les universités étaient pourvues de ces moyens de haute culture, nous en étions encore, nous Canadiens français, à marquer le pas autour du baccalauréat regardé comme la suprême distinction d'esprit qu'il fût possible d'offrir sur place à notre jeunesse étudiante et à nos professeurs de collège ou de petits séminaires. Après trois siècles d'histoire, nous étions encore, au point de vue enseignement, un peuple « secondaire <sup>1</sup> ».

Dans la vie d'un peuple, une période de quinze ans est vraiment peu de chose. Au cours de ces instants éphémères, nos universités canadiennes-françaises ont toutefois accompli d'étonnants progrès, eu égard à la pénurie relative des fonds qui leur sont annuellement octroyés. Et si M<sup>sr</sup> Camille Roy était encore du nombre des vivants, il se relâcherait sans doute de la juste sévérité avec laquelle il jugeait naguère nos milieux universitaires; en présence de tant d'activité nouvelle que déploient plusieurs de nos facultés de lettres ou de sciences, tant à Québec qu'à Montréal et à

<sup>1</sup> *Le Canada français*, janvier 1930.

Ottawa, l'ancien recteur de Laval ne dissimulerait pas sa joie; d'un présent si prometteur, il augurerait de consolants résultats. Il se féliciterait surtout de constater qu'un nombre toujours croissant d'élèves des deux sexes s'élancent à la conquête des plus hauts grades académiques dans tous les domaines et notamment dans le monde séduisant et encore partiellement inexploré de la sociologie.

Les universitaires canadiens-français n'ont pas manqué d'apprécier à sa juste valeur une initiative, grosse de conséquences heureuses, que vient de déclencher la *Modern Language Association of America* en approuvant la création, au sein de cette vaste et puissante société, d'une section spéciale désormais connue sous le nom de *North American French Language and Literature*. Mais avant d'expliquer la nature et le but de cette section, il ne serait peut-être pas messéant d'esquisser la genèse de la cellule mère et de souligner l'importance du rôle qu'elle joue déjà dans le monde des universitaires de l'Amérique du Nord.

Fondée en 1883, la *Modern Language Association of America* — MLA, comme on l'appelle communément — s'était assigné la mission de favoriser l'essor des langues et des littératures modernes. Dès sa fondation, la MLA groupait un nombre imposant de personnalités qui s'étaient vouées à l'enseignement des langues et des littératures modernes aux États-Unis.

Cette année 1883 marque-t-elle une étape nouvelle dans la vie intellectuelle des Américains? Il n'est pas défendu de le croire. A coup sûr, les langues modernes ne tenaient pas, avant cette date, le haut du pavé chez nos voisins du sud. Le latin et le grec exerçaient alors l'hégémonie: les sciences devaient se contenter de la portion congrue. En 1822, le grand historien Bancroft se vit refuser la permission d'enseigner l'histoire de son pays à Harvard. Est-il besoin d'ajouter que la situation n'était pas, certes, plus encourageante dans nos universités canadiennes, tant de langue anglaise que de langue française.

Quant aux littératures anglo-canadienne et franco-canadienne, elles devaient d'abord produire leur acte de naissance avant de devenir la pâture des professeurs patentés et chevronnés. Or qui ne sait que certains snobs — à moins que ce ne soient des pince-sans-rire ou des dilettantes désœuvrés — se demandent encore gravement s'il existe une littérature

canadienne. La littérature anglo-américaine connut des heures également sombres: elle eut beau frapper à la porte des universités américaines, elle se vit à maintes reprises éconduite par des gens dont l'amour de Shakespeare et des grands classiques anglais n'admettait pas même un innocent flirt avec les modestes pionniers des lettres, dans le pays du pragmatisme et de la vie intense. Swinburne et Walt Whitman; Victor Hugo et Crémazie; Chateaubriand et l'abbé Henri-Raymond Casgrain: ces juxtapositions, si naturelles aux yeux de l'historien des littératures comparées, ont toujours eu le don de faire bondir certains esprits aristocratiques qui ont voué à des dieux d'outre-Atlantique un amour exclusif sinon excessif.

C'est l'éternel débat entre les Anciens et les Modernes qui se poursuit, en somme, par-delà le temps et la distance, jusque sur les bords de l'Hudson et du Saint-Laurent après avoir fait couler beaucoup d'encre et de salive sur les bords de la Seine et de la Tamise.

Aujourd'hui le différend semble dirimé . . . ou sur le point de l'être. Nul esprit averti et pondéré n'ose soutenir qu'il convient d'opposer les langues modernes aux langues anciennes. Dans nos universités, ces deux gymnastiques intellectuelles se complètent mutuellement et concourent à la formation d'un cerveau bien meublé et d'une tête bien faite.

Maîtres organisateurs, les Américains n'ont pas tardé à tirer un excellent parti de la *Modern Language Association*: en peu de temps ils ont élargi les cadres de cette société et accru son champ d'action au point qu'elle joue maintenant un rôle de premier plan dans le monde universitaire des États-Unis. Il convient que ces initiatives et ces développements soient attentivement étudiés au Canada où persiste toujours, en certains milieux, l'idée bizarre et surannée que matérialisme américain et vie intellectuelle sont incompatibles.

Après soixante-deux ans d'existence, la *Modern Language Association* compte près de quatre mille membres. Chiffre imposant qui atteste la vitalité d'un organisme voué uniquement à l'essor des langues vivantes en Amérique. Mais les nombreuses sections qui se sont constituées peu à peu, au sein de la société, démontrent encore mieux la rapidité des progrès d'une institution hier encore au berceau. En effet, une cinquantaine de groupes sont venus au monde et se sont assigné, dans les cadres de la

société générale, un objectif précis. Chaque groupe jouit d'une certaine autonomie, dans le domaine qui lui est propre, tout en pratiquant la politique du « bon voisinage » à l'égard des autres groupes et en conservant d'étroites relations avec le conseil général d'administration de la société. L'unité dans la diversité: cette formule à la fois souple et puissante dont s'inspirent ceux qui président aux destinées de la *Modern Language Association* explique, dans une large mesure, les succès qu'elle a jusqu'ici remportés et la faveur dont elle est l'objet auprès des universitaires américains.

Les spécialistes qui assistent aux congrès annuels de la société regrettent souvent de ne pas jouir du don d'ubiquité. Tant de causeries et de conférences sollicitent simultanément leur attention! Certaines cloisons étanches séparent forcément les fervents de la littérature portugaise et de la littérature allemande ou encore les amoureux des langues celtes et des langues italienne ou espagnole; par contre, celui qui se livre à l'étude de Shakespeare pourrait aussi écouter avec intérêt et profit un travail sur Spencer ou Wordsworth ou Chaucer. À ses membres en général, et à ses professeurs d'anglais, de français, d'allemand, d'italien et d'espagnol en particulier, la Société offre le précieux avantage d'un choix d'une cinquantaine de sections hautement spécialisées. En plus de celles qui s'occupent de littératures comparées ou de questions d'esthétique, de phonétique, de bibliographie ou de romantisme, quatorze sections anglaises se répartissent la tâche de favoriser l'essor des lettres anglaises aux États-Unis. En ce domaine, les universités canadiennes de langue anglaise ne souffrent-elles pas d'une comparaison avec leurs sœurs américaines?

La simple énumération de ces quatorze sections anglaises est plus éloquente qu'une savante dissertation sur le sujet: *Old English, Middle English Language and Literature, Chaucer, The Period of Spencer, Shakespeare, The Seventeenth Century, The Classical Period, The Second Half of the Eighteenth Century, Wordsworth and His Contemporaries, Victorian Literature, Contemporary Literature, Present Day English, English Drama*. Où trouverait-on chez nous autant de chaires distinctes et réservées à ces travaux en profondeur?

Le Canadien français éprouve un vif plaisir à découvrir bientôt, dans cette vaste maison, plusieurs petites demeures qui lui sont familières

et lui tendent les bras: *littérature médiévale de France, littérature française des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*. Au cours du dernier congrès tenu à New-York, en décembre 1944, il lui était loisible d'écouter et de discuter, dans la section de la littérature de la Renaissance, les conférences suivantes: « Les antinomies de Montaigne »; « Montaigne and the Art »; « The Background of Belleau's, *Pierres précieuses* »; « Desportes and Petrarch ».

Les thuriféraires du classicisme — toujours en vogue chez nous — ne furent pas négligés, puisqu'on leur réserva trois conférences: « The intrigue secondaire in the dramatic technique of Pierre Corneille »; « A young Alceste: Clitandre of *Les Femmes savantes* »; « The Château de Richelieu and Desmaretz's *Visionnaires* ». Le XVIII<sup>e</sup> siècle ne passa pas inaperçu. On entama une discussion sur « The present state on Diderot and some of the possibilities for further investigation ». Un sujet semblable retint l'attention des amis du XIX<sup>e</sup> siècle littéraire: « The present state of studies in nineteenth-century French literature. » Ici il convient de mentionner les noms de deux membres qui prirent part à la discussion. Ce sont des personnalités de la France universitaire: M. Gilbert Chinard, membre honoraire de la *Modern Language Association*, l'éminent professeur de littérature française dont les savants ouvrages sur *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI<sup>e</sup> siècle* ainsi que *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle*, font toujours autorité; M. Henri Peyre qui publia, en 1942, à New-York, sur le *Classicisme français*, une substantielle et originale synthèse fort goûtée au pays de Québec.

La littérature française du XX<sup>e</sup> siècle ne fit pas figure de parent pauvre avec les travaux suivants: « Paul Valéry on Pascal »; « The Metaphysical Gamut of Surrealism » « Le bergsonisme de Paul Claudel ». Ces conférences furent suivies d'une discussion sur l'état actuel des études des lettres françaises du XX<sup>e</sup> siècle.

Mais il me tarde de m'appesantir sur un dernier groupement français, le huitième, de beaucoup le plus jeune, puisqu'il naquit en 1941 à Indianapolis; c'est pourtant celui-là qui intéresse au plus haut titre le Canada français: il s'appelle *North American French Language and Literature*. Comme son nom l'indique, il a pour objet le développement de

la littérature des populations françaises de l'Amérique du Nord. Franco-Américains, Louisianais, Acadiens, Haïtiens et Canadiens français ne sauraient donc être indifférents à l'égard de ce nouvel organisme qui entend grandir sous la bienveillante protection de la société générale.

Il doit la vie, si je ne m'abuse, à une femme qui a bien mérité du Canada français : mademoiselle Marine Leland. C'est elle, en effet, qui a eu l'heureuse idée de constituer au sein de la *Modern Language Association* une huitième cellule qui compléterait les autres et établirait de nouvelles relations intellectuelles entre les îlots français de l'Amérique du Nord.

Bien peu d'Anglo-Canadiens ou d'Anglo-Américains ont étudié le fait français en Amérique avec une plus lucide intelligence et une plus maternelle sollicitude que mademoiselle Leland. Le Canada français notamment a toujours tenu dans son cœur une place de prédilection. Elle le connaît à fond pour y avoir vécu les plus belles heures de sa jeunesse, pour l'avoir parcouru en tous sens au cours de ses vacances et pour avoir lu tous nos littérateurs, nos historiens et nos sociologues.

Nommée professeur de français au Smith College, dans le Massachusetts, n'eut-elle pas naguère l'audacieuse idée d'y donner une série de cours réguliers sur la littérature canadienne-française? Pendant que, de l'autre côté de la frontière et un peu partout dans le Landerneau québécois, critiques et journalistes ferraillaient à qui mieux mieux sur l'existence de la littérature canadienne-française, mademoiselle Leland entreprit, en somme — et elle toute seule, — de démontrer le mouvement . . . en marchant. On enseignait la littérature canadienne-française; donc elle existait! Est-il besoin d'ajouter qu'une vérité comme celle-là émanant d'une institution anglo-américaine ne perdait, en franchissant la frontière pour arriver jusqu'à nous, rien, bien au contraire, de sa pertinence, de sa force, de son opportunité et de sa chaleur communicative.

Mais comment donner un cours sur la littérature canadienne-française sans pouvoir fournir à ses élèves de nombreux livres de lecture sur le Canada français? Mademoiselle Marine Leland avait depuis toujours prévu l'objection. Grâce à l'obligeance de plusieurs hommes de lettres du Canada et avec l'active collaboration de M<sup>e</sup> Victor Morin, ancien président général de la Société royale, elle monta, en un clin d'œil, au Smith

College, qui la seconda généreusement, une imposante bibliothèque canadienne-française dont plusieurs institutions du Canada anglais auraient lieu d'être fières.

C'eût été miracle si une pareille animatrice n'eût pas conçu tôt ou tard — et tôt plutôt que tard! — l'original dessein d'obtenir, à la *Modern Language Association*, pour la littérature des Canadiens français de même que pour celle des Acadiens, des Franco-Américains, des Louisianais et des Haïtiens, des lettres de naturalisation. Elle fut admirablement secondée par un Américain pur sang, médiéviste distingué, lui aussi francophile intelligent et bienveillant: M. Edward B. Ham autrefois des universités de Harvard et de Yale, et maintenant professeur de français à l'Université de Michigan (à Ann Arbor).

Ces deux ouvriers de la première heure, aidés de quelques amis, obtinrent sans trop de peine leurs entrées auprès des directeurs de la société-mère qui accorda la permission demandée <sup>2</sup>. C'est ainsi qu'eut lieu à Indianapolis, en décembre 1941, à l'occasion du congrès général de la société, la première réunion du groupe *North American French Language and Literature*. Il avait élaboré l'attrayant programme que voici: Jean Bruchési, « Premiers livres scolaires canadiens et la survivance française »; Adolphe Robert, « L'œuvre littéraire de Henri d'Arles »; Antoine-J. Jobin, « Present and Future Trends in French-Canadian Nationalistic Literature »; Ian Forbes Fraser, « Intellectual Trends in French Canada ».

Brillamment lancée, la section pouvait affronter avec optimisme les aléas de l'existence: le succès de cette séance initiale faisait bien augurer de l'avenir. La participation des États-Unis à la guerre mondiale enraya temporairement les progrès de cette société d'universitaires et d'intellectuels dont bon nombre durent renoncer à leur activité professionnelle pour mettre leur plume ou leur enseignement au service de la patrie — et de l'humanité — en danger.

<sup>2</sup> Mademoiselle Marine Leland elle-même a bien voulu apporter là-dessus quelques opportunes précisions: « Il est exact, m'a-t-elle écrit récemment, que l'idée d'un groupe de la MLA dont les travaux seraient consacrés au Canada français et à l'élément indigène français en Amérique est de moi. D'autre part, l'idée n'aurait jamais pu prendre corps sans le dévouement, la générosité et l'activité d'Edward Ham. De plus, Ian Forbes Fraser et J.-M. Carrière ont travaillé pour faire passer la pétition au comité central. Ce sont là les ouvriers de la première heure, ainsi que M. Adolphe Robert qui s'intéresse toujours puissamment à ce qui touche le Canada français. »

N'empêche que la *Modern Language Association* tint ses assises annuelles — avec des effectifs diminués — en 1942 et en 1944. Lors du récent congrès de New-York, la section *North American French* manifesta allègrement son existence par plusieurs séances d'études dont l'une fut consacrée à la lecture et à la discussion de deux importants travaux: J.-M. Carrière, « The present state of Louisiana studies »; Luc Lacourcière, « Les études de folklore français au Canada et leurs rapports avec la littérature canadienne de langue française ». Québec et la Louisiane qui se rencontraient à New-York! Réconfortant spectacle! Ces deux pôles extrêmes de la pensée française dans l'Amérique du Nord se rejoignaient au cœur même des États-Unis et témoignaient de la solidité d'un axe nullement belliqueux, celui-là, mais tout à fait bienfaisant, puisqu'il est au service de la langue la plus claire et la plus honnête qui soit au monde: Sa Majesté la Langue française!

Il importe ici de prévenir sans plus tarder un malentendu et de dissiper les craintes de certains profanes qui verraient d'un œil inquiet ce groupe devenir le point de polarisation des efforts des intellectuels canadiens-français ou anglo-canadiens ou américains francophiles de l'Amérique du Nord. Cette section qui s'appelle crânement *North American French Language and Literature*<sup>3</sup>, nourrirait-elle l'ambition d'opposer à la civilisation française de France la civilisation française d'Amérique et camouflerait-elle, en définitive, un nationalisme américain d'autant plus dangereux qu'il s'exercerait dans la sereine région des plaisirs esthétiques et des idées générales? Énoncer cette thèse, c'est la dénoncer et en démontrer l'inanité. La culture française est une, si ses manifestations sont diverses. A multiplier les rayons, n'accroît-on pas d'autant l'intensité du foyer et le bienfaisance de son action?

Qu'il existe, au sein de la société générale, certaines petites coteries médiocrement soucieuses d'établir des ponts entre elles, je le veux bien. Ces phénomènes sont de fréquente occurrence dans les meilleures familles! Qu'il faille quelquefois surveiller sinon attiser les revendications d'éléments américains qui déplorent la part trop large faite aux éléments européens dans les universités des États-Unis, je ne le conteste pas. Le con-

<sup>3</sup> C'est le nom donné à la section par M. Percy W. Long, secrétaire générale de la MLA.

traire serait surprenant chez un peuple encore jeune et vigoureux qui a la claire vision d'un avenir égal au plus ambitieux des rêves. Un passage du discours que prononça le président général de la société, lors du récent congrès de New-York, trahit diplomatiquement ces inquiétudes.

The calling of a foreign scholar to a chair in the [american] university implies that we have no one available in this country who is so well qualified to fill the position. If this is true, and it certainly is in some cases, then it is high time that we do something about it. It really means that after sixty or more years of effort in the field of higher education, we still have to call on Europe to supply men to train our younger scholars, even in fields of graduate study that were among the earliest cultivated in American universities. In some institutions foreign language departments and administrators seem to feel that their responsibilities have been fully met when the university faculty has been decorated with the name of another distinguished European or an European of lesser distinction. In these circumstances the modern language department is like the flower garden of an enthusiastic amateur whose beautiful specimens fill you with envy until you discover that they were transferred in full bloom from a more benign soil. In the meantime the young home stock languishes for lack of skilled care <sup>4</sup>.

Le même problème se pose au Canada français. Mais nos éducateurs sortent graduellement — du moins en certains milieux — de la cruelle alternative où se tenaient enfermés naguère quelques-uns des pionniers de notre enseignement secondaire ou universitaire. En effet ceux-ci se trouvaient trop souvent placés en présence de deux éventualités: ou bien importer à grands frais des maîtres européens dont quelques-uns dépourvus d'une surabondance de tact, risquaient de blesser les susceptibilités peut-être excessives d'un peuple minoritaire; ou bien confier les destinées d'une institution d'enseignement à des fils du sol qui quelquefois maniaient mieux la charrue que la plume, même s'ils débordaient d'excellentes intentions dont l'enfer est pavé. À l'origine de presque toutes les maisons d'enseignement du Canada français se trouve un grand Français de France qui en fut le fondateur, la cheville ouvrière ou le principal collaborateur. De nos jours encore, leur mémoire est vénérée au pays de Québec. Dans le domaine de l'enseignement, du moins, le nationalisme, canadien-français n'a jamais connu une exacerbation trop vive.

Avec le temps, les professeurs canadiens-français comblèrent de grands vides causés par le départ ou le décès de ces Français de France,

<sup>4</sup> Robert Herndon FIFE, *Nationalism and Scholarship*, dans PMLA, vol. LIX, supplément, t. II — 1944 — p. 1287.

maîtres éducateurs pour la plupart. Veut-on un exemple entre cent? Il y a une cinquantaine d'années, un bon quart du personnel enseignant à l'Université d'Ottawa se composait de Français européens. Aujourd'hui il n'en reste plus un seul. La vie des institutions américaines suivra sans doute une semblable évolution, surtout après les ruines matérielles et intellectuelles que six années de guerre ont amoncelées aux quatre coins de la malheureuse Europe.

La section *North American French* de la *Modern Language Association* est donc le rendez-vous logique et accueillant de tous les universitaires qui nourrissent des sentiments d'admiration et d'amitié envers la culture française dans l'Amérique du Nord. Sur ce plan supérieur peuvent fraterniser les élites de toutes les races des États-Unis et du Canada ainsi que d'éminents représentants de la pensée européenne. Tous ceux qu'anime un véritable amour de la langue française se plaisent à reconnaître, dans le nouveau monde, l'existence d'un fait français, « fait de la plus haute portée dans l'histoire spirituelle et intellectuelle du continent nord-américain: l'existence en terre américaine d'une civilisation d'origine française qui, depuis plus de trois cents ans, se développe sans interruption et a produit une tradition et une culture nettement caractérisées dont les centres principaux se trouvent dans la province de Québec, en Louisiane, en Acadie, dans l'Ouest canadien, dans la Nouvelle-Angleterre et à Haïti <sup>5</sup> ». La section *North American French* s'est donc assigné la tâche d'étudier la langue, la littérature et le folklore de l'élément français en Amérique.

Faut-il ici prêter l'oreille aux propos des sceptiques, des mondains, des cyniques, des dilettantes? Ils chantent tous la même chanson et, depuis toujours, tintent le glas des lettres françaises en Amérique avec une insistance qui démontre surtout que la prétendue défunte a encore besoin d'être tuée! Force leur est de se rendre à l'évidence et, bon gré mal gré, d'admettre que, d'un bout à l'autre de l'Amérique et notamment dans quelques coins privilégiés, certaines pensées s'expriment en français avec un certain art. Donc une littérature française — au sens large du terme — existe.

<sup>5</sup> Marine LELAND, *Les linguistes étatsuniens et la tradition française en Amérique*, extrait de *Relations*, septembre 1942.

Cette littérature n'a pas encore produit un chef-d'œuvre authentique? Soit! Faut-il pour cela faire la moue, lui tourner le dos et vaquer à de plus nobles occupations? Ce verre est petit mais c'est notre verre. N'oublions donc jamais que, chez tous les peuples, une période de laborieux enfantements a précédé l'éclosion des chefs-d'œuvre. Il serait puéril de vouloir se soustraire à cette loi, comme il serait lamentable de se désintéresser d'un berceau sous le fallacieux prétexte que seul l'âge adulte est digne de retenir l'attention. La France du moyen âge n'a pas suscité, elle non plus, un seul chef-d'œuvre, compte tenu de la *Chanson de Roland* ou de quelques célèbres ballades de François Villon, l'ancêtre des poètes modernes. Les critiques ne biffent pas pour autant, que je sache, des manuels de littérature, ces cinq siècles obscurs, littérairement parlant, qui ont précédé la Renaissance et l'âge d'or des lettres françaises. J'éprouve une répulsion instinctive pour ces petits-maîtres pomponnés et musqués qui voudraient ingurgiter si possible le nectar ou l'ambrosie et ne sauraient tolérer à leur table la présence de vins du cru ou de la piquette.

Loin de se laisser duper par ces fadaïses, les membres du groupe *North American French* sont immunisés contre elles. Ils entendent bien là-dessus suivre à la lettre le judicieux programme que leur traçait, dès 1942, leur intelligente et sympathique présidente: « Selon les principes archi-connus de la bonne critique littéraire, il faudra premièrement s'attacher à situer l'œuvre canadienne, louisianaise ou franco-américaine, dans son milieu, puis expliquer les influences qui l'ont déterminée et enfin mettre en lumière les éléments psychologiques ou autres qui lui donnent son caractère national ou tout simplement particulier . . . Cette façon de procéder n'exclut point les idées personnelles ou les appréciations d'une portée plus générale. Elle en garantit la justesse <sup>6</sup>. »

Ce qui revient à dire que la confrontation des chefs-d'œuvre des maîtres français avec les essais de lointains disciples devrait être le cadet des soucis de l'historien des lettres canadiennes-françaises, franco-américaines, louisianaises ou haïtiennes.

Comparaison n'est pas raison, disaient nos pères. Un Français qui connaît bien le Canada, puisqu'il y séjourna une dizaine d'années, s'est chargé de démontrer péremptoirement le bien-fondé de cette thèse. Ce

<sup>6</sup> *Ibid.*, page 243.

n'est pas le premier venu. Universitaire distingué, il a professé la littérature française au collège militaire du Canada, à Kingston, de 1916 à 1926; en outre, avant sa rentrée en France, il a doté nos lettres d'un travail de bénédictin: *La Mentalité canadienne-française*, thèse de doctorat soutenue en Sorbonne par M. Georges Vattier. S'il existe un témoignage qui ne soit pas suspect de partialité, c'est bien celui de ce Français authentique qui a consacré une partie importante de sa vie à l'étude du Canada français. Ouvrons son livre à la page cent quarante-huit et lisons avec une parfaite sérénité d'âme le paragraphe ainsi conçu:

Les Canadiens français ont une élite intellectuelle incontestablement brillante. Elle est peu nombreuse, évidemment: on ne saurait, cependant, en être surpris, et ce serait commettre une erreur grossière que de vouloir qu'elle égalât numériquement celle de la France, par exemple, quinze fois environ plus peuplée. Ainsi s'explique qu'on ait si souvent mal jugé de la question; c'est que l'on compare presque toujours les Canadiens français et nous. Cette comparaison est souverainement injuste. Il faut les juger, au point de vue intellectuel, pour ce qu'ils sont en réalité, sans les mettre en parallèle avec la France littéraire. Or, c'est malheureusement ce que l'on fait toujours quand on cherche à apprécier leurs œuvres: on les rapproche des nôtres, et nous triomphons sans gloire. Peut-on demander déjà aux Canadiens français de produire des chefs-d'œuvre, après tous ceux dont s'enorgueillit notre littérature qui, d'autre part, ne l'oublions pas, repose sur des siècles d'efforts, tandis que la leur compte à peine cent ans d'existence? Quelle que soit la valeur de leurs productions littéraires, elles pâlisseraient donc forcément devant l'éclat des nôtres. Cessons ce jeu ridicule et inutile. Encourageons, au contraire, les littérateurs du Canada. Ils le méritent et nous sommes persuadés qu'ils sont appelés à un brillant avenir.

A n'en pas douter, M. Vattier est bon prince. Il ne nous invite pas, certes, à mourir verrouillés dans notre habituel pessimisme. Admettons qu'il farde la vérité un tantinet. Il reste cependant que c'est un Français qui demande à ses compatriotes — et aussi à ses cousins d'outre-mer — de ne plus comparer le Canada à la France et qui qualifie ce jeu de « ridicule ». M. Vattier aurait-il donné uniquement ce conseil, qu'il mériterait déjà les remerciements empressés d'un petit peuple trop souvent recru d'amertume et tiraillé à hue et à dia par tant d'influences contraires.

Bref, les membres du groupe *North American French*, forts de ces conseils opportuns et sages, ont résolu d'exploiter des filons encore trop méconnus et d'accroître ainsi le patrimoine intellectuel et moral de la France éternelle, de cette France dont le lumineux génie et l'esprit humanitaire rayonnent au-dessus des frontières, des latitudes, des factions ou

des chauvinismes et à laquelle ces universitaires se rattachent tous par une filiation naturelle ou adoptive.

\* \* \*

L'auteur de ces lignes n'a pas cru devoir se dérober à l'aimable invitation que lui ont faite ses confrères de dresser la liste des thèses de doctorat rédigées dans les universités canadiennes sur la littérature, le folklore, l'histoire, la sociologie et les arts du Canada français. Par ricochet, la section *North American French* donne ici la preuve qu'elle veut se mettre à l'œuvre sans plus tarder et que, en aucune façon, et même en temps de guerre, elle ne désire pratiquer la politique des bras croisés. Cette initiative qui fut portée à la connaissance de la section française de la Société royale du Canada a rallié tous les suffrages et obtenu un encouragement unanime de même qu'une aide financière fort appréciée.

Il existe à Paris, à la Bibliothèque nationale, un « Catalogue des dissertations et écrits académiques provenant des échanges avec les universités étrangères ». Un semblable catalogue se trouve au ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts. Aux États-Unis, ces précieux instruments de travail ne manquent pas aux chercheurs. Citons, entre autres guides: R. M. Merrill, *American doctoral dissertations in the romance field, 1876-1926*, New York, Columbia University Press, 1927; John Franklin Jameson, *List of doctoral dissertations in history now in progress at the chief american universities, Dec. 1909-Dec. 1934*, Washington Carnegie Inst.; *Doctoral dissertations accepted by American Universities, Vol. K, 1933-1944*, Compiled for the Association of Research Libraries, Edited by Edward A. Henry, New York, H. H. Wilson & Co. 1944; Ernest E. Leisy and J. B. Hubbell, *Doctoral dissertations in American literature*, Durham, Duke University Press, 1933. Depuis 1926, la *Canadian Historical Review* publie une intéressante *Annual list of graduate theses in Canadian History and related subjects*. Le moment semble donc venu de fournir à ceux qui étudient spécialement le Canada français un modeste opuscule de consultation, susceptible de révision et d'additions. Puisse-t-il stimuler le zèle de nos bacheliers et de nos licenciés à la recherche d'une thèse de doctorat sur le Canada français.

Qu'ils se dépêchent: les Américains de langue anglaise sont en train de leur couper l'herbe sous le pied. S'ils n'y prennent garde, ils arriveront trop tard dans un monde universitaire trop vieux!

En effet, le Canada français est à l'ordre du jour dans plusieurs universités américaines. Si certains politiciens de bas étage et des fanatiques tonitruants songent sans rire à entourer le Canada français d'un cordon sanitaire, par contre un nombre croissant d'intellectuels anglo-saxons des États-Unis tournent leurs regards vers un passé français toujours vivace en certaines régions du Canada et des États-Unis. Depuis une dizaine d'années, les milieux universitaires des États-Unis ont vu naître une série d'ouvrages consacrés au Canada français, à ses pionniers, à ses découvreurs, à ses missionnaires, à ses fils, à sa culture ou à son influence. Quelques-uns d'entre eux sont fort remarquables et ont obtenu une diffusion méritée. Je m'en voudrais de ne pas en consigner ici les titres avec l'année de leur apparition<sup>7</sup>.

J. L. Morris, *The French Regime in Illinois (1689-1763)*, Illinois, 1926; Robert Martin Crausaz, *The Race Consciousness in the French-Canadian novel*, Pittsburg, 1933; H. M. A. Neatby, *The Administration of Justice under the Quebec Act*, Minnesota, 1934, Published in 1937 by the University of Minnesota Press; J. M. Turnbull, *The essential traits of French Canadian Poetry*, Chicago, 1935; N. H. Baxter, *The influence of Sir W. Laurier on the formation of the British Commonwealth of Nations*, Iowa, 1936; N. W. Caldwell, *The French in the West (1740-1850)*, Illinois, 1936; Sister M. D. Mulvey, *French Catholic missionaries in the United States (1604-1791)*, Catholic University of America, Studies in American Church History, vol. XXIII, 1936; Elizabeth Howard Armstrong, *The Crisis of Quebec (1914-1918)*, Columbia University Press, 1937; Horace Mitchell Miner, *Changes in rural French-Canadian Culture*, Chicago, 1937; I.-F. Fraser, *The Spirit of French Canada*, Columbia University Press, 1939.

A cette liste il conviendrait d'ajouter des ouvrages qui n'eurent pas pour objet l'obtention d'un grade universitaire, mais qui n'en manifestent pas moins, dans le Canada anglais comme aux États-Unis, une vive

<sup>7</sup> Cette liste me fut aimablement communiquée par M. Marcel Tirol, l'éminent professeur de français à l'université Queen's, à Kingston. Je l'en remercie de tout cœur.

sympathie à l'égard du Canada français. Je songe surtout à quelques belles synthèses par trop bienveillantes: *The Evolution of French Canada* du regretté Jean-Charlemagne Bracq; *Canadien* et *The French Canadians today* de Wilfrid Bovey; *Saint-Denis, A French Canadian Parish* de Horace Miner. A-t-on enfin remarqué que l'année 1943 apporta, au Canadien français ou au Franco-Américain, trois ouvrages considérables et nouveaux, à plus d'un titre, et qui révèlent chez leurs auteurs trois états d'esprit bien différents: E. C. Hughes, *French Canada in transition*, Chicago; Jacques Ducharme, *The Shadows of the trees, The Story of French Canadiens in New England*, New-York; Stanley B. Ryerson, *French Canada*, Toronto.

Heureux de répondre au bienveillant appel des directeurs du groupe *North American French*, j'ouvris donc cette enquête. Irais-je au-devant de terribles déconvenues? Serais-je en proie à la tentation de masquer des déficiences ou pourrais-je me rengorger et affirmer avec une modestie suspecte que les résultats de l'enquête dépassaient mes espérances? L'avenir le dirait.

Près d'une cinquantaine de lettres adressées aux quatre coins du Canada provoquèrent presque toujours une réponse empressée. Elles permettent donc de tirer sans plus tarder quelques conclusions générales.

En relisant cette documentation, on constate tout d'abord, et avec une certaine surprise, que les universités anglo-canadiennes, sauf les plus anciennes et les plus vastes, n'accordent pas les grades de docteur en philosophie ou de docteur ès lettres, si ce n'est à titre honorifique. De l'Ouest comme de l'Est du Canada sont venues plusieurs réponses renfermant cet aveu qui se retrouve sous maintes formules différentes. Veut-on en avoir quelques spécimens? « I may say that we do not give the Ph. D. degree at . . . Throughout our history we have conferred the D. Litt. degree on three occasions, but in each case it was honorary »: voilà une réponse typique de l'Est du Canada. Le doyen de la faculté des arts d'une université de l'Ouest affirme simplement, sans ambages et sans commentaires que son *Alma Mater* n'a jamais accordé ces deux grades. La bibliothécaire d'une autre université de l'Ouest — femme très habile comme il s'en trouve plusieurs dans le monde universitaire — s'en tire avec une réticence du meilleur aloi. Elle écrit: « In response to your letter, I have to report

that we have no D. Litt. or Ph. D. theses concerning French-Canadian Culture. » Je parierais cent gros sous que son université n'a jamais conféré le moindre doctorat à qui que ce soit; mais nous n'en savons rien et force nous est d'accorder le bénéfice du doute à l'ingénieuse correspondante.

Une voix de l'Est, voix d'un collègue, il est vrai, fait entendre là-dessus des accents qui ne trompent pas et qui émeuvent: « I may say that we have not conferred any degree above the Bachelor's degree, and do not intend to do so until we have greater facilities for research work available. » Voilà qui est net et franc. C'est le fond qui manque le moins, a jadis écrit le bonhomme La Fontaine. Après avoir lu cette volumineuse correspondance, je me demande si ce ne sont pas les *fonds* qui manquent le plus aux directeurs de notre monde universitaire. Sauf trois ou quatre universités assez généreusement pourvues, que de misères financières chez toutes les autres ainsi que dans les maisons qui leur sont affiliées! Que de gouffres à combler en ce domaine! Et quand on songe aux somptueux cadeaux et aux octrois princiers que reçoivent annuellement la plupart des universités américaines, on se défend mal contre un sentiment de pessimisme à l'égard de nos institutions de haut enseignement. Le Canada pourra-t-il jamais là-dessus concurrencer effectivement son puissant voisin?

Laissons maintenant les deux extrémités du Canada et passons à l'Ontario. Ici encore quelques réponses sont semblables à celles que nous venons de lire. « Our university, dit l'un, has never attempted to prepare students for the doctorate. Our graduate work here has never extended beyond the M. A. degree. » Un autre, plus friand d'explications, écrit ce qui suit: « The D. Litt. is seldom conferred except for purely honorary reasons, and the Ph. D. theses are almost all in Science. »

Ces universités ontariennes, comme la majorité de celles de l'Ouest ou de l'Est du Canada, invitent leurs élèves à concentrer leurs efforts sur des thèses de maîtrise. Ces dissertations fournissent-elles un apport réel et original aux lettres et aux arts? Ici s'accuse une divergence d'opinions entre spécialistes. Le président d'une université de l'Ouest qui prise évidemment les travaux de ses protégés consigne cette remarque personnelle: « Since our graduate programme ends with the M.A. or M.Sc., we have

taken these degrees more seriously, and there have actually been filed some very good M.A. theses. » Par contre, le doyen de la faculté des recherches d'une grande université de l'Est expose, sur le même sujet, des vues opposées: « Theses are required for the M.A. degree in all of the subjects you mention, and no doubt if these theses were included, our list would be very much more extensive. For the most part, however, the Master's degree theses constitute much less substantial contributions to knowledge, and you may well feel that they are not worth taking into account. » Je serais porté à partager l'opinion du dernier correspondant. Lorsqu'un candidat a soumis à ses professeurs une importante thèse de maîtrise, ceux-ci le pressent de la développer davantage et de la transformer en thèse de doctorat. De toute façon, on lui facilite la tâche. Arrive-t-il, au contraire, que la thèse de maîtrise présente des caractères de faiblesse? On la rejette ou, après une soutenance quelconque, on la laisse dormir sur les rayons d'une bibliothèque, dans une paix heureusement inviolée.

Mais trêve de résultats négatifs, de précautions oratoires ou de réticences cauteleuses. Quelles sont donc les universités canadiennes qui ont effectivement décerné des doctorats ayant trait à la culture canadienne-française? Pour une meilleure intelligence de la situation, répartissons-les en deux groupes: les universités de langue anglaise et les universités de langue française.

Celles du premier groupe sont beaucoup moins nombreuses qu'on ne pourrait le croire de prime abord. En somme, une seule semble avoir sérieusement orienté en ce sens la curiosité de quelques-uns de ses élèves: l'université McGill.

Sous l'impulsion de M. le professeur Jeanneret, l'énergique et distingué chef du département de français, et avec l'encouragement de précieux collaborateurs et des plus hautes autorités de l'institution, l'université de Toronto a su créer chez elle une atmosphère favorable au Canada français et susceptible de produire prochainement des résultats dont tous les francophiles auront lieu d'être satisfaits. On m'assure que, à l'heure actuelle, plusieurs élèves élaborent des thèses de doctorat sur de multiples aspects du Canada français. L'une d'entre elles a d'ailleurs été acceptée en 1942. Elle est intitulée: « Sir Louis-Hippolyte Lafontaine and the Canadian Union. » Son auteur répond au nom de V. Jensen. D'autres excellentes

initiatives méritent une mention spéciale: les cours d'été en français, que, depuis nombre d'années, sous la conduite éclairée de M. le professeur Jenkins, l'université de Western Ontario offre à ses élèves, à Trois-Pistoles, dans la province de Québec; les anciens cours d'été de M. Jeanneret qui ont connu un franc succès à Sillery; les cours spéciaux que M. le professeur Marcel Tirol donne à quelques élèves de l'université Queen's sur la littérature du Canada français.

Il reste toutefois que la géographie — en plus de certaines circonstances spéciales — semble avoir réservé, pour le moment du moins, à l'université McGill la part du lion dans la diffusion de la culture franco-canadienne parmi les universités de langue anglaise.

Bastion de la langue anglaise à Montréal, l'université McGill a su tirer un admirable parti d'une situation unique; elle a voulu et elle a su être le rendez-vous, pendant les vacances d'été, des Canadiens et des Américains anglo-saxons qui désirent parfaire leur connaissance du français. C'est elle, si je ne m'abuse, qui est la pionnière des cours d'été, en français, au Canada. Pour favoriser les progrès de ses élèves et retenir leur attention, il lui fallait bien créer chez elle et autour d'elle une atmosphère française; il ne lui était pas loisible d'ignorer la culture canadienne-française au sein de laquelle vivaient, pendant les mois de juillet et d'août, élèves et professeurs. Ces prises de contact effectués sous d'heureux auspices se multipliaient souvent pendant l'année académique proprement dite. Disons enfin que le directeur actuel de la faculté des études spéciales et des recherches est un maître animateur très sympathique qui parle français et nourrit des sentiments d'admiration et d'affection pour le Canada français: le docteur D. L. Thomson.

Au cours des sept dernières années, deux volumineuses thèses de doctorat, extrêmement fouillées, d'une documentation abondante et sûre, ont été rédigées par des élèves du McGill: John I. Cooper, « French-Canadian Conservatism in principle and practice, 1873-1891 »; Jean E. A. Lunn: « Economic development in New France, 1713-1760 ».

L'abondance et la qualité des travaux de maîtrise sur le Canada français m'ont agréablement surpris. Grâce à l'obligeance du docteur Lomer, j'ai pu feuilleter à loisir, à la bibliothèque Redpath, la plupart de ces thèses de maîtrise dont bon nombre ne souffriraient pas trop d'une comparai-

son avec les thèses de doctorat en philosophie acceptées ailleurs. Qu'il me soit permis d'ouvrir ici une parenthèse pour énumérer tout simplement le titre de ces thèses. Quelle variété dans les sujets traités! Quel souci d'examiner le Canada français d'hier et d'aujourd'hui! Quel témoignage indirectement rendu à l'importance du Canada français au XX<sup>e</sup> siècle! Quelles précieuses indications aux élèves à la recherche d'un sujet de thèse de doctorat sur la culture canadienne-française.

- J. A. Bolger, « A comparative study of the educational traditions of New England and those of French Canada. » 1942.
- J. C. Gallagher, « A study of French influences on Canadian education with special reference to Quebec. » 1941.
- D. Lees, « The training of teachers; a comparison between Scotland and the Province of Quebec. » 1932.
- O. B. Rexford, « Teacher training in the Province of Quebec; a historical study (to 1857). » 1936.
- E. C. Woodley, « The history of education in the province of Quebec; a bibliographical guide. » 1932.
- J. S. Erskine, « Les historiens canadiens-français. » 1942.
- M. I. Kieffer, « L'école littéraire de Montréal. » 1939.
- A. M. McGarry, « Marie Le Franc, romancière de la Bretagne et du Canada. » 1942.
- M. F. C. McNamara, « L'histoire dans la poésie canadienne-française de 1860-1900. » 1940.
- J. T. Parthenais, « Les origines du journalisme canadien-français. » 1930.
- R. A. Peck, « Les grands quotidiens de Québec. » 1942.
- P.-E. Renaud, « Du travail en la Nouvelle-France. » 1923.
- F. M. Royer, « Contes populaires et légendes de la province de Québec. » 1943.
- M. B. Taylor, « Le roman historique canadien-français des origines jusqu'à 1914. » 1942.
- A. G. Dewey, « The first fifteen years of British administration in Montreal, 1760-1775. » 1913.

- W. C. Munn, « Quebec in the seventeenth century, a study in social history. » 1905.
- D. C. Munroe, « The fur trade of New France (down to 1663). » 1938.
- E. S. Wardleworth, « François Marie Perrot and Ile Perrot. »
- M. E. Aikman, « The nature of women's employment with special reference to Montreal. » 1937.
- H. Finestone, « Trends in the population structure of the Sherbrooke subregion. » 1943.
- P. Heaton, « Standard of living studies and their significance, including a special study in Montreal. » 1932.
- S. M. Jamieson, « French and English in the institutional structure of Montreal; a study of the social and economic division of labour. » 1938.
- Mrs. P. J. Lieff, « The urbanization of the French Canadian parish. » 1940.
- D. H. McFarlane, « The sociology of Rouville County, Province of Quebec, Canada. » 1926.
- B. Robertson, « Occupational traits in clerical work; a study of employed and unemployed women in Montreal. » 1935.
- H. R. Ross, « Juvenile delinquency in Montreal. » 1932.
- W. J. Roy, « The French-English division of labor in the province of Quebec. » 1935.
- C. H. Young, « The population expansion of the French in Canada. » 1928.
- G. Charlap, « The legal status of the worker in Quebec. » 1934.
- A. Berman, « The construction industry in Montreal with special reference to seasonal unemployment. » 1931.
- E. E. Bowker, « Unemployment among dock labourers in Montreal. » 1933.
- W. H. Davidson, « Wages and prices, particularly in the Province of Quebec, and with special reference to women workers. » 1922.
- S. A. Goldberg, « The French-Canadians and the industrialization of Quebec. » 1940.

- S. P. Heiber, « Job finding and methods of industrial recruitment; a study of a selected group of persons and firms in Montreal. » 1934.
- H. K. M. Heuser, « A history of trade relations between Canada and France. » 1933.
- H. B. Lande, « Economic factors affecting the trend of language in the Province of Quebec. » 1930.
- A. B. Latham, « The Catholic and national labour unions of Canada. »
- J. H. Layhew, « Public utilities in the Province of Quebec. » 1927.
- I. L. MacDonald, « The status of women in the Province of Quebec. » 1926.
- A. J. Pick, « The municipal and financial administration of Paris and Montreal: a comparative study. » 1920.
- H. E. A. Rose, « Acts of civil status in the Province of Quebec. » 1937.
- G. M. Rountree, « The employment and unemployment problems of the railway industry of Canada, with particular reference to the city of Montreal. » 1933.
- V. Shlakman, « Unemployment in the men's clothing industry of Montreal. » 1931.
- C. M. Tétrault, « La législation ouvrière dans la province de Québec. » 1940.
- L. C. Tombs, « The port of Montreal. » 1926.

Il va de soi que les thèses de doctorat sur la culture canadienne-française émanent, en majeure partie, des universités canadiennes-françaises. Commençons par la plus ancienne de ces institutions, la vénérable et méritante université Laval.

Au soir de sa vie féconde, M<sup>sr</sup> Camille Roy a vu lever les prémices d'une moisson qu'il préparait depuis longtemps. Dans son auguste maison, est-il besoin de le dire, l'enseignement supérieur des lettres et des sciences sacrées ou profanes n'est plus considéré comme un luxe trop dispendieux. Désormais de nombreux élèves sont impétrants, à la fin de chaque année académique, d'un certificat d'admission au doctorat en théologie, en droit canonique, en philosophie, en droit, en sciences sociales et

aussi en littérature. Depuis 1940, sur l'article du Canada français, on relève dans la liste des thèses et des diplômes de l'École des Gradués de l'Université Laval les titres et les noms des docteurs que voici :

Sister A. Welton, « Un orateur apôtre au Canada; Mgr Paul-Eugène Roy. » Doctorat d'université.

Albert Riou, « L'électrification rurale de Québec. » Doctorat en sciences sociales.

Eleanor-Louise Michel, « Les Canadiens français d'après le roman canadien-français contemporain. » Doctorat d'université.

Madame J. Egan, « Le Canada français et les écrivains français de 1850 à nos jours. » Doctorat d'université.

Sœur Marie-Carmel, « La littérature française de la Nouvelle-Angleterre. » Doctorat ès lettres.

Marcel Trudel, « L'influence de Voltaire sur la littérature française du Canada depuis 1760 à 1900. » Doctorat ès lettres.

Voilà bien un encourageant point de départ. Sait-on toutefois que trois ou quatre de ces docteurs sont des Américains? Nos voisins nous donnent ainsi une nouvelle preuve du haut intérêt qu'ils portent au Canada français. Apprécions comme il convient un témoignage aussi flatteur. Invitons néanmoins les Canadiens français à ne pas laisser trop longtemps en jachère un patrimoine qui est à eux et qui mérite sa part de soleil.

Au cours du dernier quart de siècle, l'Université de Montréal a connu des heures sombres. Quel temps ne lui a-t-il pas fallu pour se mettre dans ses meubles! Mais voici que sa bonne étoile — si souvent cachée — apparaît enfin à l'horizon universitaire du Canada français. L'avenir lui sourit. Tous les intellectuels canadiens-français s'en félicitent et forment des vœux pour les succès ultérieurs et le plein épanouissement d'une université sise dans la plus grande ville française du monde après Paris.

L'existence pénible qu'elle a menée jusqu'ici ne l'a pas empêchée de jouer vaillamment son rôle dans notre monde universitaire. Elle peut aligner les titres de plusieurs thèses que ses docteurs ont soutenues victorieusement, à propos des lettres, des arts ou des sciences sociales au Canada français. En voici la liste :

- Raymond Tanghe, « La géographie humaine de Montréal. » Doctorat en sciences sociales.
- L'abbé Lionel Groulx, « L'enseignement français dans le Québec. » Doctorat ès lettres.
- Le chanoine Émile Chartier, « La vie de l'esprit français au Canada. » Doctorat ès lettres.
- Séraphin Marion, « La querelle des classiques et des romantiques au Canada français (1829-1894). » Doctorat ès lettres.
- Frère Antoine Bernard, « Une nouvelle Acadie. » Doctorat ès lettres.
- Paul Boucher, « L'Union catholique des cultivateurs. » Doctorat en sciences sociales.
- Louvigny de Montigny, « La revanche de Maria Chapdelaine. » Doctorat ès lettres.
- Ruth J. Howie, « L'évolution du roman au Canada français. » Doctorat ès lettres.
- J.-A. Baudouin, « Notre bilan-vie. » Doctorat en sciences sociales.
- J.-P. Broussard, « Le dialecte créole en Louisiane. » Doctorat ès lettres.
- J.-M. Gauvreau, « L'artisanat dans la province de Québec. » Doctorat en sciences sociales.

Cadette des maisons de haut enseignement au Canada français, l'Université d'Ottawa ne saurait, à plus d'un titre, se comparer à ses grandes sœurs: Laval et Montréal. Institution établie en terre ontarienne, il ne lui est pas loisible d'obtenir du gouvernement de la province de Québec des octrois réservés aux universités ou aux collèges québécois. Elle ne peut également émarger au budget du gouvernement de la province d'Ontario qui, dans le domaine de l'éducation, prétend distribuer ses deniers seulement aux maisons neutres ou dépourvues de tout caractère confessionnel. Comptant uniquement sur leur courage et un esprit d'abnégation qui ne s'est jamais démenti, les RR. PP. Oblats s'attelèrent, il y aura bientôt un siècle, à une ingrate besogne. En butte à des difficultés qui eussent rebuté les plus vaillants des éducateurs et soucieux d'adapter l'enseignement secondaire du Canada français aux nécessités spéciales du milieu anglo-ontarien, ils surent asseoir leur université sur des fondements solides.

Il y a une douzaine d'années, ils eurent l'audace d'établir des cours spéciaux pour leurs bacheliers désireux de conquérir de hauts grades. Les débuts, est-il besoin de le consigner, furent très modestes. Peu à peu cependant les élèves affluèrent. Il en résulta bientôt une intense atmosphère intellectuelle dans laquelle étudiants et étudiantes se complurent; atmosphère favorable à l'élaboration de thèses de maîtrise ou de doctorat dans les champs vastes et encore peu connus des lettres, des arts et des sciences sociales du Canada français. L'Université d'Ottawa entendait bien renouer, en terre ontarienne, une tradition établie par ses sœurs aînées en terre québécoise<sup>8</sup>. Elle n'a pas failli à sa mission, puisqu'elle peut, elle aussi, inscrire sur son tableau d'honneur les noms de quelques impétrants devenus docteurs. Il s'agit, avouons-le, du Ph. D., titre plus facile à conquérir que le doctorat ès lettres:

Jeannine Bélanger, « La poésie au Canada sous le régime français. »

Amédée Bénéteau, « Le paysan dans la littérature française et dans la littérature canadienne-française. »

Le Frère Benoit, « L'influence américaine dans la littérature de nos premiers journaux français. »

Lucien Brault, « Ottawa, capitale du Canada, de son origine à nos jours. »

Frédéric Bronner, « Influence du romantisme dans le Canada français. »

David M. Hayne, « The historical novel and French Canada. »

Léopold Lamontagne, « Arthur Buies. »

Le Frère Marie-Germain, « Un siècle de journalisme canadien et son influence sur notre littérature. »

Ovide Proulx, « Un siècle de mythologie dans la poésie canadienne-française. »

<sup>8</sup> Cette enquête ne serait pas complète, si elle omettait de mentionner l'Acadie. L'essor intellectuel des minorités acadiennes des provinces maritimes est un sujet d'émerveillement pour tous ceux qui font un pèlerinage au pays d'Évangéline. Dépourvus naguère de toute maison d'enseignement bien à eux, nos frères acadiens s'enorgueillissent aujourd'hui d'un collège et de deux universités: le collège de la Pointe-à-l'Église, l'Université Saint-Joseph, à Memramcook, et l'Université du Sacré-Coeur, à Bathurst. En 1942, cette dernière accorda un doctorat ès arts à M. Léandre Legresley, rédacteur en chef de l'*Évangéline*, et auteur d'une thèse sur *l'Influence religieuse en Acadie*.

John Robbins, « A study of some of the essentials in the financing of education in Canada. »

Léo Rossignol, « Histoire documentaire de Hull. »

\* \* \*

Il y a thèses et thèses comme il y a fagots et fagots. Que certains élèves, voire certains professeurs, confondent instruction et culture, le fait est de trop fréquente occurrence pour qu'il y ait lieu de s'appesantir ici sur l'une des plus pernicieuses tendances du monde universitaire contemporain. C'est la rançon d'une époque où la spécialisation à outrance sort de sa sphère pour braconner, au grand dam de l'humanisme, en des territoires qui ne relèvent pas directement de sa juridiction. Les universités canadiennes-françaises ont-elles réussi jusqu'ici à se prémunir contre ce virus? La question n'entre pas dans le cadre de cette enquête. Du reste, elle est épineuse et mériterait, à elle seule, un long chapitre.

Il semble bien, par ailleurs, que le Canada français soit, en Amérique du Nord, l'un des plus puissants remparts de l'humanisme véritable sinon intégral. Au sentiment de nos éducateurs, un diplôme n'est pas assimilable à un timbre qui se colle sur une lettre ou à des étiquettes réservées à différents pots de confiture. Il implique des connaissances et une philosophie qui s'étant incorporées à l'élève l'illuminent, l'enchantent, le rendent plus humain, plus sociable, lui ouvrent des échappées de lumière ou lui ménagent, sur la vie sensible ou suprasensible, des perspectives jusqu'alors inconnues.

Bref, le Canada français « se souvient » des disciplines intellectuelles et morales que lui a léguées sa mère selon la chair et l'esprit: la France. Il réclame toujours le lait sacré de doctrines sages qui favoriseront, en Amérique, le développement d'un humanisme original, fusion des humanismes ancien et moderne, vivante manifestation de l'humanisme éternel.

Séraphin MARION.

---

# Orientation professionnelle et orientation scolaire

---

Depuis une dizaine d'années le Canada français est témoin d'une activité croissante en orientation scolaire et en orientation professionnelle. Malgré le travail intense des intéressés, ni les réalisations pratiques, ni la majorité des exposés théoriques n'ont encore atteint à la perfection. Même dans certains des derniers écrits sur le sujet, il se trouve des imprécisions relativement aux notions fondamentales en orientation. Sans prétendre apporter une solution définitive, nous avons cru bon de signaler ces déficiences. Pour ce faire, nous présentons une traduction commentée d'une déclaration officielle du National Vocational Guidance Association. Deux raisons justifient notre geste. Nous avons voulu répondre à l'invitation du Dr Harry D. Kitson, directeur de la revue *Occupations*, qui, se fondant sur les nombreuses demandes de renseignements reçues par lui, croit opportune la présentation en français de ce document. En outre il nous semble que cet exposé est à la fois le plus complet et le plus concis qui soit sur le sujet. Notre jugement s'appuie sur des études comparatives de conceptions européennes et de conceptions américaines de l'orientation. Nous le signalons, afin que l'on ne nous accuse pas trop vite d'une tentative d'américanisation. D'autre part nous ne croyons pas que ces principes doivent être acceptés sans discussion. Nous prétendons simplement qu'en raison de sa valeur et de son importance, cet exposé ne peut être ignoré par ceux qui veulent se livrer à l'orientation scolaire et à l'orientation professionnelle.

Notre traduction a été officiellement reconnue par les directeurs du N.V.G.A. Ce n'est pas une traduction littérale du document original, car nous avons cru bon de tenir compte de certains changements survenus depuis mil neuf cent trente-sept.

## A. LES PRINCIPES ET LES PROCÉDÉS EN ORIENTATION SCOLAIRE ET EN ORIENTATION PROFESSIONNELLE.

(*National Vocational Guidance Association*)

(déclaration formulée en 1921, révisée en 1928, en 1930 et en 1937).

La tâche de l'orientation scolaire et de l'orientation professionnelle appartient à toutes les personnes qui, s'occupant du bien-être des étudiants et des travailleurs, ont le souci d'aider les individus à s'adapter aux problèmes de la vie professionnelle. Les professeurs, les directeurs de l'enseignement, les parents, les dirigeants sociaux, civils, religieux et industriels, bien que préoccupés principalement des problèmes de la santé, de la religion, de l'organisation des loisirs, des relations avec la famille et les amis, du monde scolaire et du monde professionnel, doivent accepter une part de la responsabilité dans l'application des programmes d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle.

Quoiqu'il reconnaisse l'importance d'un service complet d'orientation, le National Vocational Guidance Association croit opportun de diriger l'attention vers l'orientation scolaire et l'orientation professionnelles telles qu'elles sont définies dans la présente déclaration.

### I. — DÉFINITION DES EXPRESSIONS.

1. L'expression « professionnel (le) » s'applique à toutes les occupations lucratives — y compris les professions libérales — telles qu'elles sont énumérées dans le recensement des États-Unis.

2. L'orientation professionnelle est le processus qui permet d'aider un individu à se choisir une occupation, à s'y préparer, à y entrer et à y progresser. En orientation professionnelle, le premier but est d'aider les individus lorsqu'il leur faut prendre des décisions et faire des choix que comportent l'organisation d'un avenir et la création d'une carrière. Ces décisions et ces choix sont nécessaires à une adaptation satisfaisante à la vie professionnelle.

3. L'orientation scolaire est un effort conscient pour faciliter le développement intellectuel et personnel d'un individu. Comme la préparation à une occupation comporte des décisions qui ont trait au choix

des études, des programmes, des écoles ou des collèges, il est évident que l'orientation professionnelle ne peut être séparée de l'orientation scolaire.

4. La formation professionnelle (vocational education) est la résultante de toutes les expériences qui permettent à un individu d'exercer une occupation lucrative de façon satisfaisante. Parce que plusieurs confondent orientation professionnelle et éducation professionnelle, il est nécessaire de déterminer les rapports qui existent entre elles. L'orientation professionnelle envisage tout le problème de l'adaptation d'un individu à sa vie professionnelle, tandis que l'instruction professionnelle ne s'occupe que de la formation technique; celle-ci comprend le développement des capacités requises, l'acquisition des connaissances nécessaires et la compréhension des problèmes sociaux, en tant que ces facteurs se rapportent à une occupation particulière ou à un groupe d'occupations apparentées.

## II. — NÉCESSITÉ DE L'ORIENTATION SCOLAIRE ET DE L'ORIENTATION PROFESSIONNELLE.

1. Comme près de la moitié de la journée d'un individu moyen est consacrée au travail, il faudrait, autant que cela est possible, que le travail soit l'expression de toute la personnalité de l'individu. Vu l'importance de cet élément, il faut que les problèmes de la vie professionnelle soient l'objet d'une étude attentive.

2. L'orientation scolaire et l'orientation professionnelle systématiques sont nécessaires si on veut fournir à l'individu toutes les expériences qui lui permettront de décider de sa ligne de conduite en vue de l'adaptation professionnelle. Sans cesse, les domaines des professions libérales, du commerce et de l'industrie, se développent du point de vue technique, se compliquent et se spécialisent. Dans notre société hautement organisée il devient difficile aux parents d'en connaître suffisamment au sujet des différentes occupations pour qu'ils puissent aviser sagement leurs enfants. C'est pour cette raison que l'orientation scolaire et l'orientation professionnelle organisées doivent répondre à un besoin du monde moderne. Tout individu, occupé au travail ou susceptible de l'être, doit prendre des décisions au sujet de problèmes professionnels. L'orientation

organisée et surveillée par des personnes compétentes est le contre-poids d'une fausse orientation fondée sur des annonces peu dignes de confiance, des suggestions égoïstes et ignorantes, et sur toute autre source partielle ou peu sûre.

4. L'orientation scolaire est profitable à l'individu lui-même et permet en outre une plus sage utilisation des fonds affectés à l'éducation par les autorités civiles ou municipales. L'adaptation professionnelle ne conduit pas seulement à une existence professionnelle plus heureuse pour les individus, mais elle prévient aussi un gaspillage social et économique. Ainsi, l'orientation scolaire et l'orientation professionnelle sont importantes pour l'individu, l'école et la société.

### III. — LES PRINCIPES DE L'ORIENTATION SCOLAIRE ET DE L'ORIENTATION PROFESSIONNELLE.

Les principes fondamentaux qui gouvernent l'application d'un programme d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle sont fondés sur la reconnaissance d'une série de faits: l'existence de différences entre les individus, la complexité du monde moderne du travail, la liberté de choix de l'individu, quoique ce choix soit régi par la situation sociale et économique dans laquelle l'individu se trouve, et la nature de l'adaptation professionnelle qui est un processus sans cesse changeant.

1. Du double point de vue des qualités natives et des conditions d'entourage, il n'y a pas deux individus qui soient identiques. Au sujet de chacun il faut s'efforcer de connaître les facteurs suivants: son degré d'intelligence, ses qualités particulières, sa connaissance du travail, sa santé, ses succès scolaires, son expérience professionnelle, son tempérament, son caractère, sa situation économique et sociale. Pour qu'il y ait chances égales pour tous, il est nécessaire de traiter chacun individuellement. Ceci ne veut pas dire que chaque individu est si différent d'un autre qu'il n'y a qu'une seule occupation qui convienne à chaque personne. En outre, l'individu n'est pas une quantité fixe et interchangeable. Il est capable d'une certaine adaptation à diverses conditions. Donc, au lieu de dire qu'il n'y a qu'une place convenant à chacun, il est plus vrai d'affirmer que chacun peut remplir de façon satisfaisante plusieurs positions dans certains domaines professionnels.

2. Le progrès de la science et l'évolution économique et sociale rendent de plus en plus difficile aux individus la connaissance de la variété et du degré de spécialisation de toutes les occupations. Au sujet de chacune d'elles il faut posséder divers renseignements: la nature de la tâche à accomplir, le degré d'instruction nécessaire, les exigences de l'occupation aux points de vue de la santé, de l'intelligence, des aptitudes particulières, du tempérament et du caractère, les occasions de perfectionnement et d'avancement, les conditions de travail et l'importance de l'occupation. À ces premiers renseignements, il faut ajouter ceux qui ont trait aux maisons d'éducation: le genre de formation qu'on y donne, le coût, les conditions d'admission, les qualités requises pour réussir, les études et la nature des cours.

3. Quoique dans l'acquisition d'une meilleure connaissance de lui-même et du monde du travail, l'individu requière de l'aide, il n'en reste pas moins vrai que la liberté de choix est un droit inviolable. Dans le développement de l'individu, la sauvegarde de ce droit est aussi nécessaire que l'est l'égalité de chances pour tous.

4. L'orientation scolaire et l'orientation professionnelle doivent tenir compte du développement constant de la personnalité du sujet, des changements dans sa condition économique et sociale, ainsi que des transformations qui peuvent se produire dans les occupations elles-mêmes. Comme l'adaptation est un procédé continu, les services de l'orientation scolaire et de l'orientation professionnelle doivent être constamment à la disposition de l'individu.

#### IV. — LES PROCÉDÉS EN ORIENTATION SCOLAIRE ET EN ORIENTATION PROFESSIONNELLE.

Le présent paragraphe a pour objet la recommandation de moyens qui peuvent faciliter l'application d'un programme d'orientation, surtout si ce programme est organisé et administré par les autorités scolaires. Ces recommandations ne sont que des suggestions. Dans leur utilisation on doit tenir compte des besoins particuliers des divers systèmes scolaires. Il faut donc y ajouter et les reviser dans chaque cas.

*A. Moyens d'action spécialisés.*1. *L'étude de l'individu.*

a) L'étude de tout renseignement sur des facteurs qui peuvent influencer la vie d'un individu doit précéder toute tentative de conseil ou d'avis. Les sources ordinaires de renseignements sont: 1° les entrevues avec l'individu et les questionnaires auxquels il répond; 2° les rapports scolaires; 3° les examens et les tests; 4° les entrevues avec ses supérieurs à l'école ou dans l'industrie, avec ses parents et ses amis; 5° les rapports d'emploi.

b) Le dossier cumulatif dans lequel sont enregistrés annuellement les rapports de toutes les expériences scolaires, les résultats des examens physiques et mentaux, la description de la situation familiale, des goûts et de l'activité de temps libre, fait connaître plus clairement qu'aucun autre instrument la courbe du développement de l'individu en chacun de ces domaines et indique la direction vers laquelle ses goûts et ses capacités professionnelles peuvent l'orienter. La compilation de ce dossier devrait commencer au jardin de l'enfance ou en première année d'école et se continuer à l'école primaire supérieure (*high school*) et au collège. Le dossier servira enfin au moment du placement. Les rapports supplémentaires spéciaux ainsi que le dossier cumulatif doivent être rassemblés en un endroit où ils peuvent être facilement consultés par tous ceux qui sont responsables de l'étude de l'individu et de l'aide à lui fournir. L'interprétation habile de ce rapport est d'une très grande importance.

c) Divers examens et divers tests fournissent des renseignements précieux au sujet d'un individu. Il faut veiller à ce que les tests d'intelligence, de capacités et de connaissances (lorsqu'ils sont utilisés pour d'autres fins que l'expérimentation) soient choisis parmi les tests standardisés à l'aide de procédés scientifiques sûrs. L'administration et la correction des tests doivent être confiées à des personnes soigneusement formées. La surveillance d'un programme de tests doit relever d'un psychologue d'expérience. Les conseillers qui utilisent les résultats des tests doivent être capables de les bien interpréter.

d) Les entrevues avec les parents, les professeurs, les supérieurs, les auxiliaires sociaux, les médecins, les employeurs et autres personnes, ai-

dent à faire connaître la personnalité et les plans d'avenir de l'individu. Un résumé de chaque entrevue doit être consigné dans le dossier individuel.

## 2. *L'étude de l'occupation.*

a) L'orientation professionnelle suppose l'étude d'occupations particulières, de certaines industries et des fluctuations du marché du travail. Les renseignements obtenus par les visites aux endroits de travail et par les entrevues avec les employés doivent être complétés grâce aux renseignements contenus dans des publications spécialisées ou obtenus des associations d'employeurs, des syndicats ouvriers ou des associations professionnelles et des divers services du gouvernement.

b) On recommande fortement d'organiser une bibliothèque de documentation professionnelle.

c) Le conseiller doit chercher à renseigner son milieu sur ce qui a trait aux œuvres et aux résultats de l'orientation scolaire et de l'orientation professionnelle. Il doit se gagner la collaboration de tous dans la réalisation d'un programme d'orientation.

## 3. *Le conseil (counseling).*

### a) *L'orientation de groupe.*

#### 1° *Les cours sur les occupations.*

Tous les étudiants des écoles primaires supérieures, des cours du soir et des collèges doivent pouvoir bénéficier de cours organisés traitant des occupations, des occasions d'emploi et d'éducation ainsi que des problèmes du monde du travail. Ces cours doivent permettre à l'étudiant de se mieux connaître et de s'apprécier à sa juste valeur, de se familiariser avec l'institution dans laquelle il se trouve ainsi qu'avec les formes d'éducation supérieure, d'obtenir une vue d'ensemble du monde du travail et d'acquérir une méthode d'étude des occupations qui pourra lui permettre d'envisager les problèmes de la vie professionnelle. En outre, l'orientation de groupe doit permettre à l'étudiant, qui est un futur travailleur, de comprendre le problème des relations entre travailleurs et d'apprécier la contribution faite par chaque occupation au développe-

ment du bien-être général. Ces cours doivent être donnés aux élèves capables d'en profiter, tout particulièrement durant les années qui précèdent immédiatement la nécessité du choix d'un programme d'étude, le changement d'institution ou l'obligation de quitter l'école (ainsi, ces cours doivent être donnés avant que les élèves atteignent la limite d'âge de scolarité obligatoire).

## 2° *Moyens d'action supplémentaires.*

a) Les visites aux fabriques et aux établissements commerciaux, les causeries données par des représentants des métiers ou des professions libérales peuvent être utilisées pour compléter les notions acquises au cours des premières discussions faites en classe.

b) Les discussions et les causeries spéciales comme celles qui sont organisées par certaines associations civiques ou sociales sont d'autres moyens de dispenser des renseignements professionnels.

c) Les livres et les publications qui donnent des renseignements détaillés au sujet d'une occupation doivent être signalés à l'attention et mis à la disposition des jeunes et de tous ceux qui ont à faire un choix de portée professionnelle.

d) On recommande de mettre à la disposition des élèves des cours secondaires une collection complète des annuaires des divers collèges.

e) Les films, les bibliothèques, les musées et les émissions radio-phoniques peuvent servir à la diffusion de renseignements utiles dans l'orientation scolaire et dans l'orientation professionnelle.

## b) *L'orientation individuelle.*

1° Conseiller est affaire individuelle et c'est lorsqu'il est ainsi considéré que ce service a les plus grandes chances de succès. L'orientation en groupe doit donc être accompagnée de l'orientation individuelle. Ces deux fonctions relèvent des écoles et des collèges de tous genres ainsi que des bureaux de placement. Divers organismes civiques ou diverses associations de bien-être doivent aussi s'en occuper dans l'intérêt de l'orientation des adultes. Il faut insister sur ce fait que l'occasion d'être conseillé individuellement doit être fournie à tous les individus et non seulement aux étudiants qui font face à des problèmes particuliers.

2° Les conseillers doivent rencontrer les sujets régulièrement et tout particulièrement aux moments critiques comme ceux-ci; l'année précédant celle où l'individu atteindra la limite d'âge de scolarité obligatoire et les années précédant les périodes de promotion. Les personnes qui doivent se réadapter à leur occupation doivent pouvoir rencontrer des conseillers soit dans les écoles, soit dans les bureaux de placement, soit dans des agences publiques ou philanthropiques.

3° A la suite de la consultation, il faut que le sujet puisse profiter des services que les divers organismes de son milieu sont en mesure de lui rendre. Les cliniques psychologiques, les agences qui s'occupent de l'organisation des loisirs, de l'hygiène, du secours, peuvent aider dans l'orientation. Les conseillers doivent posséder tous les renseignements disponibles sur ces organismes.

4° Les conseillers ne doivent pas encourager les étudiants à choisir trop tôt ou trop rapidement. Le choix ne doit être fait qu'après une étude des occupations et une certaine période d'essai. L'individu doit pouvoir reconsidérer son choix, même après avoir abordé l'occupation temporairement choisie.

5° Dans le cas de personnes financièrement handicapées, le conseiller doit voir à l'utilisation de bourses qui permettront à ces sujets de poursuivre des études nécessitées par leurs plans professionnels. Ceci s'applique aux élèves qui ont dépassé la limite d'âge de scolarité obligatoire et aux étudiants des collèges.

#### 4. *Les certificats d'embauchage.*

A leur sortie de l'école, un grand nombre de jeunes garçons et de jeunes filles sollicitent un certificat d'embauchage sans connaître l'importance de cette démarche. Il est donc nécessaire de considérer ce service d'enregistrement comme une fonction de l'orientation professionnelle. Les élèves ne devraient pas quitter l'école sans avoir rencontré le conseiller d'orientation. De plus, l'émission des certificats d'embauchage ne devrait pas être considérée simplement comme une pure formalité légale, mais aussi comme une occasion d'offrir des renseignements et de l'aide dans la solution de problèmes professionnels, les questions de préparation au travail et les chances de réadaptation.

### 5. *Le placement.*

a) Lorsqu'il choisit sa vocation ou cherche une position, l'individu doit, avec l'aide du conseiller d'orientation, tenir compte de sa condition physique, de son degré d'instruction, de son intelligence, de ses aptitudes particulières et de ses goûts. Il doit les étudier en rapport avec les exigences de l'occupation et les occasions d'avancement qu'elle offre.

b) Au besoin, l'aide apportée à l'obtention d'une position doit comprendre la communication de renseignements au sujet des occasions de perfectionnement et d'avancement. Il faut enseigner aux sujets comment s'y prendre pour demander une position: la rédaction de la lettre de sollicitation, l'entrevue avec l'employeur et l'utilisation des formules de demande.

c) Le bureau de placement doit conserver les dossiers de ses sujets, les demandes des employeurs, les résultats des visites d'établissements ainsi que des fiches de renseignements sur les conditions de travail.

d) Les conseillers des services de placement et d'embauchage doivent collaborer avec les directeurs de personnel, les associations d'ouvriers et d'employeurs, les fonctionnaires de l'Etat, les directeurs des organismes sociaux ou civiques et toutes les personnes intéressées aux problèmes du travail et des besoins humains.

e) Afin qu'il y ait uniformité dans les rapports avec le monde des affaires, l'activité du service de placement d'un système scolaire doit être centralisée en une seule administration et placée sous une surveillance unique. Le travail de placement fait dans les écoles publiques, les collèges et les universités doit être accompli en collaboration étroite avec les agences fédérales ou provinciales de placement, surtout pour ce qui a trait aux rapports statistiques de l'embauchage, à l'échange des dossiers, à la visite des employeurs, aux enquêtes professionnelles locales et à toutes les entreprises du genre.

f) Lorsque le placement de sujets d'âge scolaire ou universitaire est fait par des agences publiques, il faut s'efforcer de renseigner les maisons d'éducation sur les conditions du marché du travail et chercher à obtenir des écoles et des collèges les dossiers cumulatifs et tous les rap-

ports personnels qui peuvent aider l'individu à prendre de sages décisions durant ses premières années de travail.

#### 6. *Observation et attention complémentaires (Follow-up).*

a) Les conseillers des écoles, des collèges et des bureaux de placement doivent se tenir en communication avec leurs sujets durant plusieurs années après que ceux-ci ont quitté l'école ou le collège. De cette façon de nouvelles décisions peuvent être prises avec un minimum d'inconvénients et de perte de temps pour l'individu. Les renseignements sur les conditions du monde du travail doivent être tenus à jour et mis à la disposition de tous dans les bureaux d'embauchage et dans le service de placement de l'école. Des changements dans le programme d'étude ou dans les cours techniques peuvent être influencés par les expériences et les besoins d'anciens élèves.

b) L'attention complémentaire est maintenue à l'aide d'entrevues et d'un échange de correspondance. Il doit y avoir étroite collaboration entre les directeurs d'écoles ou les doyens de facultés, les conseillers d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle, les conseillers des agences de placement, les directeurs de personnel du monde industriel, les fonctionnaires des bureaux d'embauchage et tous ceux qui s'occupent d'études professionnelles.

#### 7. *La recherche.*

a) La recherche est une partie importante du programme d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle. C'est le moyen par lequel on fournit des renseignements supplémentaires sur les domaines de l'éducation et du travail. C'est grâce au service de recherches 1° que sont perfectionnés les instruments utilisés dans l'étude de l'individu; 2° que sont découvertes les relations qui existent entre le degré de succès professionnel et de bonheur de l'individu d'une part et, d'autre part, les facteurs qui ont servi à orienter le sujet vers l'occupation à laquelle il se livre; 3° que sont appréciées chez l'étudiant les qualités personnelles et les caractéristiques qui conduisent au succès ou à la faillite; 4° qu'est éprouvée la valeur des techniques utilisées en orientation.

b) Même s'il est impossible de compléter les recherches, l'accumulation de données justes est nécessaire au succès de ceux qui s'occupent d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle.

### B. *Moyens d'action connexes.*

#### 1. *Pour l'étudiant.*

a) Plusieurs matières enseignées à l'école ou au collège peuvent servir à préciser le but professionnel chez les jeunes. Tout en ne négligeant pas la culture générale de l'étudiant, il est possible d'indiquer la valeur pratique pour diverses professions des notions acquises dans l'étude de plusieurs matières scolaires. Ainsi, on peut signaler l'importance d'une bonne connaissance de la langue (English) pour un ingénieur, attirer l'attention sur l'usage fait des mathématiques dans diverses occupations, menuiserie, médecine, domaines économiques. Il est important que chaque professeur fasse connaître à ses élèves les occupations qui existent dans les domaines se rapportant à la matière qu'il enseigne.

b) Les cours dits d'exploration ou d'essai, le travail limité dans des établissements industriels, l'activité des cercles ou des associations de tout genre et toute autre activité semblable aident à stimuler l'éveil d'un but professionnel et, lorsque l'expérience y est ajoutée, ces moyens sont utiles pour découvrir les goûts et les capacités des sujets. L'activité extrascolaire doit être encouragée et les étudiants doivent en chercher la portée professionnelle.

#### 2. *Pour le conseiller.*

a) Tous ceux qui se proposent d'établir un système d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle doivent obtenir des données sur la proportion des élèves quittant l'école, le pourcentage des faillites et tout autre renseignement publié par les bureaux de recherches en éducation.

b) L'étude des besoins professionnels du milieu visant à la révision des programmes d'étude mène à la réunion de renseignements très utiles en orientation.

c) On doit démasquer les méthodes qui prétendent conduire rapidement à la fortune, les cours techniques faits à la hâte, les cours par correspondance et toute offre vague d'emploi.

## V. — L'ORGANISATION ET L'ADMINISTRATION DE L'ORIENTATION SCOLAIRE ET DE L'ORIENTATION PROFESSIONNELLE.

### A. *Dans le système scolaire.*

Le programme d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle établi dans un système scolaire suppose nécessairement que l'administration en est confiée à un bureau ou à un département spécial responsable au surintendant des écoles, au principal de l'école ou au recteur de l'université. Ce département doit comprendre tous les services spéciaux énumérés au paragraphe IV, à moins que le service de placement ne soit fait en collaboration avec une agence publique. Le département d'orientation doit être dirigé par une personne spécialement désignée à cette fonction et portant un titre distinctif comme celui de directeur de l'orientation scolaire et de l'orientation professionnelle. S'il est nécessaire de combiner le bureau d'orientation avec d'autres services comme ceux qui s'occupent de l'assiduité, des recherches ou de l'enseignement technique, le directeur de ces services doit porter un titre qui indique ses diverses fonctions. Il faut prendre toutes les mesures nécessaires pour qu'il n'y ait aucune confusion au sujet de la nature du travail d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle.

À cause des problèmes que présentent les conditions locales dans chaque milieu, il est impossible de décrire une forme définie d'organisation. Toutefois, dans le système scolaire d'une grande ville, le directeur d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle devrait avoir des adjoints chargés de l'administration des divers services.

Les conseillers d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle des écoles primaires supérieures doivent être aidés et surveillés par le directeur de ce service. Ils doivent se réunir pour discuter de problèmes communs.

Si le placement est fait par l'école, les conseillers de placement doivent relever du directeur de ce service. Si le placement est fait par une

agence publique, les méthodes d'échange des rapports individuels doivent être discutées par le directeur de l'orientation et les fonctionnaires chargés du placement des jeunes.

L'enregistrement pour les certificats d'embauchage doit être fait par les surintendants des écoles sous la surveillance de l'État. Les surintendants doivent en charger les directeurs d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle afin que cette fonction soit incorporée dans le programme d'orientation. Si le placement est fait par l'école, il faut veiller à avoir un nombre suffisant de conseillers afin que ces fonctions n'absorbent pas tout le travail du département d'orientation.

Le directeur d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle ne doit pas seulement coordonner l'activité de son département, mais il doit en outre voir à la collaboration avec tous ceux qui s'occupent de domaines connexes et, lorsque cela est possible, avec les professeurs eux-mêmes. La compréhension du programme d'orientation par ceux-ci et leur aide dans sa réalisation sont essentielles à l'orientation continue des jeunes.

#### B. *Dans l'industrie.*

L'organisation de l'orientation dans une entreprise commerciale ou industrielle doit relever d'un bureau central du personnel. Un directeur du personnel doit être responsable de l'organisation, de la surveillance et de l'exécution de tous les programmes fixés par les autorités administratives de l'entreprise commerciale ou industrielle. Toutes les phases de la réalisation du programme de bien-être des employés doivent être coordonnées par ce bureau central.

#### C. *Les organismes qui collaborent.*

Le travail d'orientation poursuivi par les écoles publiques ou privées, les collèges, les bureaux publics de placement, les organismes civiques et de bien-être social et les établissements industriels, doit être organisé de façon à fournir à tous, qu'ils soient aux études ou non, l'occasion de bénéficier d'un programme complet d'orientation. Dans certains endroits, il est possible de créer un conseil local d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle. Pour ce qui est des problèmes

spéciaux comme celui de la collaboration entre les écoles et le collège, des comités conjoints des organismes intéressés peuvent être créés.

Un conseil d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle doit comprendre des représentants des maisons d'éducation, des services publics d'embauchage, des organismes de bien-être social intéressés au problème, des employeurs et des employés, du ministère du Travail, et doit inclure en outre toutes les personnes dont l'aide est requise. Le conseil peut être divisé en comités consultatifs chargés d'aider à l'application des diverses parties du programme d'orientation.

C'est par l'entremise de ce conseil central, des associations locales d'orientation, des associations ou instituts de professeurs, qu'il faudra s'efforcer d'éveiller l'intérêt général et d'obtenir la collaboration intelligente de tous les professeurs, des administrateurs d'écoles, des fonctionnaires chargés de l'embauchage et de tous ceux qui s'intéressent à l'avenir professionnel des jeunes.

## VI. — LA PRÉPARATION ET LA FORMATION DU PERSONNEL DES SERVICES D'ORIENTATION SCOLAIRE ET D'ORIENTATION PROFESSIONNELLE.

1. Comme le travail d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle est d'importance grandissante et de nature spécialisée, il est évident que, dans la mesure où cela est possible, il ne doit être confié qu'à des personnes possédant les qualités requises, la formation et l'expérience nécessaires. Il faudrait établir un standard minimum. On sent le besoin d'une déclaration officielle de la part du département d'Éducation au sujet des conditions d'éligibilité au titre de conseiller d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle.

2. Parmi les qualités requises chez un conseiller d'orientation il faut inclure l'intérêt pour les problèmes personnels et la facilité de compréhension de ces problèmes, le tact, la patience, l'esprit de dévouement ainsi que la précision scientifique et la capacité d'appréciation des méthodes de recherche.

3. Le conseiller doit avoir une bonne instruction correspondant à la formation collégiale (baccalauréat ès-arts) et comportant des con-

naissances en économie, en sociologie, en histoire, en psychologie, en théorie de l'éducation et en statistique.

4. La formation spécialisée doit être poursuivie dans une université de préférence comme étudiant d'un cours supérieur. Les cours en orientation scolaire et en orientation professionnelle doivent inclure des périodes de travail pratique; comme la consultation, le placement, les enquêtes professionnelles, la formation professionnelle, l'enseignement à domicile et l'administration de tests psychologiques.

5. Chez un bon conseiller, l'expérience pratique est requise. Les conseillers doivent avoir une expérience variée dans diverses occupations comme celles de professeurs, d'auxiliaires sociaux, d'employés dans des bureaux de bien-être du personnel, d'employés dans des établissements industriels ou commerciaux, et avoir servi dans une clinique psychologique ou une clinique d'orientation pour enfants.

## B. COMMENTAIRES

Les quelques commentaires que nous ajoutons à la présente traduction de l'exposé du National Vocational Guidance Association ne constituent pas un traité complet des principes et des procédés en orientation scolaire et en orientation professionnelle. Nous ne prétendons pas non plus traiter de tout l'aspect canadien-français du problème. Notre étude a moins d'envergure. L'adoption de certains principes que nous croyons erronés peut arrêter la marche ascendante de l'orientation au Canada français. C'est lorsqu'un mouvement en est à ses débuts qu'il importe de le bien diriger. Nous faisons nôtre l'avertissement que des auteurs français adressaient à leurs compatriotes: « L'orientation professionnelle est d'entreprise trop récente; gardons-nous d'en compromettre l'édifice en l'établissant sur des bases discutables et non éprouvées<sup>1</sup>. » Signaler les principales erreurs dont l'acceptation nuirait au développement de l'orientation professionnelle chez nous, voilà quel est notre but.

<sup>1</sup> J. PERRET, P. NAZEL et B. NOYER, *L'orientation professionnelle*, Paris, Flammarion, 1926, p. 3.

## I. — NATURE DE L'ORIENTATION PROFESSIONNELLE.

La conception de l'orientation professionnelle a évolué et s'est précisée depuis la fondation du premier bureau d'orientation établi à Boston en 1908. Il existe de nombreuses définitions de l'orientation professionnelle parmi lesquelles il importe d'en choisir une et de la bien interpréter.

Nous n'hésitons pas à recommander fortement l'adoption et la diffusion de la formule employée par le N.V.G.A. Elle est le résultat de longues et sérieuses recherches. Elle est à la fois complète et précise. Elle décrit l'activité entière du mouvement sans lui faire déborder les cadres de son domaine propre. Cette qualité nous servira de critère pour apprécier certaines autres notions qui ont cours chez nous.

A. *Notions trop restreintes.*

a) Une fausse conception voudrait réduire l'orientation à une simple activité de classification des individus et des occupations. L'orientation permettrait de dire quelle est *la* place qu'un homme doit occuper dans le monde professionnel s'il veut réussir. Cette manière de penser fut populaire chez plusieurs auteurs. Des psychologues de langue anglaise l'avaient concrétisée dans des formules trop brèves pour être exactes: « The right man in the right place », « Square pegs in square holes and round pegs in round holes ».

La fausseté de cette notion apparaît clairement lorsque nous voyons l'inexactitude des hypothèses qu'elle suppose comme point de départ. 1° Cette conception entraîne la négation du pouvoir d'adaptabilité chez l'homme. L'expérience quotidienne et l'histoire nous fournissent les preuves du contraire. Certes, il y a des limites à la capacité d'adaptation, mais celle-ci existe et il faut en tenir compte. 2° Cette conception est une affirmation d'une philosophie déterministe qu'il faut rejeter<sup>2</sup>. Le révérend père Marie-Antoine Roy a fait une étude sérieuse du problème et conclut: On dit souvent d'une personne qu'elle manque sa vocation. Cette expression ne doit pas être entendue dans le sens d'une désobéissance formelle à la volonté de Dieu, à moins d'une révélation parti-

<sup>2</sup> Harry D. KITSON, *Trends in Vocational Guidance*, dans *Objectives and Problems in Vocational Education*, par Edwin Lee, New-York, McGraw-Hill, 1938, page 259.

culière, ni dans le sens que l'ordre des décrets éternels ou le plan de la providence a été brisé<sup>3</sup>. . . » 3° Cette conception ne permet pas une distinction suffisante entre la sélection professionnelle et l'orientation professionnelle, distinction qui existe et qui est universellement acceptée par les techniciens, du moins en théorie. Si chaque individu n'était capable de s'adapter qu'à une seule occupation, l'activité en sélection et en orientation serait la même: cataloguer les individus et les professions. La tâche de l'orientation est beaucoup plus délicate et plus complexe. D'ailleurs voudrait-on procéder à cette classification qu'on ne le pourrait pas faute d'instrument assez précis. « There is no authority in definition, theory, our practice for prescribing vocations or classifying children<sup>4</sup>. » Ce jugement est toujours vrai.

Pour les mêmes raisons, on ne peut prétendre que l'orientation a pour mission nationale l'évaluation et la distribution du capital humain d'un pays<sup>5</sup>. » L'orientation n'est utile à la nation que médiatement. Elle aide les citoyens à trouver la situation dans laquelle ils serviront le mieux leur pays. Elle n'assigne pas cette place. On ne ferait alors que de la sélection dictatoriale.

b) L'orientation est une activité complexe. On ne saurait la définir en ne parlant que d'un seul ou de quelques-uns seulement de ses services. Cette tendance existe chez nous (par exemple, définir en fonction du service de consultation seulement) et s'explique probablement par l'histoire des origines de notre mouvement d'orientation. Celui-ci fut commencé par des agences privées indépendantes du système scolaire. Malgré leur excellent travail, elles ne purent, à cause des circonstances, parvenir à la pratique de la forme idéale d'orientation. Toutefois, on en est venu à considérer leur méthode comme étant la vraie formule de l'orientation. Ceci a donné naissance à des conceptions incomplètes que nous discuterons dans les prochains paragraphes.

<sup>3</sup> R. P. Antoine-Marie ROY, o.f.m., *Préparez votre avenir*, Québec, Action catholique, 1937, page 105.

<sup>4</sup> John M. BREWER, *The Vocational Guidance Movement*, New-York, MacMillan Co., 1917, page 11.

<sup>5</sup> Arthur TREMBLAY, *Orientation professionnelle*, Ecole des Sciences sociales, politiques et économiques de Laval, Québec 1944, page 37.

### B. *Notions trop larges.*

L'usage d'épreuves psychométriques n'est pas exclusif à l'orientation professionnelle. On utilise les tests dans la solution de nombreux problèmes qui ne se rapportent pas à celui du choix d'une occupation. Parce que l'orientation professionnelle emploie des tests également utiles dans d'autres domaines et que, d'autre part, les psychologues de nos agences d'orientation furent contraints par les circonstances d'étendre leur champ d'action <sup>6</sup>, on en est arrivé à nommer service de l'orientation professionnelle toute activité qui requiert l'intervention d'un psychologue. Il y a cependant distinction entre orientation professionnelle, sélection professionnelle, hygiène mentale, administration du personnel, etc. C'est pourquoi on ne peut dire que c'est l'orientation qui rend des services signalés lorsqu'il s'agit « de cas d'intelligence ou de comportement, de problèmes commerciaux ou industriels <sup>7</sup> », à moins que l'on n'ajoute que ces problèmes sont en relation avec celui du choix d'une profession.

## II. — PROBLÈMES PARTICULIERS.

### A. *But de l'orientation.*

Il est reconnu que l'orientation professionnelle tend à l'établissement d'une sorte d'équation entre deux termes, un individu et son occupation. L'axiome fondamental est l'affirmation de l'existence de deux réalités, les différences individuelles et la diversité des occupations. L'orientation n'est possible que s'il y a possibilité de choix fondé sur la diversité des termes à réunir. Nous signalons ceci, non parce que ce fait est ignoré, mais parce que, trop souvent, on a négligé de considérer toutes les conclusions qu'il faut tirer de cette première affirmation.

### B. *Complexité de l'orientation.*

Nous le répétons, l'orientation est une activité complexe faite de toute une série d'actes divers. Pour orienter, il faut du temps et la collaboration de plusieurs agents.

<sup>6</sup> Arthur TREMBLAY, *op. cit.*, page 26.

<sup>7</sup> Wilfrid ETHIER, p.s.s., *Les services que peut rendre l'orientation professionnelle*, dans *Orientation*, vol. 3, n° 4, décembre 1943, page 200.

a) On semble croire dans les milieux populaires que l'orientation est l'affaire de quelques jours, tout au plus de quelques semaines. Certes, l'acte de choisir se fait à un moment donné, mais il suppose une longue préparation et entraîne une activité postérieure au choix. L'orientation est un processus continu et ceci suppose qu'elle « est soumise, dans son rendement et ses applications à un facteur chronologique <sup>8</sup>. » On oriente ce qui est en mouvement et durant la durée de ce mouvement. C'est donc tout le long de sa période de formation et d'adaptation que l'individu aura besoin des services de l'orientation. « Due to the very nature and complexity of the problems involved, vocational guidance cannot be satisfactory without a program which follows the development of the individual over a number of years <sup>9</sup>. »

b) La réalisation d'un programme d'orientation suppose la collaboration immédiate et médiate de plusieurs agents. Certes, le travail principal appartient aux spécialistes, mais ceux-ci sont incapables de faire œuvre complète sans l'aide des parents, des professeurs, des directeurs spirituels, des autorités scolaires, des associations d'employés et d'employeurs, des fonctionnaires de divers départements des gouvernements provinciaux et fédéral. L'orientation systématique n'est pas l'entreprise de quelques individus, c'est une œuvre d'envergure nationale.

### C. Liberté du sujet orienté.

Nous ne saurions trop insister sur l'importance du numéro 3, du paragraphe III, de la déclaration du N.V.G.A. Tout le travail de l'orientation est compromis si l'on ne tient pas compte du droit que possède l'individu de choisir lui-même et librement son occupation. Il semble que trop souvent ce principe est oublié. Quelques-uns des nôtres en ont signalé l'importance <sup>10</sup>. Le père Roy définit la vocation ainsi: « Le droit que Dieu accorde à un jeune homme de *tendre* librement vers tel état de vie <sup>11</sup>. . . » Il y a quelques mois, nous écrivions: « L'orientation

<sup>8</sup> Arthur TREMBLAY, *A quel moment faut-il orienter un enfant*, dans *Orientation*, vol. 4, n° 2, juin 1944, page 118.

<sup>9</sup> John M. BREWER, *op. cit.*; page 8.

<sup>10</sup> R.-H. SHEVENELL, o.m.i., *L'orientation professionnelle*, dans *20<sup>e</sup> Siècle*, vol. I, n° 5, janvier 1943, page 72. — Louis CHATEL, *Le choix d'une profession*, dans *Orientation*, vol. 1, n° 8, juin 1941, page 110.

<sup>11</sup> A.-M. ROY, o.f.m., *op. cit.*, page 27.

professionnelle est un problème personnel. Il en est en ce domaine comme en toute œuvre d'éducation. Lorsqu'on enseigne les mathématiques on ne résout pas pour l'élève les problèmes, on ne fait qu'indiquer les principes de solution <sup>12</sup>. » Vouloir agir autrement c'est certainement paralyser en grande partie l'action bienfaisante de l'aide apportée au sujet qu'on oriente.

La conception d'une orientation destructrice de la liberté individuelle est très répandue, non seulement chez nous, mais en maints endroits où se pratique l'orientation. Myers a trouvé nécessaire d'écrire: « Vocational counselling is not giving vocational advice . . . giving advice is not a wise part of counselling though one of the most common weaknesses of vocational counsellors <sup>13</sup>. » Cette erreur des conseillers se retrouve dans des exposés théoriques. Nous croyons qu'il est inexact de prétendre qu'orienter quelqu'un « c'est *lui dire* dans quelle profession, dans quel métier, il donnera son maximum de rendement <sup>14</sup> » . . . ou encore que l'orientation *indique* aux individus à quels offices, à quelles occupations ils sont aptes <sup>15</sup>. L'orientateur aide le sujet à se mieux connaître, à explorer le monde du travail, à éviter des erreurs, soit! mais la responsabilité de la décision appartient au sujet lui-même. Le rôle du conseiller est de conduire à cette décision.

Il n'est pas suffisant d'écrire comme on l'a fait que « le conseil . . . s'offre à l'intéressé, qui librement le décline ou l'accepte <sup>16</sup>. » La liberté de l'individu s'exerce non seulement dans l'acceptation ou le refus d'une directive, mais dans le choix lui-même. Nul ne l'a probablement affirmé plus catégoriquement que A. G. Christiaens, l'un des pionniers de l'orientation en Belgique. Il écrit: « . . . il n'est pas question *d'imposer* le choix d'une profession à qui que ce soit, de n'importe quelle manière, sous

<sup>12</sup> Maurice CHAGNON, *Le choix d'une profession*, dans le 20<sup>e</sup> Siècle, vol. III, n° 5, janvier 1944, page 84.

<sup>13</sup> George E. MYERS, *Principles and techniques of Vocational Guidance*, New-York, McGraw-Hill, 1941, page 250.

<sup>14</sup> Arthur TREMBLAY, *Orientation professionnelle*, Ecole des Sciences sociales, politiques et économiques de Laval, page 15. (Nous soulignons.)

<sup>15</sup> R. P. BARBADO, *Introduction à la psychologie expérimentale*, cité par Arthur TREMBLAY, *op. cit.*, page 16.

<sup>16</sup> J. PERRET, etc., *op. cit.*, p. 6.

n'importe quel prétexte, ni directement, ni indirectement . . . On cherche à *faciliter* le choix, à *éclairer* les intéressés <sup>17</sup>. »

#### D. *Les fonctions en orientation professionnelle.*

La complexité du processus en orientation professionnelle suppose l'existence de fonctions variées. Celles-ci peuvent être considérées en rapport avec les quatre buts de l'orientation professionnelle.

##### 1. *L'aide apportée dans le choix d'une occupation.*

Choisir, c'est porter un jugement. On ne saurait choisir ni juger si on ne connaît tout d'abord les termes qu'il faut unir par le prédicat. L'orientation aidera à choisir en facilitant la connaissance des termes, l'individu et l'occupation.

###### a) *L'étude de l'individu.*

On peut distinguer ici deux services:

1° *L'étude proprement dite.* — Il est faux de croire, comme le font très souvent les non initiés, que cette étude de l'individu se limite à l'administration de tests psychométriques. Signalons tout d'abord ce qui est trop souvent ignoré; il existe très peu d'examens assez constants et assez justes pour que l'étude qui en résulte soit satisfaisante. D'autre part, même si nous possédions tous les instruments nécessaires, il resterait que l'étude psychologique ne traiterait toujours que d'un aspect de l'individu. Il y a bien d'autres problèmes à considérer, par exemple, ceux de la situation économique, sociale et familiale, de la formation religieuse et morale, etc.

2° *La compilation des renseignements.* — Pour faciliter la tâche de l'orientation et du sujet, les renseignements recueillis sur l'individu doivent être compilés et gardés. Comme l'indique la déclaration du N.V.G.A., le système idéal comporte l'emploi du dossier cumulatif. Les avantages de celui-ci ont été exposés chez nous par M. P.-P. Paradis <sup>18</sup>.

<sup>17</sup> A. G. CHRISTIËNS, *Une méthode d'orientation professionnelle*, Bruxelles, Larmertin, 1934, page 11.

<sup>18</sup> Pierre-Paul PARADIS, *Le dossier scolaire*, dans *Orientation*, vol. 1, n° 11, septembre 1941, page 155.

b) *L'étude des occupations.*

Lorsqu'on croit qu'en orientation professionnelle la décision appartient au conseiller qui la communique au sujet, on en arrive facilement à penser que *seul* l'orientateur doit étudier et connaître le monde du travail. Cette erreur est probablement la plus répandue chez nous. Toutefois, il ne faudrait pas passer sous silence d'heureuses initiatives. Signalons tout particulièrement l'œuvre du R. P. Farley au Séminaire de Joliette et du R. P. Alcantara Dion à la tribune de Radio-Canada. La plus récente entreprise que nous connaissions est celle du Centre d'Orientation de l'Université d'Ottawa qui met à la disposition des étudiants de l'institution une excellente bibliothèque d'études professionnelles. Cependant, ce ne sont là que des efforts individuels et séparés.

Le service d'information professionnelle est une partie intégrante de l'orientation. Il n'est pas suffisant de le considérer tout simplement comme une spécialité connexe<sup>19</sup>. Un système efficace d'orientation professionnelle n'existera que le jour où l'on établira dans les écoles, les high schools et les collèges des cours de renseignements sur les occupations. Il faut accepter cette distinction mentionnée par A. S. Jones: « We must distinguish between (1) the function of securing facts as a background for the counsellor, providing the materials for guidance; and (2) the function of studying occupations by the student as a *method* of guidance<sup>20</sup>. »

Cette étude des occupations est double: il faut connaître le monde du travail, c'est-à-dire la nature et les exigences des diverses occupations, et les fluctuations du marché de la main-d'œuvre, c'est-à-dire les occasions d'emploi, de perfectionnement et d'avancement.

Les cours de documentation professionnelle n'ont pas pour but la communication d'une longue liste de renseignements sur une myriade d'occupations. Il faut surtout s'appliquer à développer chez les étudiants des méthodes d'étude qui leur permettront de participer activement à la solution de leurs problèmes particuliers.

<sup>19</sup> Maurice LEBEL, *Monroe, Walter, et autres, Encyclopedia of Educational Research*, dans *Orientation*, vol. 2, n° 2, juin 1942, page 119.

<sup>20</sup> A. J. JONES, *Principles of Guidance*, New-York, McGraw-Hill, 1934, p. 258.

## 2. *L'aide apportée dans la préparation à une occupation.*

Se préparer à une occupation c'est acquérir les connaissances nécessaires et développer les capacités requises. L'instruction et l'éducation ne relèvent pas de l'orientateur, mais celui-ci apporte son aide dans l'organisation du programme de préparation. C'est ici que se situe l'orientation scolaire. On comprendra facilement pourquoi celle-ci est intimement liée à l'orientation professionnelle. Toute l'activité de la vie d'un adolescent peut l'aider à se préparer à sa carrière. Il convient donc que d'autres formes d'orientation s'ajoutent et aident les individus dans l'organisation de leur temps libre.

## 3. *L'aide apportée au moment de l'entrée dans une occupation.*

L'aide apportée par l'orientation professionnelle ne doit pas être vague mais précise. C'est pourquoi le placement doit être considéré comme l'un des services de l'orientation professionnelle.

Les domaines de l'école et du travail sont fort différents et l'on ne passe pas de l'un à l'autre sans rencontrer des difficultés parfois sérieuses. L'orientateur doit faciliter l'adaptation d'un individu à son occupation.

## 4. *L'aide apportée pour progresser dans une occupation.*

D'ordinaire, le débutant ne commence pas au haut de l'échelle professionnelle. S'il veut améliorer sa situation, il lui faut gravir un à un les échelons. Le service que nous avons nommé « d'observation et d'attention complémentaires », permet à l'individu de bénéficier des conseils de l'orientateur en vue de son perfectionnement et de son avancement.

## 5. *Le service de recherches.*

La pratique de l'orientation professionnelle suppose l'usage d'instruments psychométriques, la conduite d'enquêtes sociales et d'enquêtes professionnelles. Il est donc important qu'en plus des fonctions déjà indiquées on ajoute celle de la recherche.

\* \* \*

Nous avons dit que nous croyons à la nécessité urgente de l'orientation professionnelle. Nous devons nous employer à l'établir chez

nous. Toutefois, il ne faudrait pas compromettre le succès de l'entreprise par une application trop rapide. Les premiers pas sont faits, sachons avancer graduellement, avec prudence, sans brûler les étapes. Voici ce à quoi il nous faudrait travailler pour le moment :

### 1. *La formation de spécialistes.*

On ne s'improvise pas psychologue et orientateur. Ces fonctions demandent de longues études. Celles-ci sont actuellement offertes par nos universités. Il faudrait encourager nos instituts de psychologie en leur fournissant des sujets. Tous les collèges et toutes les commissions scolaires devraient aider des membres de leur personnel à se spécialiser en orientation scolaire et en orientation professionnelle.

### 2. *La recherche.*

Nos instituts de psychologie ont commencé d'importantes recherches. Il faudrait les encourager de toutes manières, même financièrement. Nous manquons d'un grand nombre d'instruments qu'il faudra posséder avant de pouvoir réaliser un programme complet d'orientation.

Au cours de ces recherches, il faudra veiller à être scrupuleusement et scientifiquement précis. Autrement, on s'exposerait à d'importantes pertes d'argent et de temps.

La compilation de renseignements sur le monde du travail doit être entreprise immédiatement. Elle est une œuvre de collaboration à laquelle doivent participer les agences d'orientation, les écoles de sciences sociales, les associations ouvrières et professionnelles, les ministères de l'Instruction publique et du Travail et l'Office national de la Statistique. La conduite de ces enquêtes professionnelles pourrait être facilitée par l'organisation immédiate de conseils locaux d'orientation scolaire et d'orientation professionnelle.

### 3. *L'éducation populaire.*

Un programme sérieux d'orientation peut avoir des résultats de portée nationale. Il faut, cependant, que chacun apporte une collaboration intelligente et sincère. Il importe donc de renseigner les gens sur la nature et la valeur réelles de l'orientation en leur indiquant les résultats concrets auxquels on peut s'attendre.

\* \* \*

L'incontestable importance de la place qu'occupe le travail dans nos existences devrait logiquement nous amener à procéder avec prudence dans le choix d'une occupation. Pussions-nous comprendre clairement l'aide que peuvent nous fournir l'orientation scolaire et l'orientation professionnelle. Celles-ci ne sont pas seulement des œuvres auxiliaires mais bien des parties intégrantes d'une éducation qui répondrait aux besoins modernes. En acceptant ces procédés nouveaux nous ferions œuvre vraiment patriotique, car, si notre nationalité « . . . veut jouer son rôle providentiel en Amérique du Nord, elle ne peut laisser un seul talent enfoui, ni une seule aptitude en friche <sup>21</sup> ».

Maurice CHAGNON.

---

<sup>21</sup> R.-H. SHEVENELL, o.m.i., *loc. cit.*, page 79.

## Arts et métiers d'autrefois

---

Aux débuts de la Nouvelle-France, il fallait non seulement bâtir des habitations, mais aussi des chapelles pour l'exercice du culte. Les artisans et les colons se mirent à l'œuvre. Une des plus anciennes chapelles, à l'île d'Orléans, fut celle que Gabriel Gosselin érigea pour sa famille et qui servit aussi aux colons du voisinage. Cette bâtisse était de simple colombage, avec toit en chaume. Ses fenêtres, à défaut de vitres, étaient recouvertes de toile ou de peaux huilées. On manquait alors de matières appropriées, de main-d'œuvre et d'artisans.

La population s'accroissant vite, les chapelles furent remplacées par des églises. Les habitants de Sainte-Famille, en 1682, en bâtirent une en pierre. Ils étaient sans doute meilleurs défricheurs qu'artisans, et l'église sortie de leurs mains leur causa des ennuis. Dans une requête, ils se plaignirent de l'avoir mal construite. « Il y a très peu de bons maçons », ajouta leur curé. « Les fondements n'ont pas été posés sur un fond solide. »

On l'avait placée sur une source vive ! Il fallut donc reconstruire le mur du côté du fleuve ; « ce qui n'eut aucun effet. » On fut forcé de consulter un expert, et l'intendant ordonna au sieur Lajoue, architecte, de se transporter sur les lieux.

Cet architecte fit de son mieux pour étayer les murs chancelants. Ce qui n'empêcha pas l'archidiacre de Lotbinière de noter, en 1734, que « l'église est fendue entre le pignon du sud-ouest et le côté nord-ouest, et que les ponts du clocher ne sont point en état d'empêcher la pluie d'y pénétrer jusque dans l'église . . . » Au moyen d'une chapelle de côté, on chercha, mais sans réussir, à soutenir le mur qui menaçait ruine. Il fallut bientôt tout démolir.

Pour construire un édifice de pierre, il faut être du métier, soit architecte, entrepreneur ou maçon. L'intendant et M<sup>gr</sup> de Laval ne manquaient pas d'ailleurs de s'en rendre compte.

Pour que la colonie se suffise à elle-même, il lui fallait non seulement des défricheurs, mais aussi des artisans et des professionnels. Les Jésuites engagèrent, en France, des ouvriers pour construire leur séminaire. Et les Ursulines se montrèrent d'excellentes artisanes. Marie de l'Incarnation, M<sup>me</sup> de la Peltrie et sœur Saint-Joseph étaient brodeuses et tapissières, et ces arts leur servirent dans l'enseignement, aussi à fournir les églises d'ornements; cela leur procurait un revenu nécessaire. Ces religieuses introduisirent au pays les traditions de la broderie, de la dorure et de la musique — qui se perpétuèrent en s'élargissant, et léguèrent à la postérité, après cent cinquante ans de services, une série d'ornements d'église admirables, et une tradition d'arts domestiques qui a laissé bien des traces dans la population blanche et peau-rouge.

La fondation de l'École des Arts et Métiers de M<sup>gr</sup> de Laval, en 1675, était d'importance capitale pour le nouveau pays. Peu après l'établissement du Séminaire de Québec, M<sup>gr</sup> de Laval ouvrit au Cap-Tourmente, à vingt-six milles au nord-est de Québec, une espèce de ferme modèle où les jeunes gens apprenaient à lire, à écrire et s'appliquaient aux travaux de la terre et à différents métiers. Des maîtres, engagés en France, enseignèrent à l'école les métiers de couvreur, maçon, cordonnier, couturier, charpentier, menuisier, serrurier, sculpteur. Ce fut de 1675 à 1690 que débarquèrent à Québec les plus forts contingents d'artisans engagés pour servir d'abord le Séminaire, pour enseigner aux apprentis, et ensuite pour se libérer dans la pratique de leur métier et fonder des familles d'artisans. On retrouve leur nom aux *Livres de Raison* (ou de comptes) du Séminaire; par exemple, Claude Baillif, Guillaume Jourdain (dit La Brosse), Le Vasseur dit Delors ou Lavigne, Prud'homme, Nicolas Poitras, Gabriel Gosselin, Jean Poliquain, Simard dit Lombrette, David, Voyer, Gauvreau et bien d'autres.

Les arts et les métiers nécessaires furent si bien établis au pays que les anciens recensements nous font entrevoir leurs nombreuses variétés. Ainsi, dans le recensement de 1744, à Québec, on retrouve parmi les métiers alors pratiqués, ceux de: menuisier, sculpteur, charpentier, forgeron, maçon, architecte, cordonnier, tailleur, coutelier, cuisinier, tonnelier, vitrier, tapissier, maréchal, navigateur, couvreur, perruquier, orfèvre, armurier, boucher, forgeron, chaudronnier, cordier, sellier, tanneur, bou-

langer, voiturier, pouilleur, charpentier de navire, perceur, teinturier, faiseur de chaises, ébéniste, correilleur, ramoneur, charron, chandelier, boutonier, galfas, forgeron, serrurier, ferblantier, lanternier, potier, bourrelier, matelassier, charbonnier, farinier, horlogeur, quincaillier, manchonnier, et peinturier. À en juger par cette liste authentique, le Canada artisan était alors en état de se suffire à lui-même et aux besoins du pays. Et c'est grâce à ces métiers qu'un abondant héritage de talent et d'habileté s'est conservé chez nous jusqu'à nos jours.

Les arts où l'on a excellé, pendant deux cents ans, sont la sculpture sur bois dans les églises, l'architecture, la broderie, la dorure, l'orfèvrerie, et l'ébénisterie. Ces sujets, les plus importants au point de vue des arts, sont trop vastes pour qu'on s'y arrête ici; et il n'est guère possible de toucher en passant qu'aux arts domestiques encore pratiqués dans les campagnes, comme le tissage, le tressage de la ceinture et de la jarretière fléchées, le crochetage de tapis, et la sculpture sur bois.

Des petites industries variées ont été longtemps l'apanage des campagnes, et, malgré le déclin de la tradition, quelques-unes le sont encore, comme la fabrication du fromage raffiné à l'île d'Orléans. Ce fromage s'est toujours fait chez nous et, malgré sa forte odeur, il est exquis.

D'anciennes industries régionales qui tendent à disparaître sont celles de la tannerie — il y avait au moins une tannerie dans chaque village; de la charronnerie, du fer forgé, de la vannerie, de la fonderie, des poêles et de la manufacture des instruments agricoles.

Pendant des centaines d'années on construisit, dans les chantiers de l'île d'Orléans, de la rivière Saint-Charles, de Lévis, de Sorel, et d'ailleurs, les goélettes, les navires et même les gros bateaux à vapeur, comme le *Prince William*. Mais presque tous ces chantiers ont disparu. Seuls les pêcheurs et les cabotiers du Bas-Saint-Laurent, et les Fillion et les Coulombe de Saint-Laurent, île d'Orléans, pratiquent encore leur métier; et, sur un pied différent, les chaloupiers de Verchères. En souvenir du passé, des menuisiers à Port-Joli façonnent de jolies goélettes en miniature, qu'ils vendent, l'été, aux touristes.

Quelques artisans traditionnels, sculpteurs sur bois, orfèvres, brodeuses et relieurs sont longtemps restés fidèles à leur art; ils ne se sont

laissés que tout récemment submerger par les importations de camelote et d'objets en série.

Le tissage à l'île d'Orléans et dans le comté de Charlevoix est devenu important, même au point de vue commercial. Bon nombre de femmes, aux environs de la Malbaie, retirent de ce travail un revenu qui leur est nécessaire ou, du moins, utile et encourageant. Elles sont industrieuses, elles ont de l'ordre, de l'entrain, de la gaieté et du talent. De ce qu'elles fabriquent, elles tirent leurs habits et ceux de leur famille, elles décorent leur maison, elles remplissent leurs coffres et elles vendent le surplus.

Si nos arts et métiers domestiques avaient survécu aux assauts du commerce, il n'y aurait pas autant lieu, dans le Québec, de crier Au loup! de prêcher le retour à la terre et de s'inquiéter de la survivance française au Canada.

Marius BARBEAU.

---

# Actualité

---

## UNE NOUVELLE FONDATION: LA FACULTÉ DE MÉDECINE.

Depuis longtemps, les anciens élèves et les amis de l'Université attendent la fondation de nouvelles facultés; que l'Université catholique de la capitale fédérale prenne rang parmi les grandes institutions universitaires du pays, c'est leur désir et leur ambition.

Certes, l'Université peut être fière de ses facultés ecclésiastiques; celles-ci comptent parmi les mieux organisées d'Amérique; un local spacieux et moderne reçoit les étudiants qui se préparent à l'obtention des grades académiques. Mais, les facultés civiles n'ont pas encore pris l'expansion qu'on pouvait attendre. Ceci ne peut surprendre quiconque connaît la situation concrète où se trouve, ou mieux se débat, notre Université: population catholique en minorité, surtout absence totale de subventions. Or, l'on sait qu'aucune université ne peut vivre de ses propres revenus. Si l'Université d'Ottawa a pu survivre et progresser, elle l'a fait à coups de sacrifices et de dévouement.

Forte de ses succès acquis, elle lance cette année une entreprise hardie, mais non téméraire: elle fonde une faculté de médecine. Elle le fait, non seulement pour se soumettre à la loi biologique du progrès, mais aussi pour répondre à un besoin général et local. Beaucoup d'universités refusent chaque année un nombre imposant de candidats à leur faculté de médecine; surtout il s'agit de fournir aux jeunes de la capitale le moyen de parfaire leurs études professionnelles dans leur propre milieu et dans une atmosphère conforme à leur croyance religieuse. Depuis dix-sept ans déjà, la faculté des arts enseignait les matières pré médicales réparties sur deux années du cours; c'était un jalon posé en vue de la future faculté de médecine. Maintenant, ce projet devient une réalité. Avec l'approbation enthousiaste des autorités ecclésiastiques et avec le concours d'un groupe

de laïcs distingués et de médecins éminents, la direction de l'Université décide de fonder une faculté de médecine.

Les cours s'ouvrent en septembre. Dans la province d'Ontario, la première année de médecine est celle qu'on appelle communément l'année pré-médicale; les matières au programme sont: la biologie, la chimie, la physique et l'anglais. Chez nous, les étudiants choisiront entre l'anglais et le français. Notons qu'à la faculté de médecine, comme dans toutes ses écoles, l'Université a l'ambition de créer un cours véritablement bilingue. Pendant toute la durée de leurs études, les élèves suivront un cours de morale. Il va sans dire que les médecins d'Ottawa et de Hull seront appelés à contribuer à l'enseignement; ils le feront surtout durant les deux dernières années du cours, alors que les étudiants s'initieront dans les hôpitaux de la capitale ou du district.

Il faudra voir aussi à l'organisation de nouveaux laboratoires de biochimie, d'anatomie, d'histologie, de physiologie et de pathologie. On dresse les plans d'un édifice spacieux destiné à recevoir les étudiants ainsi qu'à abriter les laboratoires.

Projet hardi, entreprise gigantesque, disions-nous; nous avons la ferme espoir qu'il réussira. Avec l'aide de la Providence et la coopération assurée du distingué corps médical d'Ottawa, l'Université possédera bientôt une faculté de médecine capable de rivaliser avec les meilleures. Elle compte sur la bonne volonté et, disons le mot clairement, sur l'appui financier de ses anciens et de ses amis pour doter Ottawa d'une institution devenue nécessaire.

Lorenzo DANIS, o.m.i.

---

# Chronique universitaire

---

## COLLATION DES GRADES.

Son Exc. M<sup>gr</sup> Alexandre Vachon, chancelier de l'Université, préside la cérémonie de la collation des grades, qui a lieu, pour la première fois, dans notre spacieux gymnase. Des grades académiques sont décernés à 198 étudiants de l'Université et des institutions affiliées. Quatre personnages de marque reçoivent des titres honorifiques de docteurs en droit, un bon nombre d'étudiants obtiennent la licence, et une dizaine le doctorat. En plus des diplômes et des degrés conférés, une quarantaine de médailles, de bourses et de prix spéciaux sont distribués à ceux qui se sont distingués au cours de l'année académique.

Dans son allocution, le R. P. Recteur exprime le désir que grandisse notre élite: « Pour restaurer l'ordre dans le monde bouleversé, pour instaurer et maintenir un ordre nouveau meilleur que celui qui a sombré dans la tempête, il faudra des hommes d'élite capables d'envisager les tâches les plus ardues avec une intelligence touchant presque le génie et avec un courage, un désintéressement atteignant parfois jusqu'à l'héroïsme. Cette élite, c'est dans les universités qu'elle devra se former. » Il promet ensuite l'entier dévouement de son personnel enseignant: « Dans l'ère de paix qui s'ouvre cette année, nous sommes bien déterminés à faire notre part aussi large que le bon Dieu voudra. Fasse le ciel qu'elle réponde aux espérances de ceux qui ont confiance en nous et qu'elle contribue mieux que jamais à assurer la paix et la prospérité à la patrie que nous aimons. »

Les récipiendaires des grades honorifiques sont: le major-général Georges Vanier, ambassadeur canadien en France; le professeur Watson Kirkconnell, de l'Université MacMaster; M. Ernest Desormeaux, secrétaire de la Commission d'Assurance-Chômage, et le R. P. William J. Kelly, o. m. i., président du New-York State Relations Board.

MM. Claude Mercure et Gabriel Benoit, au nom de leurs confrères finissants, font les discours d'adieu et de remerciement à la maison.

#### LE RECTEUR.

Le R. P. Recteur assiste au sacre de son Exc. M<sup>gr</sup> Berry, nommé évêque du diocèse de Peteborough, et sacré en l'église Saint-Patrice de Montréal. Il assiste également au sacre de son Exc. M<sup>gr</sup> William J. Smith, nommé au siège épiscopal de Pembroke et sacré en la cathédrale d'Alexandria, son diocèse d'origine.

#### FACULTÉS.

*Droit canonique.* — La faculté confère au R. P. Frederick Sackett, o. m. i., de San Antonio, Texas, le doctorat en droit canonique. Le R. P. expose et défend une thèse intitulée: « The Spiritual Director in an Ecclesiastical Seminary ».

M. l'abbé Léo De Guise obtient également son doctorat en soutenant la thèse suivante: « Le promoteur de la justice dans les causes matrimoniales », thèse déjà parue en volume aux Éditions de l'Université.

*Théologie.* — La leçon inaugurale des facultés ecclésiastiques est donnée par le R. P. Jean-Charles Laframboise, supérieur du Séminaire universitaire et doyen de la faculté de théologie. Comme on célèbre cet automne le centenaire de la conversion de Newman, il a choisi de montrer le théologien en Newman et donne pour titre à son travail: « Newman's Lectures on Justification ».

M. l'abbé Raymond Limoges, depuis plusieurs années professeur de morale au Séminaire universitaire, est appelé à faire partie du chapitre de l'archevêché d'Ottawa et reçoit l'investiture du canonicat le 24 juin. La faculté lui offre ses plus sincères félicitations et se réjouit de le garder comme professeur de morale en quatrième année de théologie.

Le R. P. Eugène Marcotte, du Scolasticat Saint-Joseph, soutient avec très grande distinction une thèse pour l'obtention du doctorat en théologie. Son travail a pour titre: « Le parfait théologien de Melchior Cano ». Pour la présente année académique, on confie au R. P. l'enseignement de la morale en deuxième et troisième année de théologie.

M. l'abbé Gerald Murphy, du diocèse de Saint-Jean, Terre-Neuve, subit l'examen final et obtient avec grande distinction le doctorat en théologie. Le nouveau docteur, en cette année du centenaire de la conversion du P. Faber, soutient une thèse intitulée: « Marian Doctrine and Devotion of Father Faber ».

*Philosophie.* — La faculté confère le grade de docteur en philosophie au R. P. Gaston Carrière, du Scolasticat Saint-Joseph, après la soutenance publique de la thèse suivante: « La condition humaine selon Plotin ».

Le R. P. Roland Ostiguy, du Séminaire universitaire, soutient avec grande distinction une thèse de doctorat en philosophie, intitulée: « La notion du droit chez Aristote et saint Thomas ».

Le R. P. Gérard Gagnon, nouveau professeur à la faculté, enseigne la logique et la cosmologie en troisième année spéciale.

*Faculté des arts.* — Les cours d'été organisés par la faculté des arts sont de plus en plus fréquentés. Au delà de deux cents élèves s'inscrivent pour la présente saison; la plupart sont des institutrices ou des instituteurs d'Ontario et du Québec, préparant le baccalauréat ès arts.

M. Pierre Daviault est élu deuxième vice-président de la Société des Écrivains canadiens, qui a tenu son assemblée annuelle à l'École des Hautes Études commerciales de l'Université de Montréal, sous la présidence de M<sup>sr</sup> Olivier Maurault.

M. Gustave Lanctôt est élu président honoraire de la section d'Ottawa de l'Association des Auteurs canadiens, lors de l'assemblée annuelle de cette société aux Archives du Dominion.

La faculté a complété ses cadres en y ajoutant quelques nouveaux professeurs: le R. P. Paul Dufour, professeur d'économie politique, reprend ses cours; le R. P. Bernard Julien devient professeur de français; M. Hubert Casselman, professeur de science économique et de relations industrielles; M. P. L. Harbeck, professeur de chimie; M<sup>lle</sup> Éva Labrosse, professeur de pédagogie.

M. John B. Munro, sous-ministre de l'Agriculture de la Colombie canadienne, obtient le grade de docteur en philosophie de la faculté des arts; sa thèse est une étude sur les Indiens Porteurs de la Colombie.

La faculté confère aussi le grade de docteur en philosophie à MM. John F. Doering, David Hayne, Joseph Wilk et Cornelius O'Brown.

*Institut de Psychologie et d'Orientation professionnelle.*—M. Maurice Chagnon, du Centre d'Orientation professionnelle, est de retour de l'Université Columbia, où il a étudié pendant un an la psychologie expérimentale; il reprend ses cours réguliers à l'Institut de Psychologie.

Le R. P. Raymond Shevenell, directeur de l'Institut, donne des cours d'été de psychologie expérimentale aux scolastiques oblats de la province franco-américaine.

#### ÉCOLES.

*École d'Action catholique.* — Au cours de l'année écoulée, le travail de l'École d'Action catholique a consisté principalement en cours spéciaux donnés aux membres des communautés religieuses et aux laïques: ces cours portèrent sur la liturgie et l'histoire de l'Église; les RR. PP. René Ferragne et Paul Drouin en étaient chargés.

Le R. P. André Guay, deuxième vice-recteur de l'Université et directeur du Centre catholique, vient d'être nommé directeur de l'École d'Action catholique; il remplace le R. P. Gustave Sauvé, nommé aumônier de l'Association canadienne-française d'Éducation d'Ontario.

Durant les vacances d'été, le R. P. Guay a présidé à l'organisation et au fonctionnement des « cours de perfectionnement sacerdotal », donnés aux Oblats de la province du Canada tenus aux examens quinquennaux. Le R. P. fut aidé dans son travail par les RR. PP. Arthur Caron, premier vice-recteur (droit canonique), Maurice Giroux et Napoléon Boutin (théologie morale), Eugène Marcotte (théologie dogmatique), et Albert Sanschagrin (Action catholique). Le R. P. Guay donna lui-même des cours de pastorale ouvrière. Le nombre des participants fut de soixante. Tentés comme une première expérience et susceptibles de développements ultérieurs, ces cours spéciaux de perfectionnement sacerdotal ont été un complet succès et augurent bien pour l'avenir.

*École de Bibliothécaires.* — M. Florian Carrière, sous-bibliothécaire à l'Université depuis quatre ans, est nommé assistant de M. Jean-Jacques Tremblay, secrétaire de l'Union Saint-Joseph d'Ottawa. Il est remplacé comme sous-bibliothécaire par M<sup>lle</sup> Annette Legault, récemment diplômée du Collège Bruyère.

*École des Sciences sociales et politiques.* — M. Hubert Casselman, docteur en sciences commerciales et bachelier en statistique, est nommé organisateur d'une section canadienne de l'Association américaine de la Statistique.

L'École a conféré cette année le grade de docteur à M. l'abbé Joseph E. Schieder, à MM. Raymond Choquette, Robert Picard, Marcel Rousin.

*École normale.* — M. Arthur Godbout, ancien professeur de français à l'École normale, nous revient et reprend son enseignement après deux ans d'inspection dans la région de Sudbury.

*École de Musique et de Diction.* — L'École de Musique et de Diction reprend ses cours réguliers en septembre; elle est cependant privée des services de M. Oscar O'Brien, professeur d'harmonie et de contrepoint, entré chez les Bénédictins de Saint-Benoît du Lac pendant le mois de juillet. Les cours d'harmonie sont donnés par le R. P. Jules Martel, directeur de l'École.

M. Roger Filiatrault, professeur d'art vocal, est en tournée de concert au Brésil avec le quatuor Alouette. La reprise de ses cours est retardée jusqu'en novembre.

#### LE PERSONNEL.

Les RR. PP. René Lavigne et Gérard Cloutier assistent au congrès des mathématiciens du Canada, tenu à Montréal au début des vacances.

Le R. P. François-Xavier Lefebvre suit des cours d'été à l'Université Columbia, section des sciences.

Le R. P. Paul Côté suit également des cours à l'Université Notre-Dame, Indiana.

Le R. P. Léo-Paul Pigeon s'inscrit aux cours réguliers du Collège d'Éducation de l'Université de Toronto pour l'année 1945-1946.

Le personnel de la maison reçoit de nombreux renforts:

le R. P. Paul Dufour, de retour d'un séjour de trois ans comme aumônier militaire, professeur à la faculté des arts et au cours d'immatriculation;

le R. P. Antoni Toupin, nommé au Centre catholique et chapelain du Pensionnat Notre-Dame du Sacré-Cœur;

les RR. PP. Gérard Boulenger, Raymond Painchaud, Raymond Latraverse, Rosaire Duguay et Maurice Tanguay, tous professeurs au cours d'immatriculation;

le R. P. Arthur Smith, assistant économiste et professeur;

M. Robert Nantais, professeur d'anglais et de latin;

M. Horace Lafleur, chargé d'une nouvelle classe de la Commission scolaire en première forme.

Le R. P. Arcade Guindon, depuis plusieurs années directeur d'un grand nombre de nos associations d'étudiants, quitte l'Université pour prendre une année complète de repos.

Le R. P. Elphège Robin quitte la maison après deux ans de séjour.

#### LES ÉTUDIANTS.

Un groupe d'étudiantes et d'étudiants de l'Université, sous la direction du R. P. Ovila Gadouas, professeur d'espagnol, fait un voyage de deux mois à Mexico. Ce voyage, organisé grâce à la coopération de l'ambassade du Mexique, a pour but de perfectionner les élèves dans la langue espagnole. Ils étudient à l'Université de Mexico.

Le R. P. André Renaud, ancien élève de l'Université, reçoit son obédience pour le vicariat apostolique du Yukon. Meilleures félicitations et vœux de bon succès au R. P. Renaud.

Le R. P. Conrad Leblanc est nommé directeur de l'Association des Étudiants de Langue française, directeur de la Société des Débats français et conseiller de la *Rotonde*, en remplacement du R. P. Guindon.

Le R. P. Ubald Boisvert est nommé directeur du Conseil des Étudiants de l'Université et de la Fédération nationale des Universitaires canadiens; il succède au R. P. Guindon.

La Fédération des Étudiants de l'Université a élu son conseil. M. Florian Carrière est nommé président et M. Michael Galvin vice-président.

#### DÉCÈS.

Le personnel de l'Université déplore la mort d'un ancien élève M. l'abbé Zotique Mailloux, curé de Paincourt, Ontario, mort subitement à l'Université même. Le R. P. Paul Dufour accompagne la dépouille mortelle à Paincourt et le R. P. Arthur Caron représente l'Université aux funérailles. Quelques autres membres du personnel étaient aussi présents. — R. I. P.

Armand TREMBLAY, o.m.i.

---

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

Père LUCIEN PAGÉ, c.s.v. — *Catéchisme*. Institution des Sourds-Muets, 7400, boulevard Saint-Laurent, Montréal, 1945. 356 pages.

En parcourant attentivement ce nouveau catéchisme, le lecteur ne peut s'empêcher de remarquer les admirables qualités pédagogiques de l'auteur. Voilà vraiment du neuf dans le domaine de la catéchistique et par un pédagogue qui n'en est pas un « en chambre ».

L'auteur veut être réactionnaire dans le bon sens du mot. Il a abandonné la vieille méthode déductive pour adopter la méthode dite inductive générale, après saint François de Sales, saint Jean-Baptiste de la Salle, et plus récemment des théologiens de Munich et le chanoine Quinet. Il avait sans doute sous les yeux pour l'inspirer et le stimuler des témoignages comme ceux-ci: « Cela s'adresse aussi à la méthode employée dans le catéchisme lui-même que l'on met aux mains des enfants . . . C'est un changement radical qu'il faut » (M<sup>gr</sup> Ross). « Nous manquons d'abord d'un catéchisme. Nos catéchismes diocésains . . . sont inférieurs, non seulement dans leur présentation, mais même dans leur pédagogie » (M<sup>gr</sup> Petit de Juleville).

Le R. P. ne veut pas s'éloigner, dans la distribution de la matière, du *Catéchisme du Concile de Trente*. C'était son devoir et on doit l'en féliciter. Il conduit le procédé d'induction avec soin et avec sobriété. Il a évité les excès de plusieurs catéchismes américains modernes qui fourmillent de renseignements excellents et où l'abondance de l'information sature et mêle à tout jamais le faible cerveau de l'enfant.

L'auteur fait appel successivement à toutes les facultés de connaissance de l'enfant, sensible et intellectuelle. Il n'oublie pas le cœur, ni la volonté, et la leçon de catéchisme pour lui finit toujours par un acte d'amour.

Le langage dont s'est servi l'auteur pour proposer et expliquer les vérités de notre foi est d'une très grande simplicité. À première vue certaines expressions surprennent, mais en y réfléchissant de plus près on s'aperçoit vite que certainement le R. P. Pagé s'y connaît en fait de psychologie infantine; on s'aperçoit aussi qu'il ne craint pas de mettre en pratique, fût-ce au grand scandale des puristes, les leçons d'expérience qu'il a apprises en maniant avec dextérité et surtout avec une héroïque charité les intelligences et les cœurs de ses chers petits sourds-muets. Notre surprise se change alors en admiration.

Nous laissons aux hommes et aux femmes du métier de signaler avec bienveillance à l'auteur, comme il le demande, les « lacunes inévitables » qui auraient pu se glisser dans son ouvrage. Quant à nous nous n'avons que des félicitations à adresser, pour cette belle réussite, à l'auteur, cet ami éminent de l'enfance et de l'adolescence, ce pédagogue averti et cet éducateur renommé de nos petits sourds-muets catholiques.

J.-C. LAFRAMBOISE, o.m.i.

\* \* \*

G. A. BORGESE. — *La marche du fascisme*. Les Éditions de l'Arbre, Montréal, 1945. In-12, 264 pages.

Ce livre est une traduction et un résumé d'un ouvrage beaucoup plus considérable publié d'abord à New-York. Le traducteur, M. Étiemble, a réduit des deux tiers le texte original; il affirme cependant en avoir extrait l'essentiel.

Le fascisme ne fut pas un phénomène spontané: puisqu'il prit naissance en Italie, il doit s'expliquer d'une certaine manière par l'histoire de ce pays. De Dante à d'Annunzio, les intellectuels italiens lui ont fourni quelques-uns de ses principes, en particulier l'utopie de la résurrection de l'Empire romain. Les troubles qui suivirent la guerre de 1914 créèrent un climat favorable à la formation du parti fasciste. En 1922, ses membres jugèrent le moment venu d'entreprendre « la marche sur Rome », qui ne fut, selon Borgese, qu'une vessie gonflée; une simple démonstration militaire aurait suffi pour la crever, une révolution n'était pas même requise. Après tout, ce ne fut qu'un voyage en wagon-lit fait par Mussolini de Milan à Rome; il se rendait ainsi à l'appel de Victor-Emmanuel qui le pria de vouloir bien faire partie du gouvernement; le Duce insista pour obtenir la première place et elle fut accordée sans difficulté. Deux années lui suffirent pour faire disparaître ses adversaires et en 1925 la dictature était établie.

Le fascisme entreprit alors « la marche sur le monde », grâce à la pusillanimité des puissances démocratiques. Le chantage réussit aussi bien en dehors des frontières qu'il avait réussi au dedans. En quelques années, le fascisme devint une grave menace pour la civilisation, et il a fallu une guerre de six ans pour l'abattre.

Est-il bien sûr que cette menace soit disparue avec la victoire des démocraties? M. Borgese en doute. Les vainqueurs semblent avoir adopté certains procédés fascistes qu'ils ont trouvés commodes; d'ailleurs, l'une des puissances victorieuses est fondée sur des principes qui ne diffèrent pas beaucoup des principes fascistes dans ce qu'ils ont de moins recommandable.

Le livre de M. Borgese résumerait bien l'histoire du fascisme s'il ne contenait quelques propositions entièrement dénuées de fondement: il attribue à l'Église catholique la responsabilité d'avoir favorisé la dictature fasciste. Il semble ne rien comprendre à la sagesse de la politique séculaire suivie par le Vatican dans ses relations avec les États. Son exil, et peut-être plus encore ses préjugés, l'ont empêché de reconnaître que l'Église fut la première puissance à s'insurger contre le fascisme. Un journaliste américain, Camille Cianfarra, a prouvé la chose avec évidence dans son livre *Le Vatican et la guerre*. Si certains ecclésiastiques ont fait preuve de trop de sympathie envers Mussolini, il n'est pas nécessaire d'être doué d'un esprit particulièrement subtil pour faire la distinction entre l'Église elle-même et quelques-uns de ses membres.

Il est regrettable que l'auteur de la *Marche du fascisme* ait gâté par un tel parti pris un ouvrage qui d'autre part ne manque pas d'intérêt et de profondeur.

J.-P. C., o. m. i.

\* \* \*

ROBERT LACOUR-GAYET. — *Les grandes crises de l'histoire de France*. Montréal, Les Éditions Variétés, 1945. In-12, 278 pages.

L'histoire est souvent traitée comme une science expérimentale: de l'examen du passé on conclut à des lois immuables qui s'appliqueront infailliblement dans l'avenir; on affirme souvent que l'histoire se répète. C'est là une position fautive parce qu'on

oublie que l'histoire opère sur des faits dont les auteurs sont doués de volonté libre; l'utilité de leur étude ne consiste pas à en tirer des lois, mais des leçons et des inspirations.

Dans l'ouvrage cité ci-dessus, Robert Lacour-Gayet donne le vrai sens des crises de l'histoire de France. Son but est de trouver une solution au problème suivant: la France a subi dans le passé de nombreuses et graves crises dont elle est toujours sortie victorieuse; doit-on conclure de là qu'il en sera nécessairement ainsi dans le futur? On aboutirait alors au fatalisme destructeur de l'effort. Dieu peut faire des miracles pour sauver un peuple et il en fit au moins un pour la France; il exige ordinairement les efforts personnels et les Français l'ont compris puisqu'ils ont largement aidé eux-mêmes à leurs renaissances.

Il importe d'abord de préciser le sens du mot crise; selon l'auteur, il signifie une rupture du lien qui unit les éléments, souvent fort dissemblables, qui composent une nation. La France a rencontré de nombreuses difficultés dont elle ne fut pas toujours victorieuse, mais toutes n'ont pas été des crises parce que plusieurs ne mirent pas en danger ce lien.

Par quels moyens la France a-t-elle vaincu les agents intérieurs ou extérieurs qui se sont acharnés à sa perte? C'est, affirme Lacour-Gayet, par sa volonté de maintenir l'unité et la continuité; voilà le secret de ses étonnantes résurrections et l'analyse de ses principales crises nous en fournit la preuve.

C'est l'Empire romain qui avait assuré pour la première fois l'unité de la Gaule; sa disparition lui porta un rude coup. Les évêques gaulois surent la sauver en secondant du prestige de l'Église celui des chefs barbares qui avait le plus de chances de refaire l'unité; Clovis y réussit. Sa mort remit tout en question: la coutume germanique fut appliquée à son héritage et son royaume divisé entre ses fils. Le règne des Mérovingiens et des Carolingiens voit même disparaître pour un temps toute trace apparente d'unité; l'avènement des Capétiens coïncide avec l'apogée du système féodal ou le morcellement complet.

Cette disparition n'était pourtant qu'apparente, à la manière de ces rivières qui s'infiltrèrent sous terre pour reparaitre plus loin à la surface. À force de patience et d'efforts continus, les successeurs de Hugues Capet réussirent à entamer sérieusement la féodalité et leur œuvre était déjà avancée lorsque la guerre de Cent-Ans vint la compromettre gravement; pour rétablir l'unité il fallait cette fois un miracle. Plus tard les guerres de religion la menacèrent de nouveau, mais l'équilibre finit par se rétablir et le règne de Louis XIV vit l'apogée de l'unité française.

La dynastie capétienne avait donc rendu d'immenses services, mais elle ne remplissait plus son rôle en 1789; elle fut brusquement supprimée. C'est peut-être pendant la Révolution que se produisit la manifestation la plus évidente de l'unité française alors que les frontières étaient partout menacées. Napoléon donna aux forces nouvelles la cohérence qui leur manquait, mais on s'en débarrassa vite lorsqu'on vit que son ambition compromettait ce qu'il avait d'abord si sagement édifié.

Après avoir parcouru le XIX<sup>e</sup> siècle, qui oscilla entre deux empires, une restauration et deux républiques, Lacour-Gayet arrête son examen au seuil du XX<sup>e</sup> siècle.

Ceux qui s'intéressent de près ou de loin à la crise actuelle de la France trouveront dans ce livre une source de leçons et d'inspirations. Les conclusions qui s'en dégagent sont à la fois un motif de confiance et un encouragement à l'effort; que les Français retrouvent d'abord leur unité et leur continuité, et leur pays recouvrera sa splendeur du passé.

\* \* \*

LOUIS ROUGIER. — *Les Accords Pétain-Churchill*. Montréal, Éditions Beauchemin, 1945. In-12, 435 pages.

Le recul des années permettant une appréciation impartiale et sans préjugés, l'histoire portera de solennels arrêts de cassation contre les jugements sommaires et les conclusions précipitées des accusateurs de première instance; nombreux seront ceux qui devront en tirer une leçon de prudence et de modestie.

Personne ne doute que le gouvernement de Vichy ne constituait pas la fine fleur du patriotisme français: Laval, en particulier, fut un traître authentique; mais le seul fait que Pétain et ses partisans se soient rendus à la nécessité de signer l'armistice de 1940 est-il suffisant pour qu'on les qualifie de traîtres? Les révélations sensationnelles contenues dans le livre de Louis Rougier, *Les Accords Pétain-Churchill*, permettent une opinion contraire.

Peut-on se fier aux révélations de Louis Rougier? Le ministère anglais des Affaires étrangères les a niées. Cependant, une bonne moitié de son livre est consacrée à la production de documents qui permettent au lecteur de contrôler les conclusions; d'autre part, la diplomatie a souvent des raisons que la raison et la justice ne connaissent pas.

En signant l'armistice de 1940, le gouvernement de Vichy a-t-il violé les engagements de la République française envers l'Angleterre? On ne viole pas un engagement lorsque celui avec qui on l'a contracté nous en libère, et c'est ce qu'a fait Churchill dans un télégramme envoyé à Paul Reynaud. Le chef du Cabinet français ne voulut cependant pas prendre la responsabilité de sanctionner la défaite, et, pour provoquer une crise qui le renverserait, il ne communiqua à ses collègues qu'une partie du message. Dans la partie omise, il était spécifié bien clairement que, pourvu que la flotte et les bases africaines ne fussent pas mises au service des Allemands, le gouvernement de Sa Majesté ne reprocherait pas à la France de s'être pliée à la nécessité à laquelle elle était réduite. Dans la suite, le Cabinet anglais interpréta mal les clauses de l'armistice, et les attaques du général de Gaulle ne contribuèrent pas peu à ancrer dans l'esprit des Anglais la certitude que la flotte et les bases africaines serviraient maintenant contre eux. L'incident tragique de Mers-el-Kébir et un blocus rigoureux de la France inoccupée résultèrent de ce malentendu, les deux alliées d'hier en vinrent à deux doigts de se déclarer la guerre.

Le professeur Louis Rougier obtint l'autorisation du Maréchal de se rendre en Angleterre pour négocier une entente mettant fin à cette situation regrettable; sur promesse du secret absolu, Churchill consentit aux propositions soumises. Le gouvernement de Vichy a rempli les conditions de l'accord et personne n'a pu prouver le contraire. Pour ce qui est de la capitulation de 1940, des experts anglais et américains avouent maintenant que, bien loin d'être préjudiciable à la cause alliée, elle lui a rendu de grands services. La continuation du combat aurait sans doute mis la flotte française au service de l'Angleterre, mais rien n'aurait pu empêcher l'Allemagne d'occuper les colonies africaines et de parvenir ainsi à Suez et au Proche-Orient.

Espérant unir les esprits des Français, Louis Rougier aurait voulu révéler plus tôt sa mission; sans raison apparemment valable, on lui en a toujours refusé l'autorisation; à la fin, il a jugé que les événements lui permettaient de passer outre. On peut se demander s'il atteindra son but. On comprend son indignation en constatant avec lui que des patriotes gisent dans les prisons tandis que des individus tels que Thorez peuvent réintégrer leur foyer après une condamnation pour sabotage. Nous

concédonsons que tout n'était pas or pur dans le mouvement de la France libre: la grande crise subie par le peuple français a fait remonter à sa surface une lie que les partisans de de Gaulle et de Pétain se sont partagée à peu près à part égale. Mais, pour faire l'unité, n'eût-il pas mieux valu passer l'éponge sur tout cela et laisser à l'histoire la sale besogne d'attribuer à chacun sa part?

J.-P. C., o.m.i.

\* \* \*

LOUIS ROUGIER. — *Créance morale de la France*. Montréal, Éditions Parizeau, 1945. In-12, 401 pages.

Depuis l'armistice de 1940, de nombreux ouvrages ont été consacrés à la recherche des causes de la défaite de la France. Tous, ou à peu près, ont la même tendance: attribuer cette défaite à un complot politique quelconque. Empressés d'éclaircir leurs ennemis politiques ou de se couvrir eux-mêmes, leurs auteurs n'ont pas songé à remonter plus haut dans la série des causes. Plus objectif, le professeur Louis Rougier a évité cet écueil et dans son livre, *Créance morale de la France*, il démontre clairement que si son pays avait obtenu au traité de Versailles la sécurité naturelle à laquelle son long martyre lui donnait droit, il se serait trouvé moins affaibli en 1939.

Ce n'est pas la France qui a fourni les premiers « collaborateurs ». « L'interlude entre les deux guerres mondiales ne fut pas une paix dictée par les exigences de la sécurité française; ce fut une paix anglo-saxonne faite en défiance de la France et en pleine confiance dans la bonne volonté du peuple allemand. » Les généraux avaient gagné la guerre, mais les politiciens perdirent la paix. En l'occurrence, ces politiciens étaient Woodrow Wilson et Lloyd George. Le président des États-Unis, agissant en dictateur et sans consulter l'opinion du Congrès, voulut appliquer un plan nuageux qui, en somme, transférait la philosophie de Rousseau des individus aux peuples et des sociétés aux États. « Donnons, disait-il, un gouvernement démocratique au peuple allemand, et il ne troublera plus l'harmonie du concert européen. » C'était ignorer complètement ce fait, pourtant bien prouvé, qu'en Allemagne les individus aussi bien que les gouvernants ont toujours été imbus de pangermanisme. Le premier ministre de Grande-Bretagne était plus réaliste et plus pratique: son pays avait atteint le but de sa participation à la guerre; il fallait maintenant assurer le relèvement économique de l'Allemagne parce que c'était utile aux intérêts anglais. Ce n'était pas dans ceux de la France, l'alliée d'hier, mais la reconnaissance n'est pas dans les traditions de la politique anglaise.

Pour des raisons différentes, les deux politiciens anglo-saxons visaient donc au même but: imposer à l'Allemagne un traité qui ne rendrait pas la France trop forte.

La paix de Versailles fut une paix sans victoire alors que les alliés avaient en main tous les moyens de la remporter; c'est ce qui donna à l'armée allemande l'impression qu'elle n'avait pas été vaincue mais trahie. La France réclamait la frontière du Rhin; elle ne lui fut pas accordée et on lui promit en retour toute une série de garanties insuffisantes; la plupart ne furent pas sanctionnées par les gouvernements intéressés. Ravagée par l'invasion, la France réclama des réparations; le montant fixé fut bien inférieur aux dommages causés et, grâce à la bienveillance évidente des Anglo-Saxons, l'Allemagne n'en paya qu'une infime partie. L'Allemagne vaincue eut donc tous les facteurs nécessaires à son relèvement tandis que la France victorieuse n'obtint que des promesses stériles.

Les Alliés vont-ils renouveler au prochain traité les erreurs monumentales faites en 1919? Pour les éviter, il leur faut d'abord bien connaître l'ennemi auquel ils ont affaire. Selon le professeur Rougier, l'Allemagne conservera son culte pour la force et ses désirs d'expansion tant qu'elle restera unie sous l'hégémonie de la Prusse; il faut donc la démembrer. Ce démembrement n'est pas impossible puisqu'il subsiste encore des antagonismes entre les anciens États allemands.

La défaite a causé à la France une diminution de prestige; devra-t-elle se présenter à la conférence de la paix avec un sac de cendre sur la tête? Bien au contraire, c'est avec une créance en main qu'elle devra s'y présenter; dans le règlement final des comptes, on devra totaliser les pertes des deux guerres puisque la guerre de 1939 n'est que la continuation de celle de 1914. Dans ce palmarès, la France arrivera facilement à la tête des puissances occidentales.

J.-P. C., o.m.i.

\* \* \*

OLIVIER MAURALT. — *Le Mexique de mes souvenirs*. Montréal, Les Éditions des Dix, 1945. In-8, 164 pages.

Charmant livre où sont alignées huit conférences — six en français et deux en anglais — qui ont été prononcées devant quelques groupes choisis de la Métropole.

Selon un plan bien raisonné, Monseigneur Mauralt, sans croisement de faits ou d'impressions, y présente le *Mexique de mes souvenirs*. Or personne ne doute que l'auteur sache vraiment voir et raconter.

À parler franc, j'ai un peu regret d'avoir pris connaissance de cette œuvre au retour de mes vacances. J'y ai failli perdre une part de la vive admiration que je porte à ma petite patrie. Pour me refaire une psychologie, il m'a fallu me dire que comparer le Charlevoix réel à un Mexique idéalisé offrait quelques dangers d'imprécision et d'injustice.

Nos montagnes laurentiennes sont usées par l'âge; celles de la Nouvelle-Espagne crèvent le ciel de leurs sommets glacés. Sur les flancs tourmentés de ces dernières s'étaient des villes robustes dont les églises antiques, aux styles espagnols et chargées d'or, rappellent la foi opulente des conquérants et des moines, leurs compagnons. Sur les confins de Mexico, Notre-Dame-de-la-Guadeloupe « où l'on prie comme à Sainte-Anne-de-Beaupré, comme à Lourdes . . . trône sur un haut plateau de 7,500 pieds d'altitude ». Ici et là, ce sont les pyramides et les monuments divers des civilisations primitives; puis les volcans: ceux qui sont morts et ceux qui vivent, tel le Paricutin dont la jeune ardeur n'achève plus de monter sa colossale cheminée.

À travers tant de richesses d'art et de nature, imaginons des peuples assez bariolés il est vrai, mais bien formés, intelligents, nullement boudeurs de la vie; peignons le tout avec justesse, brio, couleur et goût, non sans beautés littéraires ou émotions humaines, sur le ton qui convient, à une plume optimiste: et nous aurons à peu près le genre du *Mexique de mes souvenirs*.

Comme antidote, souvenons-nous qu'un gentilhomme qui connaît la grande société a pu rejeter dans l'ombre certains aspects moins lumineux dont l'évocation eût blessé inutilement des hôtes et des amis empressés et bienveillants. Alors, en fermant le livre, peut-être ne partirons-nous pas tout de suite . . . pour la terre des Astèques et de Cortès.

Georges SIMARD, o. m. i.

\* \* \*

*Les albums de Claude. Mirabelle au long cou.* Texte de Robin. Dessins de Laure. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1945. In-8, 28 pages.

Mirabelle est une enfant qui a reçu en partage une taille extraordinaire. Elle y voit un défaut, et un vilain, qui dégénère chez elle en un manque d'assurance. Cette timidité, occasion de nombreuses bévues et objet de la risée de son entourage, la jette dans le renfrognement et cause le désespoir de ses parents. Mais voici qu'un ami compatissant lui tend la main. Il réussit à lui donner plus d'assurance, à ensoleiller sa vie, au point qu'elle fera sienne cette morale: Je suis comme je suis et je fais de mon mieux. Que les plus jeunes lisent sans retard cette plaquette! Cet album est à la fois un enseignement en images et un récit d'une langue sobre et très littéraire. Les dessins, très évocateurs, sont de nature à exercer la psychologie de l'enfant.

E.-R. H., o. m. i.

\* \* \*

Abbé ALBERT TESSIER. — *Une fleur du Richelieu.* Montréal, Éditions Fides, 1945. In-8, 48 pages.

Une fleur du Richelieu: telle est la huitième biographie de Mère Marie-Rose, fondatrice des Sœurs des SS. Noms de Jésus et de Marie. Dans sa brochure, l'auteur ne met en saillie que les événements importants de la vie de son héroïne. Point de détails superflus. C'est une réalisation moderne, excluant les longueurs, cachant l'austérité des vertus dans un parterre de fleurs, dont leur parfum s'exhale d'un paysage champêtre des plus artistiques. À cette fin, le biographe n'a besoin que d'une vingtaine de pages d'un texte au style clair, imagé et parfaitement littéraire. Et pour mieux ancrer son enseignement, il utilise l'habile crayon de Rolland Boulanger dont les dessins complètent le charme de la lecture. Félicitons l'abbé Tessier de cette conception. Remercions-le de nous avoir jeté sur l'écran cette fleur bien canadienne. Souhaitons que cette brochure soit lue et relue, afin qu'elle enveloppe les âmes de beauté et de grandeur.

E.-R. H., o. m. i.

\* \* \*

ALICE DUCHESNAY. — *Bestiaire familial.* Québec, Éditions Garneau, 1944. In-4, 48 pages.

Le moyen âge dont on méprise tant les connaissances scientifiques, avait pourtant ses bestiaires, ses lapidaires et ses volucraires, noms donnés à des poèmes scientifiques sur les bêtes, les pierres et les oiseaux. Le plus célèbre bestiaire du temps est celui de Philippe de Thaon, du début du XII<sup>e</sup> siècle, qui décrit les animaux sous la forme d'une allégorie morale. C'était l'esprit du temps, de n'écrire que pour moraliser.

Madame Alice Duchesnay vient de publier aux Éditions Garneau, un *Bestiaire familial* à l'usage des petits canadiens, avec magnifiques dessins de couleur, verte et rouge. Comme son antique prédécesseur, M<sup>me</sup> Duchesnay traite des animaux, mais canadiens cette fois: le coq, le canard, les oies, les chats, la cigale, le lapin, le cochon. . . Elle commence par un court poème scientifique en vers libres le plus souvent, puis continue en prose, parlant tantôt science, tantôt histoire ancienne, cherchant toujours non pas à moraliser, mais à instruire et à plaire. Attiré d'instinct vers la nature, l'enfant sera intéressé par ces belles images colorées, par la peinture ou le style, et nourrira son esprit tout en éveillant sa perspicacité et en développant son esprit d'observation. Il devra cepen-

dant s'armer d'un bon dictionnaire, car l'auteur ne recule pas devant le mot et l'explication savante qui conviennent plutôt aux adultes.

Armand TREMBLAY, o. m. i.

\* \* \*

WALLACE FOWLIE.— *De Villon à Péguy. Grandeur de la pensée française.* Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12. 183 pages.

Le peuple français se distingue de tout autre par une intelligence perspicace, une recherche toujours active de la vérité. Partant de la réalité sensible, l'esprit français repousse tout désordre et toute obscurité, ne s'épargne aucun labeur, se cherche lui-même dans ses activités et cherche à se connaître. Il s'en est allé ainsi à travers les âges, tantôt plus heureux dans ses recherches, tantôt moins, mais toujours chercheur infatigable. C'est cette trajectoire qu'a voulu tracer M. Wallace Fowlie dans son volume *De Villon à Péguy*, volume auquel il a donné comme sous-titre, *Grandeur de la pensée française*. M. Fowlie est un écrivain bilingue, un américain qui a fait de longs séjours en France, qui y conserve de précieuses amitiés et qui a de profondes sympathies pour la France qu'il connaît bien. Son étude sur la vie intellectuelle française n'est pas parfaite, mais c'est une étape dans la connaissance plus complète de l'esprit français, de l'intelligence française, avec ses sommets et ses profondeurs.

Selon l'auteur c'est avec Villon que naît la grande poésie française, et celui-ci représente le moyen âge ou l'aube de la conscience française ou la grandeur de la foi chrétienne chez un chrétien faible et chancelant. Maurice Sève, à la Renaissance, représenterait le matin et aussi la grandeur de la passion, car il est le poète de l'amour, poète du cœur et du désarroi produit par la passion, premier poète français qui le soit consciemment; le premier aussi qui ait défini la vocation du poète. Pascal serait le midi de la pensée française, le point de maturité, l'auteur qui, avec l'inquiétude d'un génie, suit la marche de l'homme sortant du néant pour s'en aller vers l'infini. Il est venu ajouter à la vie intellectuelle, la vie surnaturelle, apporter à son siècle une leçon d'humilité. En Baudelaire se manifesterait le soir et en lui serait résumée la grandeur de l'inquiétude religieuse, de la passion et de la foi, c'est-à-dire tout le terrible drame de l'homme moderne qui ne sait s'il doit adorer ou haïr, s'abandonner au mal ou aspirer à la perfection. Enfin la grandeur et le couronnement de la pensée française nous apparaissent de nos jours sous l'aspect de ce que l'auteur appelle une nuit-aube et qu'il personnifie dans Péguy, l'infatigable ouvrier devant le problème de Dieu, le paysan tourmenté par le problème divin, car l'éternel est enraciné dans le temporel; le fils qui embrasse le problème du monde en étreignant celui de la France. Il est regrettable que dans tous ces représentants de l'esprit français, il ne s'en est pas trouvé un qui soit un catholique bien équilibré, à la doctrine sûre. On peut discuter encore sur la valeur représentative de chacun de ces personnages à une époque déterminée, mais par eux nous avons au moins un tracé assez précis de la pensée française. L'auteur fait preuve d'une grande acuité de jugement, d'un excellent sens littéraire, et d'une connaissance profonde de la pensée française, dont il étudie consciencieusement les plus hautes sphères. Lui-même parle une langue flexible dont il semble en pleine possession.

Armand TREMBLAY, o. m. i.

## Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

---

ODETTE VINCENT-FUMET. — *La Petite Maison de mon Âme*. Ottawa-Montréal, Éditions du Lévrier, 1945. In-14, 15 pages.

PIERRE DAVIAULT. — *Les carnets d'un lecteur. Histoires, Légendes, Destins*. Montréal, Éditions moderne, 1945. In-12, 243 pages.

BERRY FLEMING. — *Le Raid du Colonel Effingham*. Montréal, Éditions Moderne, 1945. In-12, 269 pages.

FERNAND LÉGER. — *La forme humaine dans l'espace*. 38 illustrations. Montréal. Éditions de l'Arbre, 1945. In-8, 99 pages.

Commandant GASTON LAVOISIER. — *Travail d'Après-guerre. Équiper la nation. Réadapter les mobilisés*. Montréal, Fides, 1945. In-12, 151 pages.

M<sup>re</sup> A. HARBOUR. — *Les grands jours de notre vie religieuse*. Deuxième série. Montréal, Granger Frères, 1944. In-12, 243 pages.

MICHEL DORAN, O.P. — *L'Action catholique. Nature et Structures*. Ottawa-Montréal, Éditions du Lévrier, 1945. In-12, 192 pages.

MARIE-ANTOINE ROY, o.f.m. — *L'Esprit de notre Adoption divine*. Montréal, Fides, 1945. In-14, 32 pages.

PIERRE-E. THÉORET. — *Les Vêpres*. Montréal, Fides, 1945. In-12, 217 pages.

RENÉ CAULLAUD. — *Normandie, Poitou et Canada français*. Montréal, 1945. In-12, 121 pages.

*Guide des Lectures et des Bibliothèques*. Montréal, Fides, 1945. In-8, 86 pages.

Frère LÉOPOLD, c.s.c. — *Les Cours d'Été de l'Université Saint-Joseph (Memramcook). 1938-1944. Étude objective de l'aspect professionnel du problème scolaire acadien*. Montréal, Fides, 1945. In-8, 112 pages.

Saint THOMAS D'AQUIN. — *La Liberté des Enfants de Dieu*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1945. In-12, 41 pages.

*Solitude à Plénitude par l'Adoption*. Montréal, Société d'Adoption et de Protection de l'Enfance; Fides, 1945. In-8, 48 pages.

Abbé GUY SCHETAGNE. — *Loisirs des Jeunes. Une expérience à Lachine*. Montréal, Fides, 1945. In-12, 171 pages.

*Les Belles Histoires vraies. Hérauts*. Montréal, Fides, 1945. In-8, 160 pages.

*Bulletin bibliographique de la Société des Écrivains canadiens, Année 1944*. Montréal, Éditions de la Société des Écrivains canadiens, 1945. In-12, 112 pages.

FERNAND BALDENSPERGER. — *La Vie et l'Œuvre de William Shakespeare*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1945. In-12, 261 pages.

Contes et Aventures. — N° 3. *La Chèvre d'or*. N° 4. *L'Île de Jacques*. N° 5. NOËL CHANTEPIE. — *Dix et un*. N° 6. JOËLLE. — *Les Compagnons de la « Pierre-qui-sonne »*. Montréal, Fides, 1945. In-12, 32 pages chacun.

FRANÇOIS HERTEL. — *Nous ferons l'avenir*. Montréal, Fides, 1945. In-12, 137 pages.

JULES-BERNARD GINGRAS. — *L'Acadie et Nous*. Montréal, Fides, 1945. In-14, 16 pages.

JULES-BERNARD GINGRAS. — *Pèlerinage Haïtien*. Montréal, Fides, 1945. In-14, 16 pages.

PIERRE MACORLAN. — *Le Quai des Brumes. Roman*. Dixième édition. Paris, Gallimard; Montréal, Parizeau. In-12, 222 pages.

PAULE RÉGNIER. — *L'Abbaye d'Evolaune*. Paris, Plon; Montréal, Beauchemin. In-12, 275 pages.

Chanoine LIONEL GROULX. — *Confiance et Espoir*. Sudbury, Éditions de la Société historique du Nouvel-Ontario, 1945. In-12, 22 pages.

ANDRÉ LEGAULT, c.s.c. — *Le Père Moreau. 1799-1873. Fondateur des religieux et des religieuses de Sainte-Croix*. Montréal, Fides, 1945. In-12, 189 pages.

Abbé RODRIGUE GLAUDE. — *Finances d'Église*. Ottawa, Centre catholique, 1945. In-14, 32 pages.

GÉRARD MORISSET. — *Paul Lambert dit Saint-Paul*. Ouvrage orné de 32 planches de gravures. Québec-Montréal, Medium, 1945. In-12, 103 pages.

Abbé ALBERT TESSIER. — *C'est l'Aviron qui nous mène! Les Beaux Albums de Tavi*, n° 4. Montréal, Fides, 1945. In-8, 48 pages.

*Présentations. Société royale du Canada. Section française. Année académique 1943-1944*. 1945, 61 pages.

*Annales de l'ACFAS*. Volume 11, 1945. Montréal. In-8, 149 pages.

RENÉ BERGERON. — *Dictionnaire humoristique*. Montréal, Fides, 1945. In-12, 162 pages.

J. GUIBERT, S.S. — *Le Caractère*. Paris, J. de Gigord; Montréal, Granger Frères. In-12, VI-153 pages.

Abbé ANDRÉ RICHARD. — *L'Unité d'Action des Catholiques*. Paris, Librairie Plon; Montréal, Fides. In-12, V-242 pages.

---

# TABLE DES MATIÈRES

Année 1945

## Articles de fond

	PAGES
BARBEAU (M.). — <i>Arts et métiers d'autrefois</i> .....	497-500
BELLEMARE (R.), O.M.I. — <i>Le drame de Violaine</i> .....	247-264
BERGERON (D.), O.M.I. — <i>La représentation diplomatique et le Canada</i> .....	77-87
Directeur de l'École des Sciences politiques. — <i>Pie XII, la paix et la démocratie</i>	129-143
BERNIER (M <sup>sr</sup> P.). — <i>La situation présente du catholicisme au Canada</i> .....	389-407
BOWERS (S.), O.M.I. — <i>Newman in his Writings</i> .....	265-286
CARON (A.), O.M.I. — <i>Le rôle de l'Église dans l'ordre in- ternational</i> .....	5-15
Doyen de la faculté de droit canonique.	
CHAGNON (M.). — <i>Orientation professionnelle et orienta- tion scolaire</i> .....	471-496
Professeur à l'Institut de Psychologie.	
CORNELLIER (P.), O.M.I. — <i>Pensées de Paix</i> .....	245-246
Recteur.	
COUSINEAU (R.). — <i>Organisation administrative publique au Canada. Le ministère des Affaires extérieures</i> .....	144-156
Professeur à l'École des Sciences politiques.	
— <i>Le ministère du Commerce</i> .....	287-316
DUTILLY (A.), O.M.I., et LEPAGE (E.), ptre. — — <i>Retracing the Route of Michaux's Hudson's Bay Journey of 1792</i> .....	88-102
FITZGERALD (G. F.). — <i>Canada, A Self-Governing Nation</i> ..	317-333
GREENWOOD (T.). — <i>L'aurore de l'humanisme en France et le renouveau platonicien</i> .....	334-359
Professeur à la faculté de philosophie.	

	PAGES
HILAIRE (Père), Capucin. — <i>Cent ans de littérature canadienne</i> .....	16-27
LAFRAMBOISE (J.-C.), O.M.I. — <i>La conversion de Newman</i> .....	408-445
Supérieur du Séminaire universitaire. — <i>La doctrine spirituelle de Newman</i> .....	48-76
LEPAGE (E.), prêtre, et DUTILLY (A.), O.M.I. — <i>Retracing the Route of Michaux' Hudson's Bay Journey of 1792</i> .....	88-102
MARCOTTE (E.), O.M.I. — <i>Pour l'Éducation dans un Canada souverain</i> .....	360-365
Professeur à la faculté de théologie.	
MARION (S.). — <i>À la conquête du haut savoir</i> .....	446-470
Membre de la Société royale,	
MELANÇON (C.). — <i>La mythologie des Bella-Coula</i> .....	180-197
MORISSEAU (H.), O.M.I. — <i>Les Oblats dans les chantiers</i> .....	198-216
NORMANDIN (R.), O.M.I. — <i>Un Newmaniste français, Henri Bremond</i> .....	157-179
Professeur à la faculté de philosophie.	
PICARD (R.). — <i>Le Problème de la Civilisation. La Nation</i> .....	366-372
SYLVESTRE (G.). — <i>Georges Duhamel et la musique</i> .....	28-47

### Actualité

<i>par Gérard Forcier, o.m.i.</i> .....	103-105
<i>par Henri Morisseau, o.m.i.</i> .....	105-106
<i>par Jean-Charles Laframboise, o.m.i.</i> .....	217-220
<i>par Lorenzo Danis, o.m.i.</i> .....	501-502

### Chronique universitaire

<i>par Armand Tremblay, o.m.i.</i> .....	221-226; 373-382; 503-509
<i>par Henri Saint-Denis, o.m.i.</i> .....	107-113

### Bibliographie

(Comptes rendus bibliographiques)

<i>Annales de l'ACFAS. Volume 10. 1944. (Marcel Perrault, o.m.i.)</i> .....	120-121
---	---------

	PAGES
ANTONIUTTI (Archbishop Ildebrando). — <i>Sub Umbra Petri.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	227-228
BAILLY (Auguste). — <i>Cléopâtre.</i> (J.-P. C., o.m.i.) .....	287
BARTHAS (Chanoine C.) et DA FONSECA (Père G.), s.j. — <i>Fâtima. Merveille inouïe.</i> (Rodrigue Normandin, o.m.i.) .....	228-229
BARTHAS (Chanoine C.). — <i>Il était trois petits Enfants . . .</i> <i>Vie secrète et pénitente des Voyants de Fâtima.</i> (Ro- drigue Normandin, o.m.i.) .....	228-229
BENARD (Edmond D.). — <i>A preface to Newman's Theology.</i> (Jacques Gervais, o.m.i.) .....	385-386
BERNAYS (Edward L.). — <i>Take Your Place at the Peace Ta-</i> <i>ble.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	386-387
BOLDUC (Albert). — <i>La famille Grenouille.</i> (A. T., o.m.i.) ..	127-128
BORGESE (G. A.). — <i>La marche du fascisme.</i> (J.-P. C., o.m.i.)	511
BRADY (Alexander) and SCOTT (F. R.), Editors. — <i>Canada</i> <i>After the War.</i> (A.-L.-M. D.) .....	119-120
BRISSON (Pierre). — <i>Molière. Sa Vie dans ses Œuvres.</i> (A.-T., o.m.i.) .....	234-235
CATALOGNE (Gérard de). — <i>Notre Révolution. III. Entre-</i> <i>tiens dans la tourmente.</i> (D. B.) .....	118
CAVALLERA (Fernand). — <i>Précis de la Doctrine sociale ca-</i> <i>tholique.</i> (D. B.) .....	117-118
CHARRON (Yves), P.S.S. — <i>Encyclique sur le Corps mysti-</i> <i>que du Christ. Analyse et commentaires.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	383
CLAUDEL (Paul) et RIVIÈRE (Jacques). — <i>Correspondance.</i> (R. N., o.m.i.) .....	124
DA FONSECA (Père G.), S.J., et BARTHAS (Chanoine C.). — <i>Fâtima. Merveille inouïe.</i> (Rodrigue Normandin, o.m.i.) .....	228-229
DAVIES (Joseph E.). — <i>Mission à Moscou.</i> (D. B.) .....	232-233
DUCHESNAY (Alice). — <i>Bestiaire familier.</i> (Armand Trem- blay, o.m.i.) .....	516-517
FOCILLON (Henri). — <i>Moyen Age, Survivance et Réveils.</i> <i>Études d'Art et d'Histoire.</i> (J.-P. C., o.m.i.) .....	121-122
FOLLIET (Joseph). — <i>La spiritualité de la route.</i> (Antoni Toupin, o.m.i.) .....	115

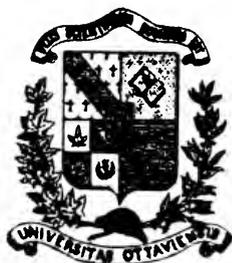
	PAGES
FOWLIE (Wallace). — <i>De Villon à Péguy. Grandeur de la Pensée française.</i> (Armand Tremblay, o.m.i.) .....	517
GARNEAU (François-Xavier). — <i>Histoire du Canada. Tomes II, III, IV et V.</i> (Paul Côté, o.m.i.) .....	234
GIRAUDOUX (Jean). — <i>Littérature.</i> (A. T., o.m.i.) .....	235
— <i>Suzanne et le Pacifique. Roman.</i> (A. T., o.m.i.) .....	235-236
GRIMAL (J.), S.M. — <i>Avec Jésus formant en nous son Pêtré. Méditations sacerdotales.</i> (Rodrigue Normandin, o.m.i.) .....	384-385
GRIMAUD (Abbé Charles). — <i>Lui et nous: Un seul Christ.</i> (Rodrigue Normandin, o.m.i.) .....	384-385
GUERRY (Émile). — <i>Vers le Père. Méditations.</i> (Rodrigue Normandin, o.m.i.) .....	384-385
GUNTHER (Frances). — <i>La révolution de l'Inde.</i> (J.-P. C., o.m.i.) .....	233-234
KERGOUSTIN (J.-M.), S.M.M. — <i>Vers un Ciel plus beau par la Charité parfaite.</i> (Jean-C. PÉTRIN, o.m.i.) .....	228
LACOUR-GAYET (Robert). — <i>Les grandes crises de l'histoire de France.</i> (J.-P. C., o.m.i.) .....	511-512
LAVARENNE (M <sup>gr</sup> ). — <i>La prière des chefs.</i> (Antoni Toupin, o.m.i.) .....	115
<i>Le Canada dans l'ordre international.</i> (D. B.) .....	231-232
LECLERC (Félix). — <i>Adagio. Contes.</i> (A. T., o.m.i.) .....	126-127
— <i>Allegro. Fables.</i> (A. T., o.m.i.) .....	126-127
LÉON (Frère). — <i>Hors des Sentiers battus. Essai de Méthodologie nouvelle. I. Méthodologie générale. II, III et IV. Méthodologie spéciale.</i> (R. L.) .....	115-116
— <i>Pour mieux enseigner.</i> (R. L.) .....	115-116
<i>Les albums de Claude. Mirabelle au long cou.</i> (E.-R. H., o.m.i.) .....	516
LORY (Hillis). — <i>Les Maîtres militaires du Japon. L'armée dans la vie japonaise.</i> (J.-P. C., o.m.i.) .....	122-123
MARITAIN (Jacques). — <i>Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté.</i> (D. B.) .....	229-230
MARLIO (Louis). — <i>Problèmes d'aujourd'hui.</i> (D. B.) .....	116-117
MAURALT (Olivier). — <i>Le Mexique de mes souvenirs.</i> (Georges Simard, o.m.i.) .....	515

	PAGES
MORLION (Félix-A.), O.P. — <i>L'Apostolat de l'Opinion publique.</i> (Rodrigue Normandin, o.m.i.)	230
PAGÉ (Père Lucien), c.s.v. — <i>Catéchisme.</i> (J.-C. Laframboise, o.m.i.)	510
PALÉOLOGUE (Maurice). — <i>Élisabeth, Impératrice d'Autriche. L'hérédité sinistre des Wittelsbach.</i> (J.-P. C., o.m.i.)	387-388
RICOUR (Pierre). — <i>La conquête de la paix.</i> (J.-P. C., o.m.i.)	230-231
RISTELHUEBER (René). — <i>Mission française.</i> (A. T., o.m.i.)	123-124
— <i>Voyages en forme de croquis.</i> (A. T., o.m.i.)	123-124
RIVIÈRE (Jacques) et CLAUDE (Paul). — <i>Correspondance.</i> (R. N., o.m.i.)	124
ROUGIER (Louis). — <i>Créance morale de la France.</i> (J.-P. C., o.m.i.)	513-514
— <i>Les Accords Pétain-Churchill.</i> (J.-P. C., o.m.i.)	514-515
SAVARD (Félix-Antoine). — <i>Menaud, Maître-Draveur.</i> (A. T., o.m.i.)	125-126
SCOTT (F. R.) and BRADY (Alexander), Editors. — <i>Canada After the War.</i> (A.-L.-M. D.)	119-120
SERTILLANGES (R. P. A.-D.), O.P. — <i>Affinités.</i> (Antonio o.m.i.)	114
— <i>Devoirs.</i> (Antoni Toupin, o.m.i.)	114
— <i>La Vie catholique.</i> (Antoni Toupin, o.m.i.)	383-384
— <i>Recueillement.</i> (Antoni Toupin, o.m.i.)	114
— <i>Spiritualité.</i> (Antoni Toupin, o.m.i.)	114-115
SIEGFRIED (André). — <i>Le Canada, Puissance internationale.</i> (A. T., o.m.i.)	119
SYLVESTRE (Guy). — <i>Poètes catholiques de la France contemporaine.</i> (A. T., o.m.i.)	124-125
TESSIER (Abbé Albert). — <i>Une fleur du Richelieu.</i> (E.-R. H., o.m.i.)	516
THIBAUT (Dom Ramond). — <i>L'Union à Dieu d'après les lettres de Dom Marmion.</i> (Rodrigue Normandin, o.m.i.)	384-385
VILLENEUVE (Cardinal). — <i>Petite Année Liturgique. I. Le Propre du Temps. II. Le Propre des Saints.</i> (Alexandre Gazé, o.m.i.)	227

**REVUE**  
**DE**  
**l'Université d'Ottawa**



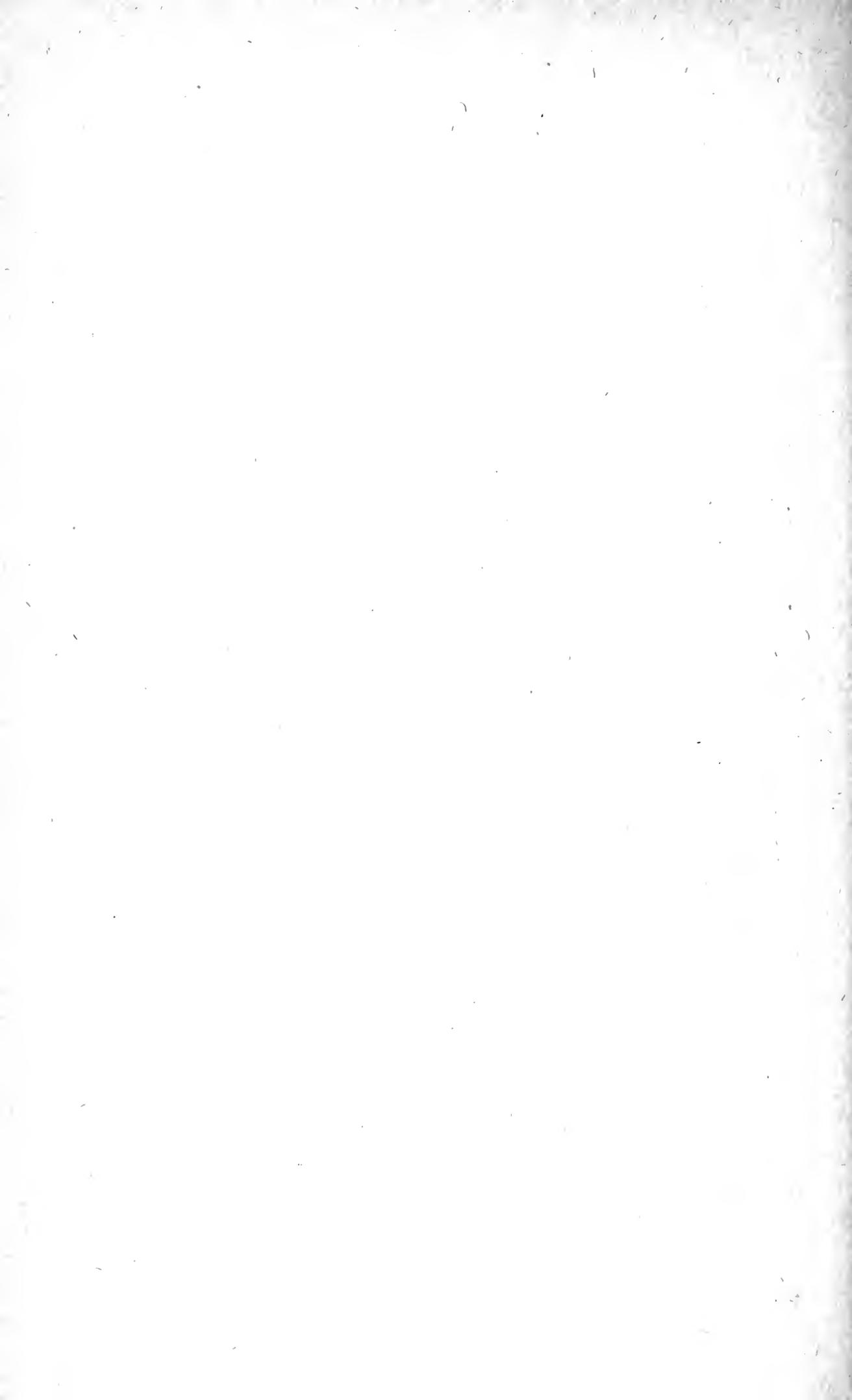
**REVUE**  
**DE**  
**L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA**



**SECTION SPÉCIALE**  
**VOLUME QUINZIÈME**  
**1945**



**L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA**  
**CANADA**



# Contribution à une recherche de l'idée de témoin dans les écrits johanniques\*

## A. EXPOSÉS LITTÉRAIRES PRÉALABLES.

### I. — LE Μάρτυς PROFANE.

#### 1. CHEZ LES CLASSIQUES.

##### 1° Μάρτυς — Μαρτύρομαι.

L'usage le plus ancien que nous connaissions du mot *μάρτυς* remonte à la fin de la période ionio-dorienne (du X<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) de la littérature grecque. Lors de la décadence du genre épique, furent composés un certain nombre d'hymnes mythologiques appelés *homériques*. C'est dans l'un de ces hymnes, dits homériques, que l'on rencontre pour la première fois ce mot<sup>1</sup>. Il y est relaté qu'Hermès, encore tout jeune, est accusé, non sans bonnes raisons, d'avoir ravi un certain nombre de bêtes au troupeau de Phoibos Apollon. Le litige est porté devant le tribunal de Zeus. C'est là que le jeune et audacieux berger nie toute culpabilité: « Zeus Père, dit-il, je vais te dire la vérité: je suis franc et ne sais point mentir. Il est venu chez nous, cherchant ses vaches au pas traînant, aujourd'hui, peu après le lever du soleil: il n'amenait avec lui aucun dieu qui pût témoigner pour m'avoir vu de ses yeux<sup>2</sup>. » Οὐδε θεῶν μακάρων ἄγε μάρτυρας οὐδὲ κατόπτας. Le latin favorise ici plus que le français la traduction littérale du mot qui nous intéresse: *nec deorum beatorum adducebat testes, neque inspectores*<sup>3</sup>.

Le plaidoyer de l'astucieux Hermès est d'une habileté qui fera partir Zeus d'un grand éclat de rire. Sans se parjurer, l'enfant raille finement

\* Cet article a été présenté et accepté pour le doctorat en théologie à l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, Liban, le 26 juin 1938.

<sup>1</sup> *Hymne à Hermès*, 372.

<sup>2</sup> Traduction de Jean Humbert, HOMÈRE, *Hymnes*, Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris 1936.

<sup>3</sup> Voir *Homeri Carmina*, édit. Firmin-Didot (1877), vol. 1, p. 547.

son puissant adversaire de ne pas avoir pensé d'appuyer sa plainte, sur l'affirmation de *témoins*. Il est vrai que le récit du jeune dieu est à l'aoriste (ἦλθεν) et que l'autre maternel est le théâtre de la scène rapportée (ἐς ἡμετέρου), mais Hermès est actuellement devant le tribunal de Zeus. Partant, lorsqu'il parle de témoins, il s'agit bien de ceux qu'Apollon aurait dû, pour confirmer sa plainte, amener avec lui devant le juge. Il convient donc de reconnaître déjà ici dans le mot *μάρτυρας* le sens de *témoins juridiques*, c'est-à-dire de *personnes qui attestent devant le tribunal la vérité d'un fait dont elles ont une connaissance personnelle*<sup>4</sup>. De plus, puisque l'auteur renchérit sur l'absence des *μάρτυρες* en remarquant aussi celle des *κατόπται*, on voit tout de suite que dans sa pensée, les témoins peuvent être parfois des gens qui n'ont pas vu le fait au sujet duquel leur témoignage est invoqué. C'est ce qui se vérifie, en mettant à part le cas du faux témoin, lorsque quelqu'un a eu connaissance d'un fait sans y avoir assisté, soit qu'il l'ait appris d'une façon expérimentale autrement que par la vue, soit que le témoin oculaire lui-même le lui ait fait connaître.

Hésiode, premier auteur béotien, emploie lui aussi le mot *μάρτυρας* dans son célèbre ouvrage *Les Travaux et les Jours*. Enseignant à son frère Persès comment il faut se conduire avec les hommes pour conserver et accroître la richesse acquise par le travail, Hésiode lui recommande la prudence également éloignée de la défiance et, selon lui, de la confiance. Pour ce, il lui dit d'amener *un témoin*, même s'il s'agit de traiter en souriant (de jouer) avec un frère: *καὶ τε κασιγνήτῳ γελάσας ἐπὶ μάρτυρι θέσθαι*<sup>5</sup>. Les conseils et les recommandations d'Hésiode nous mettent dans une ambiance qui n'est pas moins judiciaire que celle du discours d'Hermès. Dans son œuvre, *Les Travaux et les Jours*, l'auteur enseigne à son frère l'amour du travail en vue de le faire renoncer à l'abus des procès et de lui faire pratiquer la justice. Le témoin qu'il lui recommande d'avoir avec lui, même dans ses rapports fraternels, ses plaisanteries et ses jeux est une personne qui sera en mesure de *confirmer ses dires si jamais une querelle s'élève*.

<sup>4</sup> Voir R. GARRAUD, *Traité théorique et pratique d'Instruction criminelle et de Procédure pénale*, vol. 2, p. 2.

<sup>5</sup> HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 371.

Dans la langue des *Hymnes homériques* comme dans celle des *Travaux et des Jours*, l'attribution de *μάρτυς* présente déjà deux aspects: celui du fait (*aspect historique*) et celui de la justice (*aspect juridique*). Le *μάρτυς* d'un fait, ou *μάρτυς* historique, est celui qui a eu connaissance d'un fait soit d'une façon expérimentale, soit d'une autre façon. Il deviendra *μάρτυς* juridique s'il est appelé à comparaître devant un tribunal pour témoigner sur le fait qu'il connaît et sur lequel porte le litige.

Platon emploie le mot *μάρτυς* revêtu du seul aspect historique, lorsqu'il le met sur les lèvres de Socrate raillant Agathon et le savoir qu'il a manifesté devant plus de trente mille d'entre les Grecs: *καὶ ἐκφανῆς ἐγένετο πρόην ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων πλέον ἢ τρισμυρίοις* <sup>6</sup>. Le même Platon indique dans ses *Lois* la conduite que devra suivre celui qu'on appellera comme témoin juridique: *Ὁ δὲ κληθεὶς ἀπαντάτω πρὸς τὴν δίκην, καὶ ἐὰν μὲν εἰδῆ καὶ θέλη μαρτυρεῖν μαρτυρεῖτω, ἐὰν δὲ εἰδέναί μὴ φῆ, τοὺς τρεῖς θεοὺς Δία καὶ Ἀπόλλωνα καὶ Θέμιν ἀπομόσας ἢ μὴν μὴ εἰδέναί ἀπαλλαττέσθω τῆς δίκης. Ὁ δ' εἰς μαρτυρίαν, κληθεὶς, μὴ ἀπαντῶν δὲ τῷ καλεσάμενῳ τῆς βλάβης ὑπόδικος ἔστω κατὰ νόμον.* « Celui qui est appelé [à rendre témoignage] doit s'y rendre. S'il sait quelque chose et s'il veut témoigner, qu'il dépose son témoignage. Au contraire, s'il nie être au courant, il lui faut jurer, par les trois dieux Zeus, Apollon et Thémis qu'il ne sait rien. Il peut alors être renvoyé. Celui qui serait appelé à rendre témoignage et qui ne répondrait pas à l'appel serait responsable devant la loi du dommage ainsi causé <sup>7</sup>. » Le *μάρτυς* juridique, désigné par Platon sous les mots *ὁ κληθεὶς εἰς μαρτυρίαν*, suppose donc un appel antérieur de l'accusateur, de l'accusé ou du tribunal lui-même invitant le *μάρτυς* historique à comparaître judiciairement. C'est cet appel que Thucydide désigne par l'expression *μάρτυρα τινα ποιέσθαι*. « prendre quelqu'un à témoin <sup>8</sup> », Aristote par *μάρτυρι χρῆσθαί τινι*, « se servir de quelqu'un comme témoin <sup>9</sup> », tandis que Platon et Démosthène disent: *μάρτυρας παρέχεσθαι*, « produire ses témoins <sup>10</sup> ».

<sup>6</sup> PLATON, *Le Banquet*, 175 e. Voir aussi ARISTOPHANE, *L'Assemblée des Femmes*, 448: *μαρτύρων ἐναντίον*.

<sup>7</sup> PLATON, *Lois*, 937.

<sup>8</sup> THUCYDIDE, 4, 87.

<sup>9</sup> ARISTOTE, *Rhétique*, 1, 15, 13.

<sup>10</sup> PLATON, *Georgias*, 471 e; DÉMOSTHÈNE, 829, 20. Voir PLATON, *Lois*, 836 c (*παράγεσθαι*); aussi *Lysis*, 215 c (*επάγεσθαι*). Comparer HÉRODOTE, 2, 22; 8, 55, où la nuance « apporter une preuve » est rendue avec *μαρτύριον*.

La même idée d'appeler en témoignage est aussi rendue de façon plus élégante par le verbe moyen *μαρτύρομαι* avec l'accusatif chez Sophocle <sup>11</sup>, Hérodote <sup>12</sup> et Appien <sup>13</sup>; avec *ὤς* chez Euripide <sup>14</sup>; avec un participe chez Aristophane <sup>15</sup>. Thucydide <sup>16</sup> et Platon <sup>17</sup> emploient *μαρτύρομαι* dans le même sens en lui ajoutant la nuance « *confirmer* » et le mettent en opposition avec le simple *λέγω* <sup>18</sup>.

## 2° *Μαρτυρία* — *Μαρτυρέω*.

Le témoin qui aura eu connaissance d'un fait et que nous appellerons, au cours de cette dissertation, témoin « *en acte réceptif ou premier* », le deviendra « *en acte terminal ou second* » lorsque, répondant à l'appel qui lui aura été fait, il déposera son témoignage et manifestera ce qu'il sait. Cette déposition est exprimée, dans la langue grecque classique, par le substantif *μαρτυρία* et le verbe *μαρτυρέω*.

### a) *Le substantif μαρτυρία.*

Le chant XI<sup>e</sup> de l'*Odyssée* contient ce mot, mais dans un vers dont l'authenticité est au moins improbable <sup>19</sup>. En effet, nulle part dans les vers authentiques des *Poèmes* ne figure le nom de Dionysios. Parce qu'il apparaît ici comme accusateur d'Ariane, on est en droit de voir, dans les vers 321 à 325 de ce chant une interpolation athénienne. On y lit, avec le sens de *déposition* ou de *témoignage objectif*, le datif pluriel

<sup>11</sup> SOPHOCLE, *Œdipe à Colonne*, 813: *Μαρτύρομαι τοῦσδ', οὐ σέ*, « J'en appelle à eux et non à toi. »

<sup>12</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, *Clio*, 1, 44: *Μαρτυρόμενος τὰ ὑπὸ τοῦ ξείνου πεπόνθως εἶη*.

<sup>13</sup> APPIEN, *Les Guerres civiles*, 2, 47: *Μαρτυράμενος ἑμαυτὸν τῆς φιλοτιμίας*, « Ayant pris ma conscience à témoin de mon zèle. »

<sup>14</sup> EURIPIDE, *Médée*, 169: *'Ἄλλ' οὖν ἐγὼ μὲν δαίμονας μαρτύρομαι ὥς πάνθ' ὑπουργεῖν σοί τε καὶ τέκνοις θέλω*. « Du moins, j'atteste les divinités que mon désir est de tout faire pour toi et les enfants. »

<sup>15</sup> ARISTOPHANE, *Les Oiseaux*, 1031: *Μαρτύρομαι τυπτόμενος*. « Je vous prends à témoin qu'on me frappe. »

<sup>16</sup> THUCYDIDE, 6, 80: *Δεόμεθα δὲ καὶ μαρτυρόμεθα ἅμα, εἰ μὴ πείσομεν, ὅτι ἐπιβουλενόμεθα μὲν ὑπὸ Ἴωνων αἰεὶ πολεμίων*. « Nous vous conjurons de vous laisser persuader et vous attestons que nous sommes l'objet d'embûches de la part des Ioniens nos perpétuels ennemis. »

<sup>17</sup> PLATON, *Philèbe*, 47 c: *Ταῦτα δὲ τότε μὲν οὐκ ἐμαρτυράμεθα*. « Nous n'avons pas encore confirmé ces choses par témoignages. »

<sup>18</sup> Nous passons sur le dérivé *ἐπιμάρτυρος* (voir *Illiadé*, 7, 76; *Odyssée*, 1, 273; HÉSIODE, *Le Bouclier*, 20) et sur *ἐπίμαρτυς*. (ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 1287). Tous deux conservent le double aspect de *μάρτυς* en y ajoutant une idée de liaison avec l'objet du témoignage.

<sup>19</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 11, 325: *Διονύσου μαρτυρήσει* (voir V. BÉRARD, édition G. BUDE).

μαρτυρήσι. Le même mot au même cas se rencontre aussi chez Hésiode <sup>20</sup>, à l'accusatif chez Aristote <sup>21</sup>; chez Platon, il a la nuance « preuve ou exemple <sup>22</sup> », chez Démosthène on le voit accompagné de l'adjectif ψευδῆ, faux <sup>23</sup>, mais toujours avec la signification fondamentale objective de témoignage déposé ou apporté. Cependant, au moins en deux endroits d'Aristophane <sup>24</sup> et de Platon <sup>25</sup> il signifie plutôt l'action de rendre, de déposer un témoignage. Quant à l'idée de témoignage considérée en tant que preuve, elle est généralement rendue par le substantif μαρτυρίον <sup>25</sup>.

b) Le verbe μαρτυρέω.

Ce verbe actif et intransitif désigne le plus communément ce que nous sommes convenus d'appeler l'acte second du témoin. Parmi les nombreux exemples qu'en offre la littérature grecque, les plus connus se rencontrent chez Hérodote <sup>27</sup>, Eschyle <sup>28</sup>, Démosthène <sup>29</sup>, Platon <sup>30</sup> et So-

<sup>20</sup> HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 282: "Ὅς δέ κε μαρτυρήσι ἐκῶν ἐπίορκον ὁμόσσας. . . « Mais celui qui, de propos délibéré, appuie d'un serment des déclarations mensongères et, par là, blessant la justice, commet le crime inexpiable, verra la postérité qu'il laisse, décroître dans l'avenir. »

<sup>21</sup> ARISTOTE, *Politique*, 8, 3, 1: Νῦν δὲ τοσοῦτον ἡμῖν εἶναι πρὸ ὁδοῦ γέγονεν, ὅτι καὶ παρὰ τῶν ἀρχαίων ἔχομεν τινα μαρτυρίαν ἐκ τῶν κατὰ βεβλημένων παιδευμάτων. « Tout ce que nous prétendons constater ici, c'est que l'opinion des anciens sur les objets essentiels de l'éducation témoigne en faveur de la nôtre. »

<sup>22</sup> PLATON, *Le Banquet*, 179 b: Καὶ μὴν ὑπεραποθνήσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρώντες. . . Τοῦτον δὲ καὶ ἡ Πελοπίου θυγάτηρ. Ἄλκηστις ἱκανῆν μαρτυρίαν παρέχειται. . . « Et mourir pour autrui, ceux-là seuls le veulent qui aiment. . . Et c'est la fille de Pélias, Alceste, qui en fournit un exemple probant. . . »

<sup>23</sup> DÉMOSTHÈNE, *Discours contre Conon*: Ἐμβάλλεται μαρτυρίαν ψευδῆ. « Il apporte — il oppose, injicit [in Echinum] — un faux témoignage. »

<sup>24</sup> ARISTOPHANE, *Les Cavaliers*, 1316: Εὐφημεῖν χρῆ καὶ στόμα κλείειν καὶ μαρτυρίων ἀπέχεσθαι. « Qu'on se recueille; que les bouches soient closes, qu'on suspende les dépositions des témoins. »

<sup>25</sup> PLATON, *Lois*, 937: Ὁ δ' εἰς μαρτυρίαν κληθεῖς. . . « Celui qui est appelé à rendre témoignage. . . »

<sup>26</sup> Voir PINDARE, 1, 3, 16; THUCYDIDE, 1, 8, 33; HÉRODOTE, 2, 22; 8, 55, 120. — Le dérivé ἐπιμαρτυρία peut, lui aussi, signifier l'objet ou l'action (voir THUCYDIDE, 2, 74 et MANÉTHON, 2, 400; 3, 5). Διαμαρτυρία désigne chez DÉMOSTHÈNE (1097, 20), une enquête ou instruction préliminaire à un procès, à peu près comme ἀνάκρισις. Chez ISOCRATE (373 c), ce mot exprime une opposition préjudicielle du défendeur soutenant que la cause n'est pas recevable. On trouve chez EPICURE (DL, 10, 147) ἐπιμαρτύρησις signifiant témoignage à l'appui, confirmation.

<sup>27</sup> HÉRODOTE, 8, 94: Μαρτυρεῖ δὲ σφι καὶ ἡ ἄλλη Ἑλλάς. « Le reste de la Grèce leur rend témoignage. »

<sup>28</sup> ESCHYLE, *Euménides*, 594: Μαρτυρεῖ δέ μοι. « Il me rend témoignage. »

<sup>29</sup> DÉMOSTHÈNE, *Contre Aphobos*, 860, 19: Ὑπὲρ ὧν ἐμαρτύρησαν. « En faveur desquels ils témoignaient. »

<sup>30</sup> PLATON, *Georgias*, 523 c: Ἔρχονται αυτοῖς πολλοὶ μάρτυρες μαρτυρήσοντας, ὡς δικαίως βεβιώκασιν. « Plusieurs témoins vinrent déposer en leur faveur, disant que leur vie avait été juste. »

phocle<sup>31</sup>. Le complément de *μαρτυρέω* indiquant la personne en faveur de qui l'on rend témoignage se met au datif, ou au génitif avec *ὑπέρ*<sup>32</sup>. L'objet même du témoignage est encore ici exprimé à l'aide de *ὡς* ou du participe.

Déposé en bonne et due forme, le témoignage a pour effet normal de causer chez ceux qui l'entendent l'assurance de posséder la certitude. De là vient que par extension, on s'est servi du verbe *μαρτυρέω* pour signifier toute affirmation produisant cette assurance. Dans *Antigone*<sup>33</sup> et dans *Phèdre*<sup>34</sup> ce verbe a le sens « d'affirmer solennellement, avec insistance, protester<sup>35</sup> ». Athénée<sup>36</sup> et Xénophon<sup>37</sup> offrent des exemples où il est employé à la forme passive avec le sens « d'être l'objet d'un témoignage ». Bien que *μαρτυρέω* soit intransitif, lorsqu'on l'emploie au passif, le nom ou le pronom désignant la personne en faveur de qui on témoigne peut en devenir le sujet. Il est aussi possible de rencontrer l'impersonnel passif accompagné du datif. Quant à l'objet du témoignage, on l'exprime à l'aide du *ὅτι*<sup>38</sup>.

### 3° Conclusion.

Ces recherches nous laissent voir que les deux actes déjà distingués chez le *μάρτυς* sont dans un état de mutuelle dépendance. D'une part, l'acte second du témoin n'aurait aucune valeur s'il ne reposait d'abord sur une connaissance certaine, abstraction faite de la sincérité du témoin.

<sup>31</sup> SOPHOCLE, *Trachiniennes*, 422: *Τίς πόθεν μολών σοι μαρτυρήσει ταῦτ' ἐμοῦ κλύειν παρών;* « Qui est-il, où est-il celui qui t'affirmera l'avoir entendu de ma bouche? »

<sup>32</sup> La relation avec la personne en faveur de qui l'on témoigne est aussi rendue par le préfixe *διά*: *διαμαρτυρέω*, témoigner en faveur de quelqu'un (voir DÉMOSTHÈNE, 1068; ISÉE, 38, 11; au passif, LYSIAS, 167, 40; au moyen; *protester en produisant un témoignage défavorable*, JOS. A.J. 9, 8, 3). Mais l'action de témoigner à charge est plutôt rendue par *καταμαρτυρέω* (voir ANTIPHON, 120, 17; LYSIAS, 132, 23; PLUTARQUE, *Romulus*, 13; DÉMOSTHÈNE, 836, 25; 839, 2; au passif, ISÉE, 53, 20).

<sup>33</sup> SOPHOCLE, *Antigone*, 515: *Οὐ μαρτυρήσει ταῦθ' ὁ καθανὼν νέκυσ.* « Cet autre dans la mort ne rendra pas ce témoignage. »

<sup>34</sup> PLATON, *Phèdre*, 244 d: *Μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοί.* « Les anciens l'attestent. »

<sup>35</sup> Le verbe composé *ἐπιμαρτυρέω* est ordinairement employé dans ce sens, à l'actif ou au moyen (voir PLUTARQUE, *Lysandre*, 22; PLATON, *Cratyle*, 397). Il signifie aussi par suite « conjurer » (voir HÉRODOTE, 5, 93; THUCYDIDE, 6, 29).

<sup>36</sup> ATHÉNÉE, 25 f: *Μαρτυροῦμαι.* « On me rend témoignage. »

<sup>37</sup> XÉNOPHON, *Mémoires*, 4, 8, 10: *᾽Οἶδα γὰρ αἰεὶ μαρτυρήσεσθαι μοι ὅτι ἐγὼ ἠδίκησα μὲν οὐδένα πώποτε ἀνθρώπων.* « Je sais en effet qu'on rendra toujours témoignage en ma faveur, comme quoi je n'ai jamais commis d'injustice envers qui que ce soit. »

<sup>38</sup> Le moyen *διαμαρτύρομαι* est souvent employé pour signifier « protester » (voir DÉMOSTHÈNE, 232, 28; 275, 17; 899, 5; 1047, 24; PLATON, *Phèdre*, 101 a; XÉNOPHON, *Cyropédie*, 7, 1, 9; ESCHINE, 40, 9). Pour une documentation plus complète, voir LITTLE and SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Part 3, 403; Part 4, 644, 645; Part 5, 900; Part 6, 1081, 1082.

Cette dépendance réelle et élémentaire en entraîne d'autres nominales. C'est, en effet, parce que le *μάρτυς* est fondamentalement celui qui connaît un fait que *μαρτυρέω* exprime, par extension, une affirmation à laquelle on ne pourra refuser de croire. C'est parce que les dieux sont censés avoir connaissance des actes des hommes et parce que les êtres inanimés ne sauraient mentir qu'on les invoque comme *μάρτυρες*<sup>39</sup>. D'autre part, l'acte premier n'est jamais désigné par *μαρτυρέω*. Son auteur ne s'appelle *μάρτυς* qu'en vertu de son aptitude prochaine à déposer une *μαρτυρία*. C'est un *μάρτυς* essentiellement incomplet, en marche vers une perfection qu'il n'atteindra qu'au moment où il fera une attestation. L'usage qu'ont fait du terme *μάρτυς* les auteurs classiques nous révèle une tendance uniforme: attribuer ce terme principalement à celui qui fait une déclaration appuyée sur une connaissance certaine d'un fait, et secondairement à celui qui réalise présentement la condition fondamentale pour que cette déclaration soit digne de foi.

## 2. EN PAPYROLOGIE.

Les papyrus égyptiens accusent-ils la même tendance? On y peut relever l'emploi du *μάρτυς* considéré en acte premier au sujet de contrats, dans les collections Éléphantine<sup>40</sup>, Bibliothèque de Hambourg<sup>41</sup>, Hibeh<sup>42</sup>, Magdola<sup>43</sup>, Petrie<sup>44</sup>, Lois sur le revenu de Ptolémée-Philadelphie<sup>45</sup>, Zénon<sup>46</sup>, Université de Francfort<sup>47</sup>, Chrestomatie de Wilcken-Mitteis<sup>48</sup> et nombre d'autres<sup>49</sup>. Les collections qui datent du I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup>

<sup>39</sup> PLATON, *Georgias*, 471 e; PAUSANIAS, 9, 29, 2.

<sup>40</sup> RUBENSOHN, *Elephantine-Papyrie*, Berlin (1907), 1, 16.2, 17.3, 7.4, 8.5, II, 4 (III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.).

<sup>41</sup> Paul M. MEYER, *Griechische Papyrusurkunden der Hamburger Stadtbibliothek*, Heft 1 und 2, Leipzig (1911 und 1913), 24, 19.26, 4.

<sup>42</sup> GRENFELL and HUNT, *The Hibeh papyri*, part I, London (1906), 84, 13; 28.89, 9; 19.90, 21.91, 14.96, 12; 29.

<sup>43</sup> LESQUIER, *Papyrus de Magdola* (Papyrus grecs Lille II), Paris (1912), 18, 23.

<sup>44</sup> *The Flinders Petrie papyri*, I (1891), by MAHAFFY, 19, 2; 30. 20, 1, 3, 24, 2, 1. — II (1893) also by MAHAFFY, 47, 27.

<sup>45</sup> GRENFELL, *Revenue-Laws of Ptolemy Philadelphus*, Oxford (1896), 7, 1.

<sup>46</sup> EDGAR, *Zenon-Papyri* (Annales du Service des Antiquités de l'Égypte (1918), 3, 6.

<sup>47</sup> LEWALD, *Griechische Papyri aus dem Besitz des Rechtswissenschaftlichen Seminars der Universität Frankfurt* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (1916), 1, 106, 2, 35; 81.

<sup>48</sup> WILCKEN und MITTEIS, *Chrestomathie der Papyruskunde*, Leipzig (1912), II, 28, 21; 25.

<sup>49</sup> Voir FRIEDRICH PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Ausschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Aegypten*, Berlin (1924-1927), II Band 54, 5.

siècle et qui ont ce mot méritent plus que toute autre d'être nommées à cause de leur contemporanéité avec le quatrième Évangile. Ce sont celles du Musée de Berlin <sup>50</sup>, du recueil de M. Preisigke <sup>51</sup>, et de la Société italienne de Publications <sup>52</sup>.

Le *μάρτυς* en acte premier se rencontre encore à propos de testaments dans les papyrus de Flinders Petrie <sup>53</sup>, dans ceux qu'ont publiés MM. Grenfell et Hunt <sup>54</sup>, dans ceux du British Museum <sup>55</sup>, d'Oxyrhynchus <sup>56</sup>, de M. Wessely <sup>57</sup>, de la Bibliothèque Nationale de Strasbourg <sup>58</sup> des catalogues de M. Maspero <sup>59</sup>. On trouve le *μάρτυς* en acte second dans les collections des Universités de Berlin <sup>60</sup> et de Lille <sup>61</sup>, des Bibliothèques de Hambourg <sup>62</sup> et de Strasbourg <sup>63</sup> et dans les papyrus d'Amherst <sup>64</sup> et d'Oxyrhynchus <sup>65</sup>.

Le terme revêt donc, comme chez les classiques le double aspect du fait connu et de l'attestation. Les matières de contrats et de testaments étant celles que l'on y traite devant témoins, il appert que le témoin en acte premier n'est appelé *μάρτυς* qu'en fonction de l'attestation qu'il sera en mesure de fournir le cas échéant.

<sup>50</sup> *Ägyptische Urkunden aus den Museen zu Berlin*, 600, 9. 919, 3. 1093, 15.

<sup>51</sup> PREISIGKE, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten* (1915-1922), 5208, 6.

<sup>52</sup> *Papiri greci e latini* (Pubblicazioni della Societa Italiana, 1912-1920), 36a, 24, 447, 6.

<sup>53</sup> *The Flinders Petrie papyri*, I (1891), by MAHAFFY, 17, 2, 16. — III (1905) by MAHAFFY and SMYLY, passim.

<sup>54</sup> GRENFELL, *An Alexandrian erotic fragment and other greek papyri*, Oxford (1896), 12, 24.

<sup>55</sup> *Greek papyri in the British Museum*, by KENYON and BELL, London (1893-1917), 219 a, 6; VI, 77, 68.

<sup>56</sup> GRENFELL and HUNT, *The Oxyrhynchos-Papyri*, I-XIV (1898-1920) II, 493, 12.

<sup>57</sup> WESSELY, *Corpus papyrorum Reineri* I, Vienne (1895), 18, 20.

<sup>58</sup> PREISIGKE, *Griechische Papyrus der Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg*, II Teile (1906-1920), 41, 12 (III).

<sup>59</sup> MASPERO, *Papyrus grecs d'époque byzantine* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire), III vol. (1911-1916), 151, 45.

<sup>60</sup> *Dikaiomata, Auszüge aus alexandrinischen Gesetzen und Verordnungen in einem Papyrus des philologischen Seminars der Universität Halle*, Berlin (1913), 1, 45; 51; 53.

<sup>61</sup> JOUGUET, *Papyrus grecs* (Institut papyrologique de l'université de Lille), Paris (1907-1908), 29, 31.

<sup>62</sup> Paul M. MEYER, *Griechische Papyrusurkunden der Hamburger Stadtbibliothek*, Heft I, 29, 26.

<sup>63</sup> PREISIGKE, *Griechische Papyrus der Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg*, 41, 7; 30 (III).

<sup>64</sup> GRENFELL and HUNT, *The Amherst Papyri*, (1900-1901), 66, 41 (II).

<sup>65</sup> GRENFELL and HUNT, *The Oxyrhynchos Papyri*, VI, VII, 131, 14. 1164, 7.

L'appel préalable à l'acte second est aussi dans les papyrus exprimé par *μαρτύρομαι*; la déposition du témoignage, par *μαρτυρία*; la preuve, par *μαρτυρίον*. Nous nous dispensons d'allonger cette nomenclature et renvoyons, pour complète documentation, à l'ouvrage de M. Preisigke<sup>66</sup>. L'essentiel est de retenir que la langue grecque, tant populaire que classique, appelle premièrement et proprement *μάρτυς* non pas celui qui reçoit passivement la connaissance du sujet d'un fait, mais celui qui, personnellement actif, apporte une déclaration fondée sur une connaissance réelle.

## II. — LA NOTION DE TÉMOIN DANS L'ANCIEN TESTAMENT.

### 1. LE *μάρτυς* CHEZ LES SEPTANTE.

Le caractère actif que nous avons discerné chez le *μάρτυς* profane se vérifie-t-il aussi dans l'emploi qu'ont fait de ce mot les auteurs de la version des Septante? Voilà une question intimement liée à l'étude du concept de témoin chez saint Jean. En effet, sur les vingt citations<sup>67</sup> que fait de l'Ancien Testament le quatrième Évangile, la plupart indiquent que son auteur connaît le texte des Septante. Il en est même une (8,17) qui a trait à la valeur d'une attestation faite par deux témoins<sup>68</sup>.

D'après un ancien document, dit *Lettre du Pseudo-Aristée*<sup>69</sup>, la version des Septante, au moins en ce qui concerne la Pentateuque, fut rédigée sous le règne de Ptolémée Philadelphe (285-247 avant J.-C.). Le terme *μάρτυς* et ses composés durent donc vraisemblablement y être employés dans le sens des papyrus de cette époque<sup>70</sup>.

Toutefois, le rapprochement du texte massorétique, en nous indiquant les correspondants hébreux du *μάρτυς* des Septante, est le procédé qui jettera le plus de lumière sur la notion qu'ont eue du témoin les auteurs sacrés de l'Ancien Testament. Voici, avec leur référence, les mots

<sup>66</sup> F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, II. Band 51. 40. 52, 35; 55.

<sup>67</sup> 1, 23.51; 2, 17; 6, 31.45; 7, 38.42; 8, 17; 10, 34; 12, 13.14.34.38. 39; 13, 18; 15, 25; 19, 24.28.36.37.

<sup>68</sup> Voir Dt. 17, 6; 19, 15.

<sup>69</sup> Voir VACCARI, *Institutiones Biblicæ*, vol. 1, l. III, n° 60; aussi RAHLFS, *Septuaginta* (Stuttgart 1935), vol. 1, p. XXXIX.

<sup>70</sup> Voir plus haut: Elephantine et Revenu de Ptolémée Philadelphe.

hébreux qui correspondent au *μάρτυς* et à ses composés dans le texte grec:

1. *μάρτυς*

a) עַד — Gen. 31,47 (R). 50 (R); Ex. 23,1; Lev. 5,1; Nomb. 5,13; 35,30.30; Deut. 17,6.6.6.7; 19,15.15.15.16.18; Jos. 24,22; Ru. 4,9.10.11; 1 Sam. 12,5.5.5.; Job. 16,20 (ABS<sup>2</sup>); Ps. 26 (27), 12; 34 (35),11; 88 (89),37; Pr. 6,19; 12,17; 14,5.5.25; 19,5.9; 21,28; 24,28; Ma. 3,5; Is. 8, 2; 43,9.10.12; 44,8; Jer. 29,23; 32,10. 25.44; 42,5.

b) שְׁהוּדוּתָא (aram.) Gen. 31,47 (A).

2. *μαρτυρεῖν*

a) עוּד (qal.) — Lam. 2,13 (kt).

b) עוּד (hi.) — Gen. 43,3; Lam. 2,13 (gr).

c) עַד Gen. 31,47 (A). 48.48; Deut. 19,18; 31,19.21.

d) עֲנָה Nom. 35,30.

3. *διαμαρτυρεῖν*

a) עוּד (hi.) — Gen. 43,3 (A); Ex. 19,23; Neh. 9.26.

b) יָדַע (po.) — 1 Sam. 21,2.

4. *καταμαρτυρεῖν*

a) עוּד (hi.) — 3 Reg. 21,10.13.

b) עֲנָה — Job 15,6; Prov. 25,18.

c) אַכְל קְרַצִּי (aram.) — Dan. 6,25 (LXX).

5. *διαμαρτύρεσθαι*

a) עוּד (hi.) — Ex. 19,21; Deut. 4,26; 8,19; 31,28; 32,46; 1 Sam. 8,9.9; 4 Reg. 17,13.15; 2 Par. 24,19; Neh. 9,26.34; 13,21 (AS); Ju. 7,28 (S); Ps. 49 (50),7; 80 (81),8; ZA. 3,7; Ma. 2,14; Jer. 6,10; 39,10.44.

b) עוּד (ho.) — Ex. 21,29.

c) יָדַע (hi.) — Ez. 16,2; 20,4.

d) זָהָר (hi.) — Ex. 18,20.

6. *ἐπιμαρτύρεσθαι*

עוּד (hi.) — 3 Reg. 2,42; Neh. 9,29.30; 13,15.21; Si. 46,19; Am. 3,13; Jer. 32,25.

## 7. μαρτύριον

a) עד — Gen. 31,44; Deut. 31,19.26; Jos. 22,27.28.34; Job. 16, 19; Mich. 1,2; Is. 55,4.

b) עדת — Gen. 21,30; Deut. 4,45; 6,17.20; Jos. 24,27.27; 3 Reg. 2,3; 4 Reg. 17,15; 23,3; 1 Par. 29,19; 2 Par. 34,31; Neh. 9,34; Job 15,34; Ps. 24 (25), 10; 77 (78),56; 92 (93),5; 98 (99),7; 118 (119), 2.14.22.24.31.36.46.59.79.95.99.111.119.125.129.138. 144.146.152.157.167.168; 131 (132),12; Jer. 37 (30) 20; 51 (44),23.

c) עדות — Ex. 16,34 (AR); 25,15.20.21; 26,33.34; 30,6.26. 36; 31,18; 32,15; 37,19; 40,3 (AR).5 (A).20.21; Lev.16,13; Nomb. 1,50.53.53; 4,5; 7,89; 9,15; 10,11; 17,4.7.8.10; 18,2; Jos. 4,16; 4 Reg. 11,12; 2 Par. 23,11; 24,6; 77,5; 79 (Tit); 80,5; Ps. 118 (119). 88; Si. 36,20.

d) העדה — Ru. 4,7.

e) מועד — Ex. 27,21; 28,39 (43); 29,4.10.11.30.32.42.44; 30, 16.18.20.26.36; 31,7; 33,7; 35,21; 38,26.27; 39,8.21; 40,2.6.12. 22.24.26.29 (A<sup>2</sup>).34.35; Lev. 1,1.3.5; 3,2.8.13; 4,4.5.7.7.14.16.18. 18; 6,16.26.30; 8,3.4.31.33.35; 9,5.23; 10,7.9; 12,6; 15,14.29; 16, 7.16.17.20.23.33; 17,4.4 (?) 5.6.9; 19,21; 24,3; Nomb. 1,1; 2,2.17; 3,7.8.25.25.38; 4,3.4.15.23.25.25.28.30.31.33.35.37.39.41.43.47; 6,10.13.18; 7,5.89; 8,9.15.19.22.24.26; 10,3; 11,16; 12,4; 14,10; 16,18.19 (A<sup>2</sup>B).42.43.50; 17,4.7.8.10; 18,4.6.21.22.23.31; 19,4; 20,6; 25,6; 27,2; 31,54; Deut. 31,14.14 (AB<sup>2</sup>R); Jos. 18,1; 19,51; 1 Reg. 2,22; 9,24; 13,8 (B).11 (B); 20,35; Par. 6,32; 9,21; 23,32; 2 Par. 1,3.13; 5,5.

## 8. μαρτυρία

a) עד — Ex. 20,16; Deut. 5,20; Prov. 25,18.

b) עדות — Ps. 18 (19),7; Si. 34 (31),23.

c) שהדותא — Gen. 31,47 (R).

d) מועד — 1 Sam. 9,24. (A).

## 9. διαμαρτυρία

עוד (hi.) — Gen. 43,3.



nent comme sens premier et original à « sāhid » celui de « être présent <sup>78</sup> ». Et puisque le « shîn » arabe correspond normalement au ש et au ܫ araméen <sup>79</sup>, c'est donc très probablement l'idée de témoin en acte premier qu'il faut reconnaître dans le סהד araméen. Ainsi, tandis que la langue grecque s'est attaché à désigner l'idée de témoin par l'acte central de l'attestation et a étendu par suite la dénomination de μάρτυς à celui qui, assistant à un fait, réalisait la condition fondamentale du témoin, un phénomène philologique inverse a dû se produire en araméen, en syriaque et en arabe. Ces langues ont donné à l'idée de témoin le nom de celui qui assistait à un fait et ont ensuite, par extension, désigné de la même façon celui qui déclarait ce qu'il en savait <sup>80</sup>.

Les Septante ont considéré comme synonymes du verbe dénominatif ענה, le verbe עוד, « parler <sup>81</sup> », « répondre <sup>82</sup> », suivi de בנפש למות « condamner à mort <sup>83</sup> », ידע « déterminer <sup>84</sup> », « faire connaître <sup>85</sup> », והר « montrer <sup>86</sup> » et l'expression אכל קרצי <sup>87</sup>, littéralement « manger les morceaux de », « dire du mal de ». De plus, les Soixante-dix Interprètes ont indistinctement rendu par μαρτυρίον les mots hébreux מועד עדה et עד. Or, il faut reconnaître que מועד est une forme nominale de עד, ancien verbe פ"ו devenu פ"י et signifiant « déterminer le temps, le lieu ». La forme מועד signifie « rendez-vous, assemblée » et on ne voit pas bien, à moins de faire intervenir des raisons extrinsèques au texte sacré, comment מועד peut être traduit de façon exacte par μαρτυρίον.

La σακηγή τοῦ μαρτύριον des Septante, que saint Jérôme a, à son tour, rendue par « tabernaculum testimonii », correspond à la fois dans le texte hébreu à מועד אהל, à אהל העדות, et à משכן העדות. De fait, Moïse appela מועד אהל « tente de réunion », celle qu'il avait l'habitude de faire élever

<sup>78</sup> Contrairement à E. W. LANE, *An Arabic-English Lexicon* (1863), I, 2, p. 1609.

<sup>79</sup> Voir C. BROCKELMANN, *Semitische Sprachwissenschaft* (1906), p. 65.

<sup>80</sup> De même en éthiopien l'idée de témoin est exprimée par « seme », mot déduit d'un verbe qui signifie « écouter ». Voir P. PEETERS, *Les Traductions orientales du mot Martyr*, dans *Analecta Bollandiana*, tome XXXIX (1921), p. 50-64.

<sup>81</sup> 4b), Prov. 25,18.

<sup>82</sup> 4b), Job 15, 6.

<sup>83</sup> 2d).

<sup>84</sup> 3b).

<sup>85</sup> 5c).

<sup>86</sup> 5d).

<sup>87</sup> 4c).

en dehors du camp et où Dieu lui parlait face à face<sup>88</sup>. Cette tente est quelquefois confondue avec la משכן<sup>89</sup>, mais elle est mentionnée comme distincte dans Nomb. 3,25 et Ex. 35,11. Quant à אהל העדות « tente du témoignage<sup>90</sup> », on l'appelait ainsi parce qu'elle contenait l'arche et les tables de la loi considérés par les Israélites comme des témoignages de leur alliance avec Jahweh<sup>91</sup>.

Le mot עדָה que la version des Septante rend également par μαρτύριον, peut être le féminin de la forme nominale sans ו : עד (comme מת) de עוד, verbe עָד. Sa signification est bien alors celle de « témoin, témoignage ». Mais עדָה peut être aussi une forme nominale de la racine יעד avec aphérèse de l'ancien ו<sup>92</sup>. Son sens est alors, comme pour מועד celui de « rendez-vous, assemblée, famille, foule<sup>93</sup> », ainsi que le demande le contexte dans Job 15,34 et Jérém. 30,20.

## 2. LE עָד DES HÉBREUX.

Que des formes de la racine יעד, comme מועד et עדָה aient été considérées par les Septante comme des correspondants de μάρτυς, il n'y a là rien de déconcertant. En effet, les deux verbes עוד et יעד sont connivents l'un de l'autre en ce qu'ils ont tous deux en commun l'élément עד. Constituent-ils deux racines étroitement apparentées ou ne faut-il pas plutôt croire que יעד a, par métaplasme, en vertu de quelque contamination, donné naissance à עד « témoin » et à עוד « témoigner, attester, affirmer avec insistance<sup>94</sup> »? Il est difficile de le dire et nous laissons aux hébraïsants le soin de répondre à cette question.

L'emploi que font de עד et de עוד les auteurs de l'Ancien Testament permet une triple classification du témoin par rapport à son activité: 1° le témoin au sens strictement juridique; 2° le témoin au sens large ou ordinaire; 3° le témoin chose inanimée.

<sup>88</sup> Ex. 33,7-11; Nomb. 12,5.10; Dt. 31,14.15; I: Nomb. 11,24,26; P: 131 fois מועד אהל et 19 fois האהל : voir Ez. 41,1.

<sup>89</sup> Ex. 39,32; 40,2.6.29; 1 Chr. 6,17.

<sup>90</sup> Nomb. 9,15; 17,22.23; 18,2.

<sup>91</sup> Voir Ex. 30,26; Nomb. 1,50.53; 4,5; 9,15; 10,11; 17,4 (19); 17,6.7.8; 18,2; 2 Chron. 24,6.

<sup>92</sup> Voir JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 75m; 97 Eb.

<sup>93</sup> Voir BROWN DRIVER and BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 417. — MANDELKERN, au mot עדָה sous la racine יעד.

<sup>94</sup> Voir JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, § 384.

1° *Le témoin strictement juridique.*

Le **עֵד** est d'abord celui qui assiste à une convention ou à un contrat et lui donne par sa présence une valeur légale <sup>95</sup>. De semblables contrats conclus devant **עֵדִים** peuvent aussi avoir une portée symbolique <sup>96</sup>.

Le même mot désigne encore le témoin en acte second dans les dispositions de procédure où la Loi définit les conditions dans lesquelles il devra faire son attestation <sup>97</sup>. L'acte même d'attester est désigné par le verbe **עָדָה** <sup>98</sup>.

2° *Le témoin au sens large ou ordinaire.*

La dénomination de **עֵד** est également donnée, indépendamment de l'idée juridique, à celui qui, assistant à un fait, en acquiert une connaissance certaine et pourra ensuite le rappeler ou en parler à bon escient <sup>99</sup>. Le même mot désigne aussi la personne qui déclare simplement un fait, soit par ses seuls actes <sup>100</sup>, soit par ses paroles, qu'elle le fasse fidèlement <sup>101</sup>, faussement <sup>102</sup> ou violemment <sup>103</sup>. L'action même de « déclarer » se nomme aussi **עָדָה** <sup>104</sup> et peut prendre le caractère d'un avertissement <sup>105</sup>, d'un blâme <sup>106</sup> ou d'une menace <sup>107</sup>.

Pour donner à ses paroles une plus grande forme d'affirmation, on invoque aussi comme **עֵד** par excellence Dieu lui-même en tant qu'omniscient <sup>108</sup> et juste revendicateur <sup>109</sup> de la sincérité d'une attestation <sup>110</sup> ou d'une promesse <sup>111</sup>. C'est le serment. Il arrive aussi que le ciel et la

<sup>95</sup> Ru. 4,9.10.11; Jer. 32,44.

<sup>96</sup> Is. 8,2; Jer. 32,10,24,44.

<sup>97</sup> Ex. 20,16; 23,1; Lev. 5,1; Nomb. 35,30; Deut. 5,17 (Vulg. 20); 17,6; 19,15.16.18; 1 Reg. 21,13; Cf. Nomb. 5,13; Deut. 17,7.

<sup>98</sup> 1 Reg. 21,10.13.

<sup>99</sup> Jos. 24,22.

<sup>100</sup> Is. 43,9.10.12; 44,8.9.

<sup>101</sup> Prov. 14,5.25.

<sup>102</sup> Ex. 20,16; 23,1; Dt. 5,17; Ps. 26 (27),12; 34 (35) 11; Prov. 6,9; 14,5; 19,5.9.28; 21,28; 24,28.

<sup>103</sup> Ex. 23,1; Dt. 19,16; Ps. 34 (35), 11.

<sup>104</sup> Gen. 43,3; Job 29,11; Lam. 2,13; Zach. 3,6.

<sup>105</sup> Ex. 19,21; 21,29; 1 Reg. 2,42; 2 Reg. 17,15; Ps. 80 (81) 8; Jer. 42,19; Neh. 9,34; Am. 3,13.

<sup>106</sup> 1 Sam. 8,9.9; 2 Reg. 17,13; 2 Chr. 24,19; Ps. 49 (50),7; Neh. 9,26.29.30.

<sup>107</sup> Dt. 8,19; on a aussi l'idée de défense dans Ex. 19,23.

<sup>108</sup> Ma. 2,14; Jer. 29,23.

<sup>109</sup> Gen. 31,50; Ma. 3,5; Mi. 1,2.

<sup>110</sup> 1 Sam. 12,5.

<sup>111</sup> 1 Sam. 12,6 (LXX). 20,12 (Peschitto); Jer. 42,5. — Dans Is. 55, 4, le Messie est introduit par Dieu lui-même comme **עֵד**.

terre en tant que contenant tous les autres témoins possibles soient invoqués comme témoins dans les formules de serments <sup>112</sup>. Le verbe עוֹד sert à désigner cette invocation.

### 3° *Le témoin, chose inanimée.*

Quatre formes servent à exprimer l'idée de témoin, chose inanimée: עוֹד עֵדָה, עֵדוֹת עֵדָה, תְּעוּדָה. La première désigne trois fois des amas de pierres élevés comme monuments en souvenir d'un pacte <sup>113</sup>. Deux fois, elle désigne le cantique de Moïse <sup>114</sup>. עֵדָה se dit toujours des lois divines. Elles sont la substance des déclarations de Dieu au peuple d'Israël <sup>115</sup>. De même עֵדוֹת se dit de la parole législative de Dieu <sup>116</sup>, contenue dans les dix tables <sup>117</sup> ou dans le tabernacle <sup>118</sup>. Quant à תְּעוּדָה, ce peut être un enseignement <sup>119</sup> ou un objet matériel, indice ou preuve de quelque événement antérieur <sup>120</sup>.

L'objet inanimé est à la fois témoin en acte premier et en acte second. Les tables de la Loi, tout en reproduisant la parole de Dieu ou son attestation sur la règle de vie que les Israélites ont à suivre, constituent en même temps un mémorial, une preuve toujours palpable des révélations divines. Le soulier qu'ont coutume d'échanger vendeurs et acheteurs garantit par lui-même la réalité d'un marché antérieurement conclu. La nature même de cet objet matériel se trouve « connotée » d'une relation transcendantale avec le fait duquel il tire son origine. L'appel qu'on adresse généralement au témoin en acte premier pour l'inviter à faire sa déposition s'est fait pour cet objet d'une façon proportionnée à sa nature et se trouve contenu dans son existence même. Être essentiellement dépourvu d'activité vitale, il constitue néanmoins le témoin le plus actif qu'on puisse trouver. Point n'est non plus besoin de lui indiquer la con-

<sup>112</sup> Deut. 4,26; 30,19; 31,28.

<sup>113</sup> Gen. 31,44.48.52.

<sup>114</sup> Dt. 31,19.21.

<sup>115</sup> Dt. 4,45; 6,17.20; Ps. 24 (25),10; 77 (78),56; 92 (93),5; 98 (99),7; 118 (119), 2.5.22.24.46.59.79.95.119.125.138.146.152.167.168.

<sup>116</sup> 1 Reg. 2,3; 2 Reg. 17,15; 23,3; 2 Chr. 34,31; 1 Chr. 29,19; Ps. 19,8; 59 (60),1.77 (78),5; 79 (80),1; 80 (81),6; 118 (119),14.31.36.88.99.111.129.144.157; Jer. 44,23; Neh. 9,34.

<sup>117</sup> Ex. 16,34; 25,16.21.22; 26,33.34; 32,15; 34,29; 39,35; 40,3.5.20.21; Lev. 16,13; 24,3; Nomb. 4,5; 7.8.9; 17.19.25; Jos. 4,16.

<sup>118</sup> Ex. 38,21; Nomb. 1,50.53.53; 9,15; 17,22.23; 18,2; 2 Chr. 24,6.

<sup>119</sup> Is. 8,16.20.

<sup>120</sup> Ru. 4,7.

duite à suivre pour faire une déposition véridique. Il n'a qu'à exister pour attester en toute vérité et évidence. Le fait initial qui lui a donné naissance l'a en même temps marqué d'une empreinte, d'un habitus toujours opérant et proclamant la vérité d'où il tire son existence.

### 3. CONCLUSION.

La notion de témoin présente dans l'Ancien Testament, comme chez les Grecs, un double aspect réceptif et actif. Le  $\tau\upsilon$  réceptif se trouve déjà, de par son seul acte premier de témoin, dynamiquement ordonné vers l'acte second. Il possède en lui une force qui lui confère une certaine supériorité sur ceux à qui sa connaissance pourra être utile. Ce dynamisme atteint nécessairement sa fin chez les êtres inanimés puisqu'il se confond avec leur existence même. Il inflige une obligation aux êtres raisonnables qui le possèdent: celle de manifester ce qu'ils savent lorsqu'ils y sont appelés. Il résulte de là que dans l'acte même de son attestation, le témoin raisonnable obéit à un double mouvement convergent. L'un lui vient de l'extérieur et existe en lui en vertu de la connaissance qu'il possède des événements en face desquels il a déjà été constitué témoin en acte premier. L'autre a sa source à l'intérieur même de celui qui atteste, et provient de son libre consentement à l'obligation que lui inflige un appel à faire sa déposition.

### III. — LA NOTION DE TÉMOIN DANS LE NOUVEAU TESTAMENT EN DEHORS DES ÉCRITS JOHANNIQUES.

Le Nouveau Testament contient lui aussi de nombreux emplois des idées de témoin et de témoignage. La force inhérente à ces idées ayant été particulièrement mise en usage par l'apôtre saint Jean, c'est dans ses écrits que nous les étudierons au cours de la dissertation. Il n'est toutefois pas sans intérêt de parcourir les autres écrits du Nouveau Testament et de noter les emplois qu'on y a faits du concept qui nous intéresse. Le schéma ci-dessous donne la liste des mots grecs du Nouveau Testament servant à exprimer ce concept, en dehors des écrits johanniques.

a) *Μάρτυς*. — Mt. 18,16; 26,65; Mc. 14,63; Lc. 24,48; Act. 1,8. 22; 2,32; 3,15; 5,32; 6,13; 7,58; 10,39.41; 13,31; 22,15.20; 26,16;

Rom. 1,9; 2 Cor. 1,23; 13,1; Phil. 1,8; 1 Thess. 2,5.10; 1 Tim. 5,19; 6,12; 2 Tim. 2,2; Hebr. 10,28; 12,1; 1 Pet. 5,1.

b) *Μαρτύριον*. — Mt. 8,4; 10,18; 24,14; Mc. 1,44; 6,11; 13,9; Lc. 5,14; 9,5; 21,13; Act. 4,33; 7,44; 1 Cor. 1,6; 2,1; 2 Cor. 1,12; 2 Thess. 1,10; 1 Tim. 2,6; 2 Tim. 1,8; Hebr. 2,5; Jac. 5,3.

c) *Μαρτυρία*. — Mc. 14,55.56.59; Lc. 22,71; Act. 22,18; 1 Tim. 3,7; Tit. 1,13;

d) *Μαρτυρεῖν*. — Mt. 23,31; Lc. 4,22; 11,48; Act. 6,3; 10,22.43; 13,22; 14,3; 15,8; 16,2; 22,5.12; 23,11; 26,5.22; Rom. 3,21; 10,2; 1 Cor. 15,15; 2 Cor. 8,3; Gal. 4,15; Col. 4,13; 1 Thess. 2,12; 1 Tim. 5,10; 6,13; Hebr. 7,8.17; 10,15; 11,2.4.4.5.39.

e) *Μαρτύρεσθαι*. — Act. 20,26; Gal. 5,3; Eph. 4,17.

f) *Διαμαρτύρεσθαι*. — Lc. 16, 28; Act. 2,40; 8,25; 10,42; 18,5; 20,21.23.24; 23,11; 28,23; 1 Thess. 4,6; 1 Tim. 5,21; 2 Tim. 2,14; 4,1; Hebr. 2,6.

g) *Ἐπιμαρτυρεῖν*. — 1 Pet. 5,12.

h) *Συμμαρτυρεῖν*. — Rom. 2,15; 8,16; 9,1.

i) *Ψευδομάρτυρ*. — Mt. 26,60.60; 1 Cor. 15,15.

j) *Ψευδομαρτυρεῖν*. — Mt. 19,18; Mc. 10,19; 14,56.67; Lc. 18, 20; Rom. 13,9.

k) *Ψευδομαρτυρία*. — Mt. 15,19; 26,59.

L'idée de témoin ou de témoignage telle qu'elle est exprimée dans tous ces endroits du Nouveau Testament peut être classée en trois degrés par rapport à son activité. *Au premier degré*, elle représente celui qui a connaissance d'un événement. C'est ainsi que l'entend saint Paul lorsqu'il exhorte son disciple Timothée à combattre le bon combat de la foi et qu'il lui rappelle la profession de foi qu'il a faite devant de nombreux témoins au jour de son baptême (1 Tim. 6, 12). Il l'engage de même à enseigner à son tour ce qu'il a appris de l'Apôtre au jour de son ordination, devant de nombreux témoins qui ne sont ici rien autre que les prêtres réunis (2 Tim. 2, 2). Avant de rappeler aux chefs de la communauté chrétienne leurs devoirs envers le troupeau de Dieu, saint Pier-

re évoque un titre qu'il possède en commun avec les autres anciens de la chrétienté: celui de témoin des souffrances du Christ (1 Pet. 5, 1). Au deuxième degré, on peut reconnaître celui qui reçoit un appel à déposer un témoignage. Lorsque Jésus dit à ses Apôtres, au moment où il les envoie prêcher l'Évangile: *Vos autem testes estis horum*, c'est un appel à témoigner qu'il leur adresse: Vous avez assisté à ces choses, à la Passion, à la Résurrection, à l'œuvre messianique, à l'accomplissement des prophéties. Vous en êtes maintenant témoins, c'est-à-dire chargés de les manifester au monde, et à cet effet, je vous envoie (enverrai) l'Esprit-Saint promis par le Père (Lc. 24, 48). Ceux à qui le Sauveur ressuscité est apparu sont aussi dits par saint Luc avoir été choisis à l'avance par Dieu (Act. 10, 41). Ce choix constituait une vocation au témoignage. Le même appel à témoigner en sa faveur, Jésus le fit entendre à Mathias par le moyen de l'élection que firent de lui les Onze (Act. 1, 22), à Saul sur le chemin de Damas (Act. 26, 16) et dans cette ville même, par la bouche d'Ananie (Act. 22, 15). Après avoir entendu cet appel et avoir reçu l'Esprit, les Apôtres y répondirent fidèlement et attestèrent partout leur foi en Jésus, basée sur les faits qu'ils ont vus et surtout sur la résurrection du Sauveur (Act. 1, 8; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39; 13, 31). Le grand-prêtre et les Anciens sont appelés comme témoins par saint Paul lorsque, dans son discours à la multitude ameutée contre lui, il affirme avoir déjà persécuté les disciples du Christ (Act. 22, 5; voir aussi 26, 5). A cette catégorie des « témoins appelés » se rattache aussi l'invocation que saint Paul adresse à Dieu lui-même dans ses épîtres, pour affirmer, par exemple, le souvenir constant qu'il garde des Romains lorsqu'il prie (Rom. 1, 9), le vif désir qui le porte vers toute la communauté dans la charité du Christ (Phil. 1, 8), son désintéressement (1 Thes. 2, 5), son vouloir d'épargner l'Église de Corinthe (2 Cor. 1, 23). Avec Dieu, les Thessaloniens eux-mêmes sont appelés par l'Apôtre comme témoins de son respect, de sa loyauté et de sa justice envers les fidèles (1 Thess. 2, 10). Au troisième degré, l'idée de témoin désigne celui qui dépose un témoignage. Ce peut être un témoin juridique. La disposition du Deutéronome (17, 6), exigeant l'attestation d'au moins deux témoins pour justifier une condamnation est rappelée par Jésus lorsqu'il enseigne le processus à observer dans la correction fraternelle (Mt. 18, 16), par

saint Paul au sujet du respect dû aux Anciens (1 Tim. 5, 19), de la persévérance dans la foi (Hebr. 10, 28) et du jugement qu'il se propose de rendre lui-même en allant à Corinthe (2 Cor. 13, 1). Au simulacre de procès que firent subir les Juifs à Jésus, avant sa mort, Caïphe, indigné de l'affirmation du Sauveur sur sa divinité, déclare — les paroles de Jésus étant pour lui un blasphème — qu'il n'est pas besoin de témoins pour le condamner (Mt. 26, 65; Mc. 14, 63). Ceux que les Anciens et les Scribes produisirent au procès de saint Étienne et qui, pour user de leur droit dans la lapidation, déposèrent leurs vêtements aux pieds de Saul (Act. 7, 58; voir aussi Dt. 17, 7), étaient faux (Act. 6, 13). C'est également au sens juridique qu'il est question de témoignage lorsque les princes des prêtres cherchent à accuser Jésus (Mc. 14, 55), déposent faussement contre lui (Mc. 14, 56), se contredisent au sujet de ses paroles sur la destruction du temple et sa reconstruction en trois jours (Mc. 14, 59) et déclarent à l'exemple de Caïphe: « Qu'avons-nous besoin d'attestation? Nous l'avons nous-mêmes entendu de sa bouche » (Lc. 22, 71).

De cet emploi tout juridique de l'idée de témoignage en dérive un autre beaucoup plus courant qui désigne en général une affirmation demandant à être crue. Cette affirmation peut consister en de simples actions dont la portée est cependant assez claire pour qu'on y voie l'expression d'une pensée ou d'un sentiment intérieurs. Ainsi le fait de secouer la poussière de leurs pieds en sortant des villes qui ne les auront pas reçus, sera de la part des Apôtres une affirmation de l'impureté et de l'impiété de ces endroits (Mc. 6, 11; Lc. 9, 5). L'inconséquence de conduite des pharisiens qui feignaient d'honorer à la fois et leurs pères et les prophètes est ridiculisée par Jésus: « Vous servez donc de témoins et vous applaudissez aux œuvres de vos pères; car eux les ont tués [ les prophètes ] et vous, vous leur bâtissez des tombeaux » (Lc. 11, 48).

La force de l'attestation peut aussi résider dans un objet matériel comme nous l'avons déjà remarqué au cours de notre étude sur l'idée qui nous intéresse dans l'Ancien Testament (Mt. 8,4; Mc. 1,44; Lc. 5,14; Jac. 5,3; Hebr. 11,4; cf. Act. 7,44). Mais généralement cette affirmation est faite par un être raisonnable, de vive voix ou par écrit et consiste en un jugement sur une personne ou une communauté. Ce jugement

peut ne pas être favorable à celui qui en est l'objet, comme celui qui est porté sur les Crétois dans l'Épître à Tite: « Crétois toujours menteurs, méchantes bêtes, ventres paresseux » (Tit. 1,13; cf. Act. 26,5). Mais le plus souvent, il est une appréciation morale faite en faveur d'un autre. On l'appelle quelquefois simplement *le bon témoignage*. Les sept diacres choisis par les Douze sont dits être des hommes d'un bon témoignage (Act. 6,3). Les chrétiens de Lystre et d'Iconium rendaient de Timothée un bon témoignage (Act. 16,2). De même, les Juifs de Damas, à l'égard d'Ananie (Act. 22,12). À cause de leur foi, les Anciens ont obtenu un bon témoignage (Hebr. 11,2). Parmi les qualités requises chez l'évêque, saint Paul mentionne le bon témoignage de ceux du dehors (1 Tim. 3,7).

Ailleurs, on décrit l'objet de ce bon témoignage. Le centurion Corneille était un homme juste et craignant Dieu, à qui toute la nation juive rendait témoignage (Act. 10,22). De David, Dieu a rendu ce témoignage qu'il était un homme selon son cœur et qu'il accomplirait toutes ses volontés (Act. 13,22). Paul détaille le témoignage qu'il rend aux Israélites en disant qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais que ce zèle est mal éclairé (Rom. 10,2). Aux Galates, il témoigne de leur première affection en affirmant que s'il eût été possible, ils se seraient arraché les yeux pour les lui donner (Gal. 4,15). D'Épaphras, il témoigne qu'il se donne beaucoup de peine pour les Colossiens, les Laodicéens et les Hiérapolitains (Col. 4,13); des Églises de Macédoine, qu'elles ont exercé la charité (2 Cor. 8,3). Le témoignage dont devront jouir les veuves chrétiennes sera d'avoir élevé leurs enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les malheureux et entrepris toute sorte de bonnes œuvres (1 Tim. 5, 10.11). Abel reçut le témoignage qu'il était « juste » (Hebr. 11,4); Enoch reçut celui qu'il « avait plu à Dieu » (Hebr. 11,5). Les Gentils eux-mêmes ont reçu le témoignage de Dieu parce que le Saint-Esprit leur a été donné comme aux Israélites chrétiens (Act. 15,8).

L'appréciation que contient l'idée de témoignage dans les écrits du Nouveau Testament est très souvent, il va sans dire, celle qui est faite de la personne de Jésus-Christ. Elle est faite d'abord par les prophètes annonçant en particulier l'éternité du sacerdoce de Jésus et la rémission des péchés pour celui qui croit en lui. (Hebr. 7,17; Act. 10,43; Rom. 3,21);

par le Saint-Esprit sur l'unicité et la perfection du sacrifice de Jésus-Christ (Hebr. 10,15). Les Apôtres la font avec force parce que, en plus de la connaissance qu'ils ont de Jésus, une grande force est sur eux (Act. 4,33). Cette force et cette solidité de l'attestation chrétienne, saint Paul les rappelle aux Corinthiens (1 Cor. 1,6) et à son disciple Timothée (2 Tim. 1,8). Son origine est divine (1 Cor. 2,1) et le Seigneur la confirme par les prodiges et les miracles qu'il fait faire à ses Apôtres (Act. 14,3). Le Saint-Esprit les reconnaît comme enfants de Dieu (Rom. 8,16). Le Christ attestant fidèlement, à l'exemple de Moïse ce qu'il avait à dire (Hebr. 3,5) et s'appréciant lui-même sous Ponce Pilate, est cité par saint Paul comme un modèle de témoin (1 Tim. 6,13). L'origine divine de l'appréciation que font du Christ les Apôtres n'empêche pas leur conscience de juger sur la portée de leurs actes (Rom. 9,1; 2 Cor. 1,12)<sup>121</sup>. L'appréciation chrétienne de Jésus affirme qu'il est vivant (Hebr. 7,8), mais elle n'a pas uniquement en vue une reconnaissance des titres du Christ. Au contraire, elle vise à communiquer aux autres cette même reconnaissance. Elle s'adresse au monde entier (Mt. 24,14; Act. 1,8) et est garantie par les souffrances (Mt. 10,18; Mc. 13,9; Lc. 21,13). Elle est une exhortation à se conduire d'une manière digne de Dieu (1 Thess. 2,12). Toute la prédication et les souffrances de Paul portent son nom (Act. 22,18; 23,11) et Étienne est appelé par l'Apôtre le « témoin » de Dieu parce qu'il a apprécié le Christ au point de verser son sang et de donner pour lui sa vie, le plus précieux des biens naturels (Act. 22,20).

Ainsi l'apôtre et, comme lui, le chrétien est témoin du Christ par sa parole et par toute sa vie, transformée et conformée au Christ. Le témoignage que demande Jésus lorsqu'il dit: « Vous serez mes témoins » (Act. 1,8), c'est celui de la manifestation orale de la connaissance qu'ils ont de lui-même; mais c'est aussi celui de l'obéissance, aux préceptes divins: « Nous sommes témoins pour ces choses, avec le Saint-Esprit que Dieu a donné à ceux qui lui sont dociles » (Act. 5,32). Ce témoignage agit comme la résultante de deux forces convergentes dont l'une est apportée par l'Esprit-Saint (Act. 1,8) et l'autre par la foi et la docilité de

<sup>121</sup> Sur la notion de « conscience » dans le Nouveau Testament, voir C. SPICQ, O.P., dans la *Revue biblique*, 1<sup>er</sup> janvier 1938, p. 56 et suivantes.

celui qui atteste. Le chrétien parfait se soumettra entièrement à l'action de cette double force et y sacrifiera même sa vie. Ce sera le témoin par excellence, le martyr.

## B. RECHERCHE DE L'IDÉE DE TÉMOIN DANS LES ÉCRITS JOHANNIQUES.

### I. — NOTE PRÉLIMINAIRE SUR LES EMPLOIS DE *Μάρτυς* DANS LES ÉCRITS DE JEAN.

Dans ses écrits, l'apôtre saint Jean a particulièrement utilisé le dynamisme inhérent à l'idée de témoin. Les références qui suivent en sont déjà une bonne indication.

a) *Μάρτυς*. — Apoc. 1,5; 2,13; 3,14; 11,3; 17,6.

b) *Μαρτύριον* — Apoc. 15,5.

c) *Μαρτυρία*. — Jo. 1,7.19; 3,11.32.33; 5,31.32.34.36; 8,13.14.17; 19,35; 21,24; 1 Jo. 5,9.9.10.10.11; 3 Jo. 12; Apoc. 1,2.9; 6,9; 11,7; 12,11.17; 19,10.10; 20,4.

d) *Μαρτυρεῖν*. — Jo. 1,7.8.15.32.34; 2,25; 3,11.26.28.32; 4,39.44; 5,31.32.33.36.37.39; 7,7; 8,13.14.18.18; 10,25; 12,17; 13,21; 15,26.27; 18,23.37; 19,35; 21,24; 1 Jo. 1,2; 4,14; 5,6.7.8.9.10; 3 Jo. 3.6.12.12; Apoc. 1,2; 22,16.18.20.

Jean, l'Évangéliste théologien, se préoccupe davantage de la cause formelle du témoignage exprimée par les termes *μαρτυρία*, *μαρτυρέω* que de la cause efficiente. Il n'emploie le mot *μάρτυς* que cinq fois, dans l'Apocalypse, tandis qu'on le lit beaucoup plus souvent chez les Synoptiques ou chez saint Paul. Le substantif *μαρτυρία*, par contre est lisible quatorze fois dans le quatrième Évangile, six fois dans les épîtres de Jean et neuf fois dans l'Apocalypse. Le verbe *μαρτυρέω* est répété trente-trois fois dans le quatrième Évangile, onze fois dans les épîtres du même auteur et quatre fois dans l'Apocalypse. Ces chiffres sont déjà, à eux seuls, un indice du grand rôle que joue dans la pensée de Jean l'idée de témoin et surtout celle de témoin en acte second. Elle est une des idées maîtresses autour desquelles l'Évangéliste aime à polariser ses souvenirs et

ses considérations personnelles sur Jésus. Les idées de lumière et de vie ont avec elle une étroite relation que nous signalerons et analyserons bientôt.

## II. — L'IDÉE DE TÉMOIN ET LA MARCHÉ GÉNÉRALE DU QUATRIÈME ÉVANGILE.

Chap. 1. — Le prologue, clef de tout le quatrième Évangile <sup>122</sup> est une explication à la fois simple et sublime de la façon dont Dieu s'est manifesté aux hommes dans la personne de son Verbe et par son Verbe. Il est apparu comme la Lumière et la Vie au milieu des ténèbres et de la mort. Parce que les ténèbres refuseraient de reconnaître la Lumière, il importait que quelqu'un témoignât pour Elle. Le Précurseur (1,6--8,15) et l'évangéliste lui-même (1,16—18) figurent comme témoins de la manifestation du Verbe. Dès le début de son histoire humaine, dès son entrée en ce monde, un homme du nom de Jean fut envoyé par Dieu (1,6). Sa mission était de rendre témoignage à la Lumière, dont lui-même était très distinct <sup>123</sup>, afin que par lui tous aient la foi (1, 7.8). Sa prédication sur le Verbe se résumait dans cette affirmation dont la forme vraiment paradoxale était de nature à exciter l'attention et la curiosité de ses auditeurs: « Celui qui vient après moi a passé devant moi, car il était avant moi » (1,15). Plus loin, les témoignages du Baptiste sont soigneusement exposés (1, 19.36; 3, 22.36).

Une opposition, une lutte mystique est engagée entre la Vie et la Lumière d'une part désireuses de régénérer et d'illuminer, et les hommes d'autre part se refusant à recevoir l'action de la Vie et de la Lumière (1, 5.10.11). Pourtant, à tous ceux qui voulurent l'accepter en y croyant (1,12), le Verbe fit libéralement le don de la filiation divine; ils naquirent de Dieu (1,13). En prenant la nature des hommes (1,14), le Verbe de Dieu les fit participer moyennant leur foi en lui, à la plénitude de vie divine qu'il puise éternellement au sein du Père. L'évangéliste en témoigne en mettant l'accent sur la grâce dont il affirme la supériorité sur la loi de Moïse, et en mettant aussi en relief la vérité qui donne à son témoignage une valeur irréfragable.

<sup>122</sup> Voir P. PRAT, dans le *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX, au mot *Logos* (IV, col. 324).

<sup>123</sup> Οὐκ ἦν ἐκεῖνος το φῶς (1, 8).

Chap. 2. — Verbe de Dieu incarné, Jésus manifeste sa divinité au premier miracle de Cana. Il affirme son domaine sur la nature et sur le temple dont il chasse les vendeurs. Aux Juifs étonnés qui lui contestent ce pouvoir, il témoigne en faveur de lui-même en donnant sa résurrection comme preuve de sa divinité. Beaucoup croient en lui sur le témoignage de ses miracles. Quant à lui, il n'a pas besoin qu'on lui rende témoignage sur autrui, car il connaît parfaitement les hommes et pénètre au fond de leur cœur. Le besoin d'un témoin pour être garanti auprès de tels ou tels provient de fait souvent de l'imperfection de ceux-ci. Auprès de celui qui connaît tout, un témoin et un témoignage ne sont pas nécessaires. Et si la Lumière peut avoir besoin de témoin, ce ne sera pas pour éclairer le témoignage qu'elle rend à elle-même, mais pour l'adopter.

Chap. 3. — Les miracles de Jésus suffisent à faire reconnaître à Nicodème que le Maître vient de la part de Dieu. Mais ce pharisien hésite à croire à la nécessité d'une nouvelle naissance pour ceux qui veulent entrer dans le royaume de Dieu: « Comment cela peut-il se faire? » *πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι* (3,9). Mais Nicodème et les siens bien qu'ils ne comprennent pas, doivent accepter les affirmations de Jésus parce que celui-ci parle de ce qu'il sait et témoigne de ce qu'il a vu (3,11). Le Verbe incarné est encore au ciel comme Verbe (3,13). Nul plus que lui n'est attitré pour révéler les choses célestes. Pour avoir la vie éternelle, il faut croire à la parole de celui qui est descendu du ciel et qui y sera de nouveau exalté par la croix comme le serpent d'airain l'a été au désert (3,14.15).

Chap. 4. — Non plus que Nicodème, la Samaritaine ne sait s'élever au-dessus de la vie matérielle et physique. A Jésus lui disant en image qu'il est le principe de la grâce et qu'il donne « une eau vive » qui devient dans l'âme « une source d'eau jaillissante pour la vie éternelle » (4, 10.14), elle répond naïvement en trahissant sa méprise: « Seigneur, donnez-moi de cette eau, afin que je n'aie plus soif et que je ne me rende plus ici pour puiser » (4,15). Toutefois, elle ne peut se méprendre sur la science de Jésus et reconnaît en lui un prophète (4, 16—20). Les révélations qui lui sont faites par le Christ sur sa propre vie ne la trouvent pas assez bien préparée pour déterminer immédiatement en elle un acte de foi en la divinité de son interlocuteur. Consciente de son incapacité à

croire, elle court auprès de ses compatriotes et rend à Jésus devant eux un témoignage des plus désintéressés, mais où la foi n'a pas encore eu raison de tout doute: « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait; ne serait-il point le Christ? » (4,29). Aussi beaucoup de Samaritains crurent en lui à cause du témoignage de cette femme (4,39), avant de devenir eux-mêmes les témoins du « Sauveur du monde » (4,42).

Chap. 5. — Au témoignage du paralytique attestant que Jésus l'avait guéri (5,15), les Juifs répondent en reprochant à ce dernier de faire pareille chose le jour du sabbat (5,16). Mais Jésus introduit pour sa défense un nouveau témoin, son Père (5,17) dont la mention aigrit davantage ses ennemis et les fait chercher encore avec plus d'acharnement le moyen de le faire mourir (5,18). Le Fils ne fait qu'exécuter les desseins du Père (5,19-30) qui, dans les Écritures, témoigne en faveur de Jésus (5,31-47).

Chap. 6-11. — Après avoir de nouveau manifesté sa divinité en multipliant le pain (6,1-13) et en marchant sur les flots (6,14-21), le Christ fait son discours sur le pain de vie (6,22-59). De nouveau, il témoigne de cette vie supérieure à celle du corps, vie qui a besoin elle aussi d'être soutenue, réparée, fortifiée, augmentée. L'aliment de cette vie sera divin comme elle-même: ce sera Jésus; il est le pain de vie descendu du ciel (6,32.33.35.41.48.50). C'est en mangeant sa chair et en buvant son sang que les hommes vivront de cette vie surnaturelle et éternelle (6,50.51.53.58). Cette affirmation surprend; elle augmentera le désaccord au sujet de Jésus. Pourtant, seul « celui qui est auprès de Dieu et qui a vu le Père » (6,46) peut attester ces choses; son témoignage doit être admis (6,35.36.40.47; 7,38). Le témoignage de Pierre puisera son autorité dans celui du Maître. « Tu possèdes des paroles de vie éternelle . . . nous savons que tu es le Saint de Dieu . . . nous croyons » (6,69). Il est vrai que Jésus se rend témoignage à lui-même (8,13; voir aussi Dt. 19,15), mais il est la Lumière du monde (8,12). La lumière voilée a besoin qu'on témoigne à son sujet (1,6), mais si elle se révèle d'elle-même, elle n'a plus besoin de témoin. Au surplus, c'est de son Père que Jésus recherche la gloire (7,18); c'est parce qu'il connaît Celui qui l'a envoyé et que Celui qui l'a envoyé possède la vérité (7,28) que Jésus

peut témoigner véridiquement de lui-même (8,14.26). Il n'est pas seul; il a avec lui son Père dont le témoignage complète le sien (8,16.18.29). Son Père le juge, le glorifie et l'exauce toujours (8,50.54; 11,41).

Jésus étant hautement qualifié pour témoigner sur ce qui dépasse les intelligences humaines, il faut demeurer en sa parole pour connaître la vérité (8,32) et être libéré de l'esclavage du péché (8,33-36). Il faut être de Dieu pour entendre sa parole (8,42.43). Cette parole éclaire les plus aveugles parmi ceux qui la reçoivent (9,39). Il leur apporte le salut (10,7-10) et donnera sa vie pour eux (10,11-15). Ils ne mourront jamais (11,26). Ceux qui, au contraire, ne l'entendent pas ont le diable pour père (8,44); ils ne connaissent pas Dieu; ils sont menteurs (8,55; voir aussi Lev. 5,1) et voués à l'aveuglement (9,41). Le témoignage des œuvres de Jésus (10,25) devrait suffire à les faire croire (7,31; 11,47), mais ils ne sont pas parmi les brebis et au lieu de croire, ils prennent la néfaste résolution de le faire mourir (17,46-53).

Chap. 12. — Lors de son entrée à Jérusalem pour la fête de la Pâque, la foule de ceux qui avaient assisté à la résurrection de Lazare (12,17) rendit témoignage à Jésus. Les chefs juifs au contraire, demeurèrent, pour la plupart, dans l'obstination vis-à-vis de lui (12,37). Il en est cependant parmi eux qui croyaient en Jésus-Christ, mais ils n'osaient l'avouer (12,42.43). L'appel de Jésus est pourtant bien pressant. Jean résume tout ce que le Sauveur a dit jusqu'ici (12,37-50). Il faut croire en lui (12,44-46); il faut mettre sa doctrine en pratique (12,47.48), parce que sa parole est celle que son Père a voulu qu'il dise (12,49.50).

Chap. 13-21. — Avant de se livrer et de recevoir de la main même de ses ennemis sa dernière glorification, Jésus annonce avec tristesse la trahison de Judas et dépose contre lui comme contre un accusé: *Μαρτυρέω* (13,21). De nouveau il assure à ses disciples que sa parole est celle de son Père qui l'a envoyé (14,25) et elle sera aussi celle du Défenseur, l'Esprit-Saint, que le Père enverra au nom du Fils (14,26). Cet Esprit de vérité rendra lui aussi témoignage à l'endroit de Jésus (15,26). Les disciples eux-mêmes seront les témoins de Jésus (15,27).

A Pilate qui lui demande s'il est vraiment roi, Jésus répond: « Tu le dis, je suis roi »; et cette royauté consiste dans la mission qu'il a reçue

de révéler la vérité (18,37). Le récit de la Passion est celui d'un témoin oculaire qui prend lui-même le Christ à témoin de ce qu'il dit (19,35). Ses paroles ne sont pas exhaustives sur tout ce qui regarde son Maître, mais il a fait un choix de ce qui était le plus propre à engendrer et à nourrir la foi. Il le déclare lui-même (20,30.31) et les derniers mots de l'Évangile affirment que son témoignage est véridique (21,24.25).

Ce rapide coup d'œil sur tout le quatrième Évangile montre quelle large place y tient l'idée de témoin. Tout ce qui y est écrit apparaît comme une déposition dans laquelle un témoin oculaire synthétise tous les autres témoignages rendus à la divinité de Jésus-Christ. La même idée revient aussi maintes fois dans les épîtres de Jean et dans son Apocalypse. Les chapitres où nous traiterons du témoignage de Jésus et du chrétien les utiliseront largement.

### III. — JEAN L'ÉVANGÉLISTE, TÉMOIN DE JÉSUS HOMME-DIEU.

Que l'auteur du quatrième Évangile ait été un témoin immédiat de la vie terrestre du Christ, il suffit pour l'admettre de remarquer combien la description qu'il en fait est vivante. Il ajoute même des détails omis par les Synoptiques et que seul un témoin oculaire pouvait signaler. La mention de la dixième heure (1,39); les six urnes de pierre et leur capacité (2,6); le caractère des chapitres sur l'aveugle-né (9), sur Lazare (11), sur la cène et la désignation du traître (13) accusent un réalisme en rien inférieur à celui des Synoptiques<sup>124</sup>. Quelque haute et personnelle que soit la tonalité de cet Évangile, quelque doctrinale que soit son atmosphère, le paysage dans lequel il reconstitue les scènes pour les commenter ensuite est incontestablement celui où l'auteur a vécu lui-même. Il affirme d'ailleurs explicitement: « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire » (1,14). « Et celui qui a vu a rendu témoignage — et son témoignage est véridique, et Celui-là sait qu'il dit la vérité — afin que vous croyiez » (19,35; voir aussi 1 Jo. 1,1).

<sup>124</sup> Sur plusieurs autres détails mentionnés par saint Jean et omis par les Synoptiques, voir P. M.-J. LAGRANGE, O.P., *Évangile selon saint Jean*, p. 78-79; P. L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, 1, p. 171-183.

Au surplus, les allusions impersonnelles au « disciple que Jésus aimait » (19,26; 20,2; 21,7.20) ne désignent-elles pas indirectement l'auteur même qui n'a pas voulu se nommer? On sait que les trois disciples préférés du Christ étaient Pierre, Jacques et Jean. Pierre est nommé même lorsqu'il se trouve avec ce disciple anonyme. Jacques mourut vers l'an 44 (Act. 12,2), date à laquelle ni la tradition ni la critique ne font remonter l'Évangile. Il reste donc que ce disciple anonyme n'est autre que Jean, fils de Zébédée et frère de Jacques. L'évangéliste ne le mentionne qu'une fois (21,2), contrairement à Matthieu et à Marc <sup>125</sup>.

La tradition qui attribue à l'apôtre saint Jean la composition du quatrième Évangile existait dans toute l'Église dès la plus haute antiquité. Depuis le Romain Caius, on est venu bien des fois s'attaquer à cette croyance reçue. Toujours pour appuyer quelque négation plus générale sur la personne du Christ, sa doctrine ou ses commandements, on a exagéré soit les dissemblances du quatrième évangile avec les Synoptiques, soit son aspect allégorique, pour contester l'authenticité de l'œuvre et sa valeur historique. Une critique objective des arguments internes et externes oblige cependant les auteurs de bonne foi à reconnaître l'authenticité johannique. Toutes les théories qui l'ont mise en doute comptent de moins en moins d'adeptes et ont des adversaires parmi les non-catholiques eux-mêmes <sup>126</sup>.

Il n'entre pas dans l'objet de ce travail de démontrer que l'apôtre Jean est l'auteur de cet Évangile, mais il est impossible de définir le concept qu'il a eu du « témoin » de Jésus sans analyser dans quelle mesure il le fut lui-même. Pour ce, écoutons-le nous dire quel but il s'est proposé en écrivant; « Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et afin que par cette foi vous ayez la vie en son nom » (20,31). D'emblée l'évangéliste affirme que la naissance et le perfectionnement de la foi chez ses lecteurs est le double but qu'il vise.

Ayant vu Jésus à l'œuvre il a acquis de sa vie terrestre une connaissance expérimentale. Mais à travers cette vie humaine, il a été donné à

<sup>125</sup> Voir Mt. 4, 21; 10, 3; 20, 20; 26, 37; 27, 56; Mc. 1, 19.20; 3, 17; 10, 35; Lc 5, 10.

<sup>126</sup> Voir CORNELY-MERK, *Introductio*, 2, p. 736-738; L. DE GRANDMAISON, s. j., *Jésus-Christ*, 1, p. 154-158; M.-J. LAGRANGE, *Ev. selon S. Jean*, chap. 1<sup>er</sup>; COMMISSION BIBLIQUE, 29 mai 1907; Décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907, dans *Enchir. bibl.* n° 200-202.

Jean d'entrevoir l'action du Fils de Dieu se manifestant aux hommes. Mû par l'Esprit-Saint — τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ (3,7), — déjà humainement convaincu par le caractère évidemment divin des actes et des dits de Jésus, il veut faire connaître et expliquer aux autres que son Maître est le Fils de Dieu. Il a eu de Jésus une connaissance à la fois expérimentale<sup>127</sup>, et révélée<sup>128</sup>, une connaissance de foi basée sur celle de son expérience humaine. Il a de la divinité de Jésus une notion qui lui a été fondamentalement fournie par les sens mais que la Révélation divine est venue subséquemment préciser<sup>129</sup>. Cette connaissance à la fois naturelle et surnaturelle, il veut la communiquer aux autres en précisant son divin objet. Elle est conforme à celle qu'ont de Jésus les évangélistes antérieurs, mais plus explicite sur la vie divine de Jésus<sup>130</sup>. Supposant connues les données des Synoptiques sur l'existence terrestre de Notre-Seigneur, il en affirme dès le premier verset la vie éternelle au sein du Père: « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu. » Le Christ est la Lumière, la Vérité et la Vie parce qu'il est le Fils de Dieu, unique, coéternel au Père, et une seule chose avec lui: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν (10, 30).

Les témoignages de Jean-Baptiste, du Christ lui-même, de Dieu le Père, du Saint-Esprit et des Apôtres viennent tour à tour étayer et soutenir celui de Jean. C'est lui qui les appelle à déposer. Discerner entre les paroles de l'auteur et celles des témoins qu'il met en scène sera parfois difficile. Mais en tous cas le lecteur pourra être rassuré sur l'information et le caractère consciencieux de celui qui parle. Il s'agira toujours d'un témoin oculaire<sup>131</sup>.

<sup>127</sup> 19, 35: καὶ ὁ ἑωρακὸς μεμαρτίρηκεν.

<sup>128</sup> 14, 26: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματι μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.

<sup>129</sup> La déposition de celui qui a vu et compris Jésus doit mettre à même de le comprendre. A cet effet, le titre de « disciple que Jésus aimait » n'est pas indifférent au témoignage. Celui à qui moins qu'à tout autre Jésus a pu ne pas se révéler pleinement, risque moins de se tromper. La valeur et la portée de sa déposition sont par ce fait augmentées et plus solidement établies.

<sup>130</sup> P. L. DE GRANDMAISON, s. j., *Jésus-Christ*, 2, p. 46: « Pour Jean, en effet, il s'agit beaucoup moins de raconter Jésus que de l'expliquer, de faire resplendir dans sa parole et son activité, la dignité transcendante et la vérité de la chair du Fils de Dieu; celle-ci autant que celle-là; mais pour toutes les deux la préoccupation est moins d'histoire que de doctrine, encore que la doctrine suppose la réalité de l'histoire. »

<sup>131</sup> Remarquons le silence de S. Jean sur la transfiguration et l'agonie de Jésus. En ces deux circonstances, l'évangéliste et ses compagnons dormaient (Lc 9, 32; Mt. 26, 40; Mc 14, 37; Lc 22, 45). Le souci de raconter ce qu'il a vu de ses yeux n'aurait-il pas fait omettre à saint Jean le récit de ces deux événements?

Au surplus, l'honnêteté de Jean apparaît bien dans le rang qu'il laisse à Pierre et le plein pouvoir qu'il reconnaît avoir été donné à celui-ci par Jésus sur toutes ses brebis (21,16-18). Le témoin acquiert encore plus de valeur s'il est autocritique, c'est-à-dire s'il sait réfléchir lui-même sur la portée de ses paroles et dire pourquoi il doit être cru<sup>132</sup>. Le *ἔθεασάμεθα* de 1,14 et le *ἑώρακὼς* de 19,35 indiquent que saint Jean possède cette qualité.

On peut donc reconnaître dans le témoignage de saint Jean deux éléments, l'un venant de l'extérieur et revêtant un double aspect historique et dogmatique, l'autre intérieur, œuvre de la grâce illuminatrice et opératrice de Dieu. Celle-ci vient éclairer la connaissance expérimentale que Jean possède de l'Homme-Dieu et de sa doctrine<sup>133</sup>. De la plénitude du Christ (1,16) il a reçu la vérité et la grâce (1,14). Cette dernière l'éclaire divinement, fait naître en lui la foi, lui montre l'obligation d'attester en faveur de Jésus et lui donne la force de le faire: *μεμαρτύρηκεν . . . ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε* (19,35).

L'élément extérieur du témoignage de saint Jean ce sont les actions de Jésus, surtout ses miracles, considérés comme signes, *σημεῖα* de sa divinité<sup>134</sup>. Il nous les fait voir en retraçant le récit de la vie terrestre du Verbe Incarné: Sa vie publique (1,19-12,50) et sa passion suivie de sa résurrection (12-21). Cette partition historique sert de base à un exposé dogmatique dans lequel Jésus se révèle progressivement, atteste sa divinité et s'explique lui-même. L'élément extérieur du témoignage de Jean, tant historique que dogmatique, bien loin de s'opposer à l'élément intérieur qui lui vient de la grâce de Dieu, lui est au contraire inséparablement uni, comme le corps l'est à l'âme. Il lui sert de support puisque les *σημεῖα* témoignent de la divinité et de la toute-puissance de leur Auteur dans la mesure où ils sont historiquement attestés. Souvenirs personnels éclairés de la double lumière d'une réflexion prolongée et rendue pénétrante par l'amour et l'assistance du Saint-Esprit, c'est ce que nous livre le témoignage de Jean; c'est son témoignage: « Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et qu'il nous a donné l'intelligence pour

<sup>132</sup> F. GORPHE, *La Critique du Témoignage*, p. 388-391.

<sup>133</sup> Cette connaissance révélée n'est pas intuitive, cf. Jo. 1, 18; *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε.*

<sup>134</sup> Jo. 2, 11. 18. 23; 3, 2; 4, 48. 54; 6, 2. 14. 26; 7, 31; 9, 16; 10, 41; 11, 47; 12, 18, 37; 20, 30.

connaître le vrai Dieu, et nous sommes en ce vrai Dieu, étant en son Fils Jésus-Christ » (1 Jo. 5,20). Avec vérité, comme saint Paul, il peut dire: « L'Évangile que j'ai prêché n'est pas de l'homme; car ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ni appris, mais par une révélation de Jésus-Christ » (Gal. 1,11.12).

Jean se présente donc, non seulement comme un témoin historique privilégié, mais aussi comme un témoin dogmatique éclairé par la lumière de la grâce. Il a vu et touché; il a été spécialement aimé; il n'a d'autre but que de communiquer la lumière et la vie qu'il tient de Jésus soit pour l'avoir expérimenté sensiblement, soit par infusion surnaturelle <sup>135</sup>.

#### IV. — LE RÔLE DE JEAN-BAPTISTE ET LA MANIÈRE DONT IL L'A REMPLI.

##### 1° SON RÔLE.

Les Synoptiques nous montrent surtout en Jean-Baptiste, le Précurseur. Il est celui qui prépare: *Parate viam Domini* <sup>136</sup>. Les circonstances de sa prédication sont mises en relief par saint Matthieu et saint Marc <sup>137</sup>; saint Luc la situe dans son cadre historique et la développe davantage <sup>138</sup>; tous trois racontent le baptême qu'il administra à Jésus <sup>139</sup> dont il reconnut bien la supériorité <sup>140</sup>, mais sans en faire le motif principal de ses discours.

Dans le quatrième Évangile, le Baptiste est avant tout « celui qui montre Jésus <sup>141</sup> ». Tout en demeurant dans le cadre historique (1,28), notre évangéliste omet la prédication du Baptiste. Il la suppose connue et se contente de faire allusion au baptême de Jésus (1,32.33). Le rôle de Jean mis en valeur par le quatrième évangéliste, c'est son rôle de témoin:

<sup>135</sup> Sur les Révélations de l'Esprit dans l'évangile selon saint Jean, voir LEBRETON, *Origines du Dogme de la Trinité*, 1, p. 444.

<sup>136</sup> Mt. 3, 3; Mc 1, 3; Lc 3, 4.

<sup>137</sup> Mt. 3, 1-6; Mc 1, 4-8.

<sup>138</sup> Lc 3, 1-20.

<sup>139</sup> Mt. 3, 13-17; Mc 1, 9ss; Lc 3, 21, 22.

<sup>140</sup> Mt. 3, 11, 14; Mc 1, 7-8; Lc. 3, 16.

<sup>141</sup> Voir LAGRANGE, p. CXL.

c'est même là sa mission. Les paroles du prologue (1,6-8) destinées à exprimer ce rôle, indiquent bien en même temps son importance <sup>142</sup>.

Comme dans Mc 1,4 et Lc 1,5, l'hébraïsme *ἐγένετο* <sup>143</sup> marque, au début du verset 6, le commencement d'un récit. « Il y eut un homme envoyé par Dieu, dont le nom était Jean; il vint pour le témoignage, afin de rendre témoignage à la lumière afin que tous crussent par lui » (1, 6.7) <sup>144</sup>. Le témoignage est la manifestation d'un fait ou d'une doctrine faite par celui qui en a la connaissance <sup>145</sup>. Cet homme, envoyé de Dieu (*ἵνα μαρτηρήσῃ*), connaît donc quelque chose sur la rivalité existante entre le Verbe et les hommes. L'évangéliste nous dira plus tard quelle est cette connaissance et comment il l'a acquise. C'est « à la lumière » (*περὶ τοῦ φωτός*) qu'il doit rendre témoignage. Mais la lumière n'est-elle pas par elle-même lumineuse? N'a-t-elle pas en elle-même son évidence? C'est donc qu'elle sera voilée aux yeux des autres. Elle n'apparaîtra pas sous une forme lumineuse pour tous. Jean est celui qui sait; il manifestera sa connaissance afin que par lui (*δι' αὐτοῦ*) les autres puissent croire. Son témoignage s'adressera à tous. Il va sans dire qu'il devra se servir d'intermédiaires. D'autres seront associés à sa mission et témoigneront, sinon comme lui, du moins en se basant sur son autorité.

<sup>142</sup> Dans les cinq premiers versets, l'évangéliste, dans un style concis et ascendant, vient de décrire le Verbe de Dieu en lui-même (son existence, son mode d'existence et son essence: (1, 1-2), dans ses rapports avec les créatures (1, 3) et particulièrement avec les hommes pour qui il est la Lumière et la Vie (1, 4) et qui sont eux-mêmes enveloppés dans les ténèbres. On a beaucoup écrit sur le sens qu'il faut donner au verset 5: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*. Les uns (KNABENBAUER, CALMÉS, TILMANN, CRAMPON, SALES, VULGATE: *comprehenderunt*) soutiennent que *οὐ κατέλαβεν* signifie *non receperunt*, « ne reçurent pas »; les autres (B. WEISS, LOISY, VAN HOONACKER, ZAHN, WESTCOTT, LEBRETON, DURAND) donnent plutôt à ce verbe la signification *non suffocarunt*, « n'étouffèrent pas ». Quoi qu'il en soit, il importe surtout de remarquer l'idée d'opposition et d'antagonisme signalée entre le Verbe-Lumière et les hommes-ténèbres. Qu'il s'agisse au verset 5 de la rivalité existant avant ou après l'Incarnation, cette rivalité a une histoire concrète et c'est cette histoire que l'évangéliste commence à raconter au verset 6.

<sup>143</sup> Voir I Sam. 1.1: *ויהי איש אחד*.

<sup>144</sup> Sans être mis en antithèse avec le Verbe, Jean lui est déjà implicitement comparé en attendant la comparaison explicite du verset 8. a) Le Baptiste *ἐγένετο* tandis que le Verbe *ἦν*; b) il était homme tandis que le Verbe était Dieu; c) il fut envoyé par Dieu tandis que le Verbe était avec Dieu. Lire à ce sujet BALDENSBERGER, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, p. 5ss; VOSTÉ, *Studia Ioannea*, p. 48; CALMÉS, p. 103; GODET, II, p. 61; Comp. I, p. 364s. — Le nom de cet envoyé de Dieu était Iochanan, *יוחנן* (lat. *Ioannes*), abrégé de *יהוה יחנן*: « le Seigneur a en pitié. » Le quatrième évangéliste l'appelle toujours ainsi et ne lui ajoute pas le titre de Baptiste comme le font les Synoptiques et FLAVIEN JOSEPH (*Antiq.* 18,5.2).

<sup>145</sup> Voir GENY, *Crit.* 429. Cette définition englobe à la fois le témoignage historique et le dogmatique.

« Non qu'il fût, lui, la Lumière, mais afin qu'il rendît témoignage à la Lumière » (1,8). Il se peut que l'évangéliste ait insisté sur la distinction entre le Baptiste et La lumière pour arguer contre ceux qui, sous prétexte que Jésus avait considéré son Précurseur comme plus grand qu'un prophète (Mt. 11,9), le regardaient comme le Christ lui-même<sup>146</sup>. Pour grand que soit Jean-Baptiste, il n'est pas par lui-même lumineux. S'il mérite d'être proclamé *lucerna ardens et lucens* (5,35), c'est parce qu'il a été illuminé par celui qui est lui-même la lumière. C'est de cette lumière que témoigne le Précurseur afin que tous reçoivent la bienfaisante influence de ses rayons divins et aient la foi en elle.

## 2° LA MANIÈRE DONT JEAN-BAPTISTE A REMPLI SON RÔLE.

Les deux vertus que manifestera surtout le Précurseur dans l'accomplissement de sa mission seront *la vérité et le désintéressement*. Il s'y est préparé par la pénitence<sup>147</sup> qui a été jusqu'ici le thème de sa prédication<sup>148</sup>. Cet homme austère n'aura d'éloges pour personne et l'on ne pourra pas traiter de passion aveuglée les complaisances qu'il manifestera à Jésus. Celui dont il est le Précurseur passera désormais avant lui parce qu'il existait avant lui (1,15). Voilà, rapporté au passé (*ἤν, ἐμρον*), le résumé de tout le témoignage de Jean-Baptiste sur le Verbe fait chair. Il contient sur la nature de celui qu'il désigne comme tel, trois affirmations exprimées, à la mode orientale, sous une forme énigmatique: nous les étudierons successivement à la lumière des récits historiques qui suivent (1,19-36; 3,27-30).

<sup>146</sup> Voir LIGHTFOOT, *Dissertations on the Apostolic Age*, p. 387s. — Le père LAGRANGE, après CALMES, ne croit pas qu'il soit nécessaire de donner à ce verset 8 un sens polémique. Cependant saint CYRILLE D'ALEXANDRIE le lui reconnaît. Certains exégètes, comme BALDENSPERGER, l'ont exagéré. Chose certaine, saint Paul, dans son troisième voyage apostolique a trouvé à Ephèse des disciples qui n'avaient reçu que le baptême de Jean (Act. 19,1-6). Tout récemment, une thèse a été écrite par J. THOMAS, à l'Université de Louvain, sur *L'histoire du mouvement baptiste en Palestine et en Syrie pendant la période 150 a. C.—300 p. C.* (voir *Ephémérides théologiques Lovanienses*, Aug. 1937; p. 467). Il est indéniable que la jalousie des disciples de Jean ne s'est pas éteinte le jour où ils ont dit à leur maître: « Rabbi, celui qui était avec toi au-delà du Jourdain, à qui tu as rendu témoignage, le voilà qui baptise; et tous viennent à lui » (3,26).

<sup>147</sup> Mt. 3, 4.

<sup>148</sup> Mt. 3, 2, 3.

1. « *Celui qui vient après moi* ».

Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος: cette expression, le Baptiste l'a employée dans sa réponse aux prêtres et aux lévites venus de Jérusalem pour lui demander qui il était (1,27). Celui qui devait venir après lui se trouvait au milieu d'eux: *medius vestrum stetit quem vos nescitis*. Le lendemain, il désigne sous l'appellation d' « Agneau de Dieu » l'homme qui vient après lui: ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ (1, 29-30). Enfin, à ses disciples qui se plaignent de la popularité croissante de Jésus, il répond en disant qu'il n'est pas le Christ, mais qu'il a été envoyé avant lui: ἀπεσταλμένος εἰμι ἔμπροσθεν ἐκείνου (3,28).

Ces expressions indiquent la qualité de *Précurseur* que possède Jean-Baptiste par rapport au Christ et qu'il ne manque pas de proclamer chaque fois qu'il en a l'occasion. Des idées messianiques couraient sur le compte du Baptiste <sup>149</sup>. Les démarches faites auprès de lui pour savoir qui il était, sont racontées à deux endroits de l'Évangile <sup>150</sup>. En saint Luc, elles semblent attribuées à toute la foule; chez le quatrième évangéliste, ce sont plutôt les dirigeants du peuple juif qui s'inquiètent à son sujet et qui lui envoient des prêtres et des lévites pour lui demander: « Qui es-tu <sup>151</sup> ? »

Cette question, il est bien probable qu'elle dut être souvent posée à Jean-Baptiste, au cours de sa prédication <sup>152</sup>. On dut fréquemment demander à Jean: « Maître, n'êtes-vous pas le Messie ? » Chaque fois le Baptiste saisissait l'occasion; et affirmait qu'il était le Précurseur et témoignait franchement de ce qu'il savait du Christ.

Mais revenons au Prologue. Celui dont Jean-Baptiste annonce la venue prochaine en l'appelant « celui qui doit venir après moi », c'est le Verbe incarné. Le nom antécédent du pronom emphatique οὗτος (1,15) est en effet le λόγος du verset 14. Le Précurseur savait donc qu'il prépa-

<sup>149</sup> Lc 3, 15.

<sup>150</sup> Lc 3, 15; Jo. 1, 19, ss.

<sup>151</sup> Sur la chronologie du témoignage de Jean-Baptiste par rapport au baptême de Jésus, voir *Documentation Catholique*, t. 29, p. 346.

<sup>152</sup> Le P. BUZY, après MALDONAT, l'a bien noté (*Saint Jean-Baptiste*, p. 162). C'est la même observation qui fait écrire au P. LAGRANGE: « La démarche des Juifs se comprend très bien; on serait même tenté de la placer auparavant » (*Ev. selon S. Jean*, p. 35). On peut même la présupposer à la sévère allocution adressée aux pharisiens et que Matthieu rapporte (3, 7-13) voir aussi saint JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. 16 in Jo.*, n. 1: Πολλάκις πρὸς Ἰουδαίους ἐμαρτύρησεν ὁ Ἰωάννης τῷ χριστῷ: « Jean rendit souvent témoignage au Christ devant les Juifs »).

rait la venue du Verbe de Dieu fait chair. La lumière dont il était le témoin avait déjà exercé sur lui son influence; il avait été sanctifié dès le sein de sa mère, avait appris à se détacher des biens périssables, même de celui de la vie (Mc 6,18) pour bien remplir le noble rôle qui lui était assigné. Il n'est cependant raconté nulle part qu'avant l'apparition du Baptiste sur les bords du Jourdain, le Christ se soit fait connaître ni à lui, ni au peuple. A moins d'admettre une révélation spéciale à Jean-Baptiste, son témoignage resterait inexplicable. Lui-même raconte d'ailleurs comment il a connu le Christ <sup>153</sup> (1,31-33). La descente du Saint-Esprit sur le Christ est pour Jean un signe, annoncé du reste par le prophète Isaïe <sup>154</sup>, et ce signe lui indique de qui il est le Précurseur. Avant de voir l'Esprit descendre sur Jésus, il ne le connaissait pas assez pour en rendre témoignage, bien qu'il en eût une connaissance personnelle et qu'il se soit estimé indigne de le baptiser <sup>155</sup>. Le Ciel lui a révélé que le Verbe incarné, celui qui doit venir après lui, c'est celui-là à qui il vient de conférer le baptême de pénitence, c'est Jésus de Nazareth.

## 2. « Il a passé devant moi ».

\**Ἐμπροσθέν μου γέγονεν* ne semble pas devoir s'entendre du temps comme le prétendent B. Weiss et Godet. C'est plutôt de l'espace qu'il s'agit, comme le soutient le P. Lagrange <sup>156</sup>, et surtout de la préséance d'honneur basée sur une plus grande dignité <sup>157</sup>. Le fait historique est que Jésus a d'abord figuré parmi la foule de ceux qui se sont fait baptiser par Jean et qui le suivaient dans ses prédications. Mais dès que le Christ commence son ministère, le Baptiste a fini son rôle de Précurseur et n'a qu'à laisser passer devant lui celui dont il annonçait la venue. Il reconnaît la supé-

<sup>153</sup> Voir LOISY, *Le Quatrième Evangile*, 2<sup>e</sup> édition refondue (1921), p. 122. Sous prétexte que le sacre du Messie par l'Esprit ne répond pas à la notion du Verbe incarné telle que la conçoit le quatrième Evangile, LOISY considère comme une addition au texte primitif la péricope 1, 31-33. De fait, il ne s'agit pas ici d'une onction, mais d'un signe; le Verbe lui-même a déjà sacré et oint la chair dans laquelle il s'est incarné par l'opération du Saint-Esprit. L'union de l'humanité à la divinité s'est opérée chez le Christ au moment de la conception, dans le sein de la Vierge (Lc 1, 35). — Sur les hypothèses faites autour du baptême de Jésus, voir PICARD, *Transcendance de J.-C.*, p. 128, note.

<sup>154</sup> Is. 11, 1ss; 42, 1.

<sup>155</sup> Mt. 3, 14.

<sup>156</sup> LAGRANGE, p. 24.

<sup>157</sup> Voir MALDONAT, saint JEAN CHRYSOSTOME et saint AUGUSTIN.

riorité de sa grâce et de son mérite <sup>158</sup>, la pleine efficacité de la pénitence et du Paraclet qu'il prêche <sup>159</sup>. Même si les apparences sont contraires à cette supériorité de Jésus, le Baptiste se garde bien de se faire passer pour le Messie. Dieu lui a fait la grâce de l'appeler à témoigner en faveur du Christ. Il correspondra à cette grâce avec tout le désintéressement qu'elle demandera de sa part <sup>160</sup>. A la délégation des Juifs de Jérusalem, à la foule (1,27.30), il affirme la préséance de Jésus. Devant ses disciples, il insiste sur la nécessité de son abaissement devant l'Époux dont il n'est que l'ami et dont il entend joyeusement la voix: « Il faut (δεῖ) que Lui croisse et que je diminue. » Il estime la personne de Jésus tellement au-dessus de la sienne qu'il se considère indigne de lui rendre les plus vulgaires offices: « Je ne suis pas digne de délier la courroie de sa chaussure » (1,27) <sup>161</sup>.

Le rapport de son activité avec celle du Seigneur consiste en ce qu'il ne peut que « baptiser dans l'eau », administrer le signe (1,26). Le quatrième évangéliste, qui connaissait indubitablement les Évangiles synoptiques, ne continue pas le parallèle. Il est facile à suppléer: la grâce signifiée, l'Esprit-Saint qui pénètre jusqu'à l'intime de l'âme où l'eau ne saurait atteindre, l'Esprit qui peut, à son gré, la purifier, l'embellir et la transformer, c'est le Seigneur qui l'a en sa possession <sup>162</sup>. Il baptise ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ. Il y a lieu de croire que le dernier mot, sur lequel discutent les commentateurs, désigne l'Esprit-Saint en tant que son action purificatrice peut être symbolisée par le feu <sup>163</sup>.

A cette idée de rôle purificateur attribué à l'Esprit-Saint se rattache l'appellation « Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » par laquelle Jean désigne le Christ (1,29). Il demeure difficile de déterminer quel-

<sup>158</sup> Voir saint AMBROISE, *De Fide*, l. 3, c. 10, n. 68: *PL.* t. 16, col. 628.

<sup>159</sup> Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. 17, in Joan.* n. 2: *PG.* t. 59, col. 109, 110.

<sup>160</sup> Voir LAGRANGE, p. 35-37; DURAND, p. 37; BUZY, *Saint Jean-Baptiste*, p. 158-159.

<sup>161</sup> Pour l'explication des divergences entre Jo. 1, 27; Mt. 3, 11-12; Mc 1, 7-8; Lc 3, 15-18, voir PRAT, *Jésus-Christ*, l. 1, p. 160; BUZY, *Saint Jean-Baptiste*, p. 164; et DURAND, *Evang. selon saint Jean*. « Une telle constance à s'humilier devant un plus grand que soi déconcerta les Sanhédrites qui s'éloignèrent, renonçant à l'interroger davantage » (abbé C. FOUARD, *La Vie de N.-S.-J.-C.*, p. 154).

<sup>162</sup> Il ne faudrait cependant pas prétendre que le baptême de Jean était purement un signe extérieur du changement intérieur. Il en était de plus l'agent médiat et indirect (voir BUZY, *Saint Jean-Baptiste*, p. 168; contre CHEYNE, *Encycl. bibl.*, t. 3, col. 2499).

<sup>163</sup> Voir PICARD, *Transcendance de J.-C.*, p. 126.

le allusion se trouve contenue sous le mot ἀμνός. Sur les lèvres de Jean, cette figure a-t-elle été inspirée de l'agneau pascal, de l'agneau des sacrifices du temple<sup>164</sup>, de l'holocauste<sup>165</sup>, ou du serviteur de Jahweh dans Isaïe<sup>166</sup> ? Est-ce la pureté et la douceur de Jésus qui sont caractérisées ici par l'agneau ou bien le Baptiste veut-il insister sur l'expiation qu'il accomplira comme victime<sup>167</sup> ? On a déjà beaucoup discuté là-dessus et on pourra le faire beaucoup encore. Certains auteurs écartent l'idée d'une allusion au serviteur de Jahweh, sous prétexte qu'elle n'eût pas été comprise par le peuple. Cette raison nous paraît bien insuffisante, puisque les Juifs connaissaient par cœur les oracles des prophètes et que le langage du Précurseur n'est par ailleurs pas toujours exempt d'obscurité<sup>168</sup>. Ce qui est certain, c'est que dans le quatrième Évangile, comme dans l'Apocalypse, l'Agneau, c'est le Christ désigné de façon concrète. Ce Christ, il doit faire disparaître le péché du monde: τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου. Ce monde, il comprend tous les hommes, Juifs ou autres, Il les purifiera tous parce que, comme le serviteur de Jahweh, il sera « semblable à l'agneau qu'on mène à la tuerie », parce qu'il sera immolé lui-même dans un sacrifice bien supérieur à celui des Lévites<sup>169</sup>. Ce caractère victimal du Christ ne l'empêchera pas d'être juge<sup>170</sup>. Pour avoir part à la rédemption qu'il opérera, les hommes devront accepter les conditions qu'il posera lui-même. Sinon, il les nettoiera de son aire et les brûlera comme de la paille, dans un feu éternel.

### 3. « Car il était avant moi ».

\*Ὅτι πρῶτός μου ἦν: le grec du Nouveau Testament emploie πρῶτος au lieu de πρότερος<sup>171</sup>. Il est donc pour le moins puéril de traduire ce mot

<sup>164</sup> Ex., 12, 5.

<sup>165</sup> Lev. 7, 37.

<sup>166</sup> Is. 53, 7.

<sup>167</sup> La critique indépendante, voyant dans cette figure de l'agneau un rapprochement entre l'agneau pascal et l'immolation de Jésus sur la croix, considère qu'elle ne peut être du Précurseur et se concilie mal avec le rôle de Juge (Mt. 3, 12; Lc 3, 17) que donne Jean-Baptiste à celui dont il annonce la venue. Il y aurait plutôt ici un empiètement des idées en vigueur chez les chrétiens après la Passion sur celles de Jean-Baptiste (voir LA-GRANGE, p. 40).

<sup>168</sup> DURAND explique bien que la figure de l'agneau attribuée au serviteur de Jahweh est vraisemblablement elle-même tirée d'une comparaison avec l'agneau des sacrifices (p. 39). (Voir LEROY, *Jésus-Christ, sa vie, son temps* [1895], Paris 1907, p. 389).

<sup>169</sup> Hebr. 10, 4.

<sup>170</sup> Mt. 3, 12; Lc 3, 17.

<sup>171</sup> Voir O'ROURKE, S. J., *Adnotationes in Linguam Novi Testamenti*, p. 56; B. BOTTE, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, p. 44; RB 1911, p. 80ss.

πρῶτος par « mon chef » comme a déjà voulu le faire un certain rabbin <sup>172</sup>.

La raison profonde que, dans son témoignage, Jean-Baptiste donne de la prééminence au Christ, c'est sa préexistence. L'imparfait ἦν se comprend mieux si l'on entend πρῶτος de la priorité de temps. La priorité de nature demanderait plutôt le présent: « parce qu'il est plus grand que moi ». Cette doyenseté de celui qu'il annonçait et qui le surpassait souverainement, le Précurseur l'a reconnue à Jésus (1,30). De fait, le Christ était humainement plus jeune de six mois <sup>173</sup>. Mais divinement, il préexistait à celui qu'il avait envoyé pour préparer sa venue et que Malachie avait déjà annoncé: « Voici que j'envoie mon messager, et il préparera le chemin devant moi <sup>174</sup>. » Ce messager, prophète lui-même, et plus qu'un prophète <sup>175</sup>, il a reçu ses instructions de celui-là dont il vient annoncer la venue (1,33). Celui qu'envoie le messager et celui qui est attendu sont un seul et même Seigneur. Les rapports qui unissent Jésus au Seigneur sont donc ceux d'une essence unique et exclusive. Le Christ est donc Dieu et comme Dieu, il préexiste éternellement. Voilà la raison de l'abaissement de Jean-Baptiste devant lui. Jean a reçu la révélation que Jésus était le Fils de Dieu (1,34) et il a manifesté ce qu'il savait: « J'ai rendu témoignage que celui-ci est le Fils de Dieu: οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Au lieu de υἱὸς, plusieurs manuscrits <sup>176</sup> ont ἐκλεκτός, élu. Le mot « Fils » peut être maintenu, puisque, suivant les Synoptiques, c'est le mot que fit entendre la voix céleste au moment du baptême de Jésus <sup>177</sup>. Le Précurseur n'explique pas comment il entend que Jésus est le « Fils de Dieu ». Le rôle de première importance joué par le Baptiste nous met en droit de penser que sa conception était juste à ce sujet, mais il se contente d'affirmer ce qui lui a été révélé. Sa mission ne va pas plus loin qu'à l'attestation de la nature divine de Jésus. Il ne s'est pas refusé à l'accomplissement de son devoir. Avec vérité et désintéressement, il s'est comparé au Sauveur et a reconnu que la prédication, la dignité et la durée du Christ étaient éminemment supérieures aux siennes. Après avoir contribué par son témoignage à faire germer la vérité dans les âmes

<sup>172</sup> Voir ABBOTT, *Joh. Gramm.*, 510.

<sup>173</sup> Lc 1,36.

<sup>174</sup> Mal. 3,1; cf. les citations de Mt. 11,10; Mc. 1,2; Lc. 7,27.

<sup>175</sup> Mt. 11,9; Lc 7,26.

<sup>176</sup>  $\aleph$  p c e sysc a (bff<sup>2</sup>) (Nestle).

<sup>177</sup> Mc 1,11; Mt. 3,17; Lc 3,22.

de bonne volonté, il la laissera désormais grandir et se développer en elles (10,41). Sa mort ne sera pas directement occasionnée par son témoignage sur le Christ, mais elle garantira que sa parole ardente et vraie n'avait aucune crainte, pas même celle d'affronter les rois, de leur reprocher leurs crimes et de ne se taire que sous la violence de leurs coups.

## V. — LE TÉMOIGNAGE DE L'HOMME-DIEU.

Le témoin principal que produit saint Jean, c'est évidemment Jésus. Le Christ, venant de Dieu <sup>178</sup>, est le témoin par excellence des choses de Dieu <sup>179</sup> (2) parce qu'il parle de ce qu'il sait et il atteste ce qu'il a vu <sup>180</sup>. L'action du témoin peut consister en des attitudes et en des paroles. Nous avons vu que dans l'Ancien Testament, certains objets dépourvus de parole ont été appelés témoins <sup>181</sup>. Ces objets ont été « actuels » comme témoins d'un fait parce que leur seule vue permet d'établir la relation d'existence qu'ils ont avec ce fait. Il suffit parfois qu'un être existe pour que l'esprit soit en droit d'établir raisonnablement une relation indéniable entre cet être et une réalité antérieure. Des qualités, des attitudes, des actions divines permettent ainsi d'affirmer que celui qui les possède ou les produit a une nature divine. Le vieil axiome « operatio sequitur esse » trouve ici une application irréprochable. En saint Jean encore plus que chez les Synoptiques la perfection des rapports de Jésus avec Dieu et avec les hommes est telle qu'elle atteste à elle seule sa divinité <sup>182</sup>. Il faut voir dans cette attestation basée sur l'éloquence des faits plus qu'une portée purement négative. La physionomie spirituelle et morale de Jésus n'est pas seulement un signe que l'erreur et la fourberie n'existent pas chez lui. Elle a de plus une portée positive et réalise un faisceau d'indices de sa divinité. On en tire un argument à la fois facile

<sup>178</sup> Jo. 3, 31. 32. 34.

<sup>179</sup> Voir Apoc. 1, 5; 3, 14.

<sup>180</sup> Jo. 3, 11.

<sup>181</sup> Voir plus haut, p. 20\* et 21\*.

<sup>182</sup> L'argument tiré de la personne de Jésus et de sa perfection a été magistralement traité par le P. L. DE GRANDMAISON, s. j., *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*, 2, p. 79-121. Le travail plus succinct du P. G. DE TAUCOURT, *La Vérité sur Jésus de Nazareth*, p. 146-194, met bien en lumière le rapport de cette preuve de la divinité du Christ avec le titre de témoin que Jésus s'attribue lui-même. La lecture de ces deux ouvrages fera voir la grande part de textes tirés de saint Jean utilisés pour cet argument de la divinité de Jésus.

et fort; facile parce qu'il n'exige pas l'apport de la critique textuelle, fort parce qu'il repose sur l'ensemble de l'Évangile <sup>183</sup>.

Toutefois le témoignage de la perfection de Jésus qui est déjà à lui seul une manifestation du divin dans la personne du Christ est explicité par son attestation orale.

L'acte premier qui rend le Christ fondamentalement apte à témoigner réside dans la co-existence du Λόγος auprès de Dieu: « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu » (1,1). Le choix du mot Λόγος pour désigner le Fils éternellement préexistant est bien conforme à la préoccupation de l'évangéliste de mettre en lumière l'idée de manifestation divine apportée aux hommes par le Christ. Saint Thomas d'Aquin l'a déjà remarqué: *Evangelista tractaturus erat de Verbo in quantum venerat ad manifestandum Patrem. Unde cum ratio manifestationis magis importetur in nomine Verbi quam in nomine Filii, ideo magis est usus nomine Verbi* <sup>184</sup>. Ce Λόγος éternel, subsistant, personnel et consubstantiel au Père (1,1), il s'est fait chair et il a habité parmi nous (1,14). Il a apporté aux hommes une révélation impossible à tout autre qu'à lui-même: « Dieu, personne ne le vit jamais; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître » (1,18). La vue dont il jouit de Dieu, nul autre ne saurait se l'attribuer: « Ce n'est pas que personne ait vu le Père, sinon celui qui est de Dieu; celui-là a vu le Père » (6,46). Maintes fois Jésus a revendiqué l'exclusivité de ce privilège fondé sur sa divinité elle-même: « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le

<sup>183</sup> Voir P.-G. HOORNÆRT, S. J., *A propos de l'Évangile*, p. 127-172.

<sup>184</sup> Voir S. THOMAS, in *Joan.* 1, 1. — On a beaucoup écrit sur les rapprochements possibles entre le Λόγος de la philosophie alexandrine et celui de saint Jean. Parmi les conclusions les plus admissibles on peut citer celles de P. Rousselot et de Fr. Tillmann.

L. DE GRANDMAISON et R. ROUSSELOT, dans *Christus*, p. 1018: « Fidèle à la tradition biblique, telle que la manifeste le livre de la *Sagesse*, saint Jean enseigne que le Logos est la Parole de Dieu, mais en même temps en révélant que ce Logos c'est le Christ vivant et personnel, médiateur et révélateur unique et parfait, il donne une réponse aux désirs des âmes grecques que la théorie d'un Logos impersonnel, intermédiaire plutôt que médiateur, ombre de Dieu plutôt qu'image parfaite, ne pouvait satisfaire qu'incomplètement, il fait converger vers un être réel toutes ces tendances hésitantes, et décuple du même coup la force de pénétration du christianisme, en montrant son affinité profonde avec tout ce que le monde antique cherchait de noble et de beau. »

Fr. TILLMANN, *Das Johannes Evangelium übersetzt und erklärt* (1922), p. 37-38): « So ist in der Tat der Prolog des 4. Ev., indem er auf den Logosgedanken für das christliche Geheimnis des Sohnes Gottes seine Hand legte, eine Einladung an die hellenische Welt geworden, zu dem wahren Logos zu kommen, den sie mit der Seele gesucht hat. »

ciel » (3,13). « Ce n'est pas de moi-même que je suis venu: mais celui qui m'a envoyé est vrai: vous ne le connaissez point; moi, je le connais, parce que je suis de lui, et c'est lui qui m'a envoyé » (7,28.29). « Vous, vous êtes d'en bas; moi, je suis d'en haut; vous êtes de ce monde, moi, je ne suis pas de ce monde » (8,23). « C'est de Dieu que je suis sorti et que je viens » (8,42). « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, je suis » (8,58). « Je suis sorti du Père, et je suis venu dans le monde, maintenant je quitte le monde et je vais au Père » (16,28).

La connaissance que Jésus a de son Père est tellement parfaite qu'il la cite comme point de comparaison pour exprimer l'intimité qui l'unit à ses fidèles: « Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme mon Père me connaît, et que je connais mon Père » (10,15). Le Père et le Fils étant éternellement présents l'un à l'autre, se connaissent parfaitement. Bien plus, le Fils étant le Verbe de Dieu, la Parole substantielle par laquelle il se dit lui-même de toute éternité, on ne saurait concevoir le Fils sans le faire procéder du Père comme connaissance préalable à sa procession comme Verbe. A l'origine même de la procession du Verbe se trouve la connaissance éternelle du Père ou la compréhension qu'il possède de son essence. D'autre part, le Fils étant consubstantiel au Père, la connaissance personnelle qu'il possède ne saurait avoir d'autre objet que l'essence divine elle-même. En s'incarnant, le Fils de Dieu n'a pas perdu cette connaissance divine. Il y voit tout, le passé, le présent, l'avenir et les secrets les plus cachés. C'est cette science divine qui permet à Jésus de se prononcer sur Nathanaël dès sa première rencontre avec lui et de dire: « Voici vraiment un Israélite en qui il n'y a nul artifice » (1,47). Il connaissait les pensées et les sentiments intimes de chacun: « Il n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage d'aucun homme; car il savait, lui, ce qu'il y avait dans l'homme » (2,25). « Jésus savait, dès le commencement, qui étaient ceux qui ne croyaient point, et qui était celui qui le trahirait » (6,64). « En vérité, en vérité, je vous le dis, un de vous me trahira » (13,21). Ainsi évoque-t-il un commencement de foi chez la Samaritaine lorsqu'il lui montre que ses débauches lui sont connues: « Vous avez raison de dire: Je n'ai point de mari; car vous avez eu cinq maris, et celui que vous avez maintenant n'est pas à vous; en cela vous avez dit vrai » (4,17.18). De même les Juifs étaient-

ils étonnés de son savoir: « Comment connaît-il les Écritures, lui qui n'a point fréquenté les écoles » (7,15)? De fait, leur étonnement et leur malice n'existeraient pas s'ils connaissaient l'origine des paroles que Jésus leur adresse: « Ma doctrine n'est pas de moi mais de celui qui m'a envoyé » (7,16). « Les paroles que je dis, je ne les dis pas de moi-même » (14,10). « Ce que je dis, je le dis comme mon Père me l'a enseigné » (12,50). Et au contraire c'est parce que le Christ a fait comprendre à ses Apôtres qu'il était « sorti de Dieu » (16,28), qu'ils ont pu dire: « Maintenant, nous voyons que vous savez toutes choses, et que vous n'avez pas besoin que personne vous interroge » (16,30; cf. 21,17). Le fait initial qui accrédite et justifie le témoignage du Christ, c'est qu'il est « sorti de Dieu <sup>185</sup> ». Les disciples voient bien que c'est à ce fait qu'il importe de croire en définitive: « C'est pourquoi nous croyons que vous êtes sorti de Dieu » (16,30).

En tant que Verbe de Dieu, Jésus est lui-même la Vérité proférée par Dieu de toute éternité (14,6). Et cette Vérité s'est incarnée et révélée aux hommes pour les sauver et les rendre libres (8,32.36). La science d'un Dieu ne saurait en effet avoir d'autre objet adéquat que la nature divine elle-même. Cependant saint Jean parle parfois de la vérité comme d'une chose distincte du Christ bien que subsistante en lui (1,14.17).

<sup>185</sup> L'expression « sorti de Dieu » a été magistralement commentée par BOSSUET (*Méditations sur l'Évangile*, 2, p. 11): « Sorti de Dieu sans altération, sans succession, sans ordre de temps, avec une inexplicable pureté, comme le rayon sort du soleil, sans s'en séparer, et toujours portant en lui-même toute la vertu de son principe; ce qui fait que saint Paul l'appelle « l'éclat et le rejaillissement de la gloire de son Père » (Hebr., 1, 3); sorti néanmoins, non par extension comme le rayon qui n'est que la lumière étendue, et portée bien loin au dehors, mais sorti de Dieu, comme la pensée sort de l'esprit en y demeurant toujours; sorti de lui, par conséquent, comme quelque chose de vivant, ou plutôt comme la vie même. . . sorti par la parfaite connaissance qu'il a éternellement de lui-même, comme sa pensée, son intelligence, sa sagesse, comme sa parole intérieure, par laquelle il se dit à lui-même tout ce qu'il est; comme l'expression vive et naturelle de ses perfections et de tout son être; comme portant en lui-même toute sa beauté; comme étant sa « vive et parfaite image, et l'empreinte de sa substance » (Hebr. 5, 3). Sorti par conséquent comme un autre lui-même, comme son Fils, de même nature que lui; Dieu comme lui; mais un même Dieu avec lui, un même Dieu que lui; parce qu'il ne sort pas par l'effusion d'une partie de sa substance puisque sa substance ne souffre pas de division ni de partage: de sorte que sa substance, sa vie, sa divinité lui est communiquée tout entière; lui est commune avec le Père, à qui il ne reste rien de propre et de particulier que d'être Père: comme il ne reste à la source que d'être la source, tout le reste, pour ainsi parler, passant tout entier dans le ruisseau . . . Vous êtes donc (mon Sauveur), sorti de Dieu dans l'éternité, avant tous les temps; mais sorti de Dieu dans le temps, lorsque votre Père qui vous engendre, et vous porte éternellement dans son sein, unit à votre personne qui lui est égale et co-éternelle, dans le sein de la bienheureuse Vierge, la nature humaine tout entière, c'est-à-dire une âme unie à un corps humain, afin que le même qui est Dieu parfait fût aussi homme parfait; Fils de Dieu et Fils de Marie, le même Fils, le même Dieu.»

De plus, Jésus, tout en parlant comme un Dieu, répète souvent que ce qu'il dit, il le tient d'un autre (3,11.31.32; 8,26.28.38.40). Devant Pilate, il ne se dit pas la vérité, mais celui qui est venu dans ce monde rendre témoignage à la vérité (18,37). Comment donc peut-il à la fois s'appeler lui-même la Vérité et la considérer comme lui venant de l'extérieur? C'est que Jésus condescend à se placer lui-même sur le plan de ceux à qui il s'adresse, soit dans les controverses, soit dans l'enseignement réservé à ses disciples. Parlant à des hommes, il leur donne les garanties qu'exigent généralement les hommes avant d'ajouter foi à un témoignage. Les hommes demandent qu'un témoignage repose sur une connaissance venant de l'extérieur. Il veut bien leur montrer que son témoignage possède cette garantie venant de l'extérieur: « En vérité, en vérité, dit-il à Nicodème, nous disons ce que nous savons, et nous attestons ce que nous avons vu » (3,11). « Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous; et ce qu'il a vu et entendu, il l'atteste » (3,31-32). « Celui qui m'a envoyé est véridique, et ce que j'ai entendu de lui, je le dis au monde » (8,26). « Je dis ce que mon Père m'a enseigné » (8,28). « Moi, je dis ce que j'ai vu chez mon Père » (8,38). Au moins, doit-on lui reconnaître une autorité simplement humaine: « Si vous ne croyez pas quand je vous parle des choses qui sont sur la terre, comment croirez-vous si je viens à vous parler de celles qui sont dans le ciel » (3,12)? Arguant contre l'incrédulité des Juifs, il veut bien faire abstraction de ses titres divins et admettre que la règle du Deutéronome (19,15) vaut également pour lui, comme pour tout autre témoin: « Si c'est moi qui rends témoignage à moi-même, mon témoignage n'est pas véridique » (5,31). En réalité, c'est tout de même par lui, par ses œuvres que se manifeste sa propre divinité: « Les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir, ces œuvres mêmes que je fais rendent témoignage de moi » (5,36).

Plus tard, devant les pharisiens, il ne fera plus la même réticence et affirmera absolument que son témoignage n'est pas comme celui des autres et qu'il mérite à lui seul d'être cru à cause de son origine divine: « Quoique je rende témoignage de moi-même, mon témoignage est véridique, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais » (8,14). Aucun homme, du reste ne saurait expliquer par lui-même qui est Jésus. C'est ce qui l'oblige à être témoin dans sa propre cause. Contrairement au cours normal

de la procédure, il est le seul à pouvoir parler de lui-même en connaissance de cause. Cependant, pour montrer qu'il ne rejette pas la Loi des Juifs et qu'il veut bien lui donner satisfaction, il a soin d'arguer *ad hominem* en faisant valoir que si *deux hommes* suffisent d'après la Loi, il a aussi en sa faveur le témoignage du Père qui apparaît dans les Écritures et dans ses œuvres (8,17.18). Étant la parole substantielle du Père, c'est de lui qu'il tire non seulement sa science divine, mais tout son être. Aussi, son acte premier de témoin n'est pas, comme pour les autres, celui d'un spectateur « en puissance ». Ce serait là une imperfection qui ne saurait se trouver dans le Fils de Dieu, puisque lui et son Père sont un et parfaitement égaux: « Moi et mon Père nous sommes un » (10,30; voir aussi 17,21.22). « Afin que vous sachiez et reconnaissiez que le Père est en moi, et que je suis dans le Père » (10,38; voir aussi 14,11). « Tout ce qui est à moi est à vous et tout ce qui est à vous est à moi » (17,10). Immédiatement après avoir affirmé à Thomas et aux autres disciples: « Si vous m'aviez connu, vous auriez aussi connu mon Père » (14,7), à Philippe qui a le courage de dire: « Seigneur montrez-nous le Père et cela nous suffit » (14,8); Jésus répond: « Philippe, celui qui m'a vu, a vu aussi le Père » (14,9).

La « circuminsession » du Verbe de Dieu dans la substance même du Père donne aux paroles du Christ une autorité souveraine parce que divine. Par ailleurs, la réelle distinction de personnes qui existe entre le Père et le Fils et qui est fondée sur leurs relations réciproques de paternité et de filiation, fait de lui un témoin tel que ses affirmations ne sauraient être mises en doute en vertu du principe *Testis unus, testis nullus*. C'est le Christ qui témoigne, c'est vrai, mais ce Christ est Dieu. En lui vit et opère la Trinité divine, qui témoigne avec lui, en lui et pour lui. Nous avons observé déjà <sup>186</sup> que dès sa première actuation, le témoin possède en lui une force qui ne demande qu'à rayonner et qui, pour produire la déposition du témoignage, exige chez les êtres intelligents le libre concours de leur volonté. Cette force, le Christ la possède à un degré éminent. Saint Paul l'a déjà préconisé en appelant Jésus: « la Force et la Sagesse de Dieu » (1 Cor. 1,24). Saint Jean met davantage en lumière la portée supérieure de cette force du

<sup>186</sup> Voir p. 10\*-11\* et 21\*.

Christ en disant qu'« en lui était la Vie » (1,4), source de toute force et que Jésus lui-même s'est nommé « la Vie » (11,25; 14,6), « le Pain de vie » (6,35.48). C'est lui qui est le Dieu véritable et la vie éternelle » (1 Jo. 5,20). Il y a ici plus que la simple affirmation d'éternité que, dans l'Apocalypse, le Christ revendique pour lui-même comme un titre divin (Apoc. 4,9.10; 10,6) en disant: « Je suis le Vivant » (Apoc. 1,18). Saint Jean fait de plus la description du rôle du Christ en tant que Verbe. Il est un agent tout-puissant universel et indispensable au Père: « Tout par lui a été fait et sans lui n'a été fait rien de ce qui existe » (1,3) <sup>187</sup>. *Deus*, écrit saint Thomas d'Aquin, *nihil operatur nisi per conceptum sui intellectus, qui est sapientia ab æterno concepta, scilicet Dei Verbum et Dei Filius; et ideo impossibile est quod aliquid faciat nisi per Filium* <sup>188</sup>.

Toute créature doit donc au Verbe de Dieu son existence et tout ce qu'elle est <sup>189</sup> dans l'ordre de la nature. Mais de plus le Christ a manifesté aux hommes la vie même de Dieu: « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons ouï, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché, du Verbe de vie (car la Vie a été manifestée et nous l'avons vue, et nous lui rendons témoignage, et nous vous annonçons la Vie éternelle, qui était dans le sein du Père et qui nous a été manifestée) » (1 Jo. 1,1.2). Cette vie éternelle, elle est commune au Père et au Fils: « Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné également au Fils d'avoir la vie en lui-même » (5,26). Le principe générateur communique sa vie au terme de la génération. En s'incarnant et en vivant au milieu des hommes, le Fils, la Parole éternelle du Père, a manifesté qu'il possédait, qu'il était lui-même la Vie divine. La vie étant une propriété qui tend sans cesse à se communiquer, le Fils a donné à son tour aux hommes la vie divine qu'il tient du Père et qui constitue l'activité éternelle de l'un et de l'autre au sein de la Trinité: « C'est que Dieu nous a donné la vie éternelle, et que

<sup>187</sup> Sur la ponctuation des versets 3 et 4 du prologue, on lira avec profit le P. VOSTÉ, O.P., *Studia Ioannea*, p. 40-42. Son opinion joint *quod factum est* à ce qui précède. C'est d'ailleurs aussi l'avis de saint JEAN CHRYSOSTOME, de saint JÉRÔME, et de plusieurs commentateurs modernes comme GODET, NESTLE, KRESCH, KNABENBAUER, B. WEISS, HOLTZMANN, ZAHN, LEBRETON, TILLMANN, LAGRANGE, VOGELS (ed. 2) et DURAND.

<sup>188</sup> Saint THOMAS, *Comm. in h. l.*

<sup>189</sup> Voir. Gen. 1,3; Ps. 32 (33),9: **כִּי הוּא אֵמֵר וַיְהִי**

cette vie est dans son Fils » (1 Jo. 5,11). « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (6,64). « Je suis venu pour que les brebis aient la vie, et qu'elles soient dans l'abondance » (Jo. 10,10). « Et je leur donne une vie éternelle, et elles ne périront jamais » (10,28). « Seigneur, à qui irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle » (6,68).

L'appel préalable à l'acte second de témoin et l'obéissante réponse à cet appel se retrouvent aussi chez le Christ, dans la mission qu'il a reçue du Père et dans la fidélité avec laquelle il exécute cette mission: « Dieu a envoyé son Fils dans le monde, non pour juger le monde, mais pour le sauver » (3,17; cf. 5,23; 6,29.39.40.58; 8,16). « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre » (4,34). « En vérité, en vérité, je vous le dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même mais seulement ce qu'il voit faire au Père; et tout ce que fait le Père, le Fils aussi le fait pareillement » (5,19). « Je ne cherche pas ma propre volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (5,30). « Je suis venu du ciel pour faire, non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (6,38). « Celui qui m'a envoyé est avec moi, et il ne m'a pas laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît » (8,29). « Je le connais et je garde sa parole » (8,55). « J'agis selon le commandement que mon Père m'a donné » (14,31). « J'ai gardé les commandements de mon Père » (15,10). Cette docilité du Christ existe certes dans son humanité que le Père a sanctifiée (10,36). Mais saint Cyrille d'Alexandrie n'hésite pas à la reconnaître dans le Verbe avant même l'Incarnation <sup>190</sup>.

Grâce à cette parfaite obéissance du Christ à l'égard de Dieu le Père, la force testimoniale du Fils s'est exercée sur les hommes et les a éclairés. Elle est devenue pour eux la Lumière. « En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes. Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue » (1,4.5). « Les ténèbres se dissipent et déjà brille la véritable lumière » (1 Jo. 2,8). « C'est que la lumière est venue dans le monde et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière » (3,19). « Le message qu'il nous a fait entendre et que nous

<sup>190</sup> Οὐκοῦν ἔχεις, ἐν μὲν τῇ κατὰ θέλησιν ὑπακοῇ τῶν τοῦ Πατρὸς βουλευμάτων τὴν πλήρωσιν ἃ καὶ ἐν τάξει ἐντολῶν φησι γενέσθαι πρὸς αὐτὸν ὁ Υἱός. « Il s'agit donc ici de l'accomplissement des volontés du Père auxquelles le Fils est volontairement soumis et qu'il dit lui tenir lieu de commandements » (PG, 74).

vous annonçons à notre tour, c'est que Dieu est lumière » (1 Jo. 1,5). Parfaitement conscient de sa divinité, de la force rayonnante et illuminatrice à laquelle il obéit librement, tout baignant lui-même dans la clarté divine, Jésus déclare: « Je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie » (8,12). « Pendant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde » (9,5). « La lumière n'est plus que pour un temps au milieu de vous » (12,35). « Je suis venu dans le monde comme une lumière, afin que celui qui croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres » (12,46).

Ceux qui ne veulent pas croire au Fils de Dieu demeurent donc dans les ténèbres, puisqu'ils refusent d'admettre une parole qui est lumière. Et parce que cette parole ne pénètre pas en eux, ils donnent une preuve d'aveuglement en cherchant à faire mourir Jésus (8,37; 15,26). C'est dans l'humanité du Christ que nous apparaît davantage sa dépendance vis-à-vis de Dieu le Père et son efficiente collaboration à la force testimoniale divine que lui confère l'union hypostatique. Toute l'activité de ses facultés humaines sera soumise à cette force et tendra sans cesse à lui obéir. Ce que son humanité a de plus précieux dans l'ordre de la nature, sa vie humaine elle-même, le Christ la sacrifiera pour obéir à cette force testimoniale qui acquerra par ce fait son maximum de valeur et de portée. Jésus sait à l'avance qu'il doit sacrifier sa vie et quelle garantie ce sacrifice donnera à son témoignage: « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez qui je suis, et que je ne fais rien de moi-même, mais que je dis ce que mon Père m'a enseigné » (8,28). « C'est pour cela que mon Père m'aime, parce que je donne ma vie pour la reprendre (10,17). « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (15,13). « Je suis la vraie vigne, et mon Père est le vigneron. Tout sarment qui en moi ne porte pas de fruit, il le retranche; et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde afin qu'il en porte davantage » (15,1.2). « Et maintenant que je m'en vais à celui qui m'a envoyé, aucun de vous ne me demande: Où allez-vous? Mais, parce que je vous ai dit ces choses, la tristesse a rempli votre cœur. Cependant je vous dis la vérité: il est bon que je m'en aille » (16,5.6.7). « Encore un peu de temps, et vous ne me verrez plus » (16,16) « Maintenant je quitte le monde, et je vais au Père » (16,28). Il indique même

quel sera son genre de mort: « Et moi, quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (12,32). Il l'accepte librement et sait la gloire qui lui en reviendra: « C'est pour cela que mon Père m'aime, parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me la ravit, mais je la donne de moi-même; j'ai le pouvoir de la donner, et le pouvoir de la reprendre: tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (10, 17.18). « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours » (2,19).

Le témoignage de l'Homme-Dieu contient donc au plus haut degré la garantie personnelle de sa propre obéissance poussée jusqu'à l'acceptation de la mort. Sa résurrection viendra compléter chez lui tous les indices de la divinité et affirmer d'une façon irréfragable l'actuation première qu'il reçoit comme Verbe au sein de la Trinité. Sa mort et sa résurrection viennent couronner son œuvre et lui conférer comme témoin la plus haute garantie extérieure et intérieure. Rien d'étonnant alors si Jésus en entrevoit le moment comme celui de sa glorification: « Père, l'heure est venue, glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie, puisque vous lui avez donné autorité sur toute chair, afin qu'à tous ceux que vous lui avez donnés, il donne la vie éternelle » (17,1.2). « Et maintenant à vous, Père, glorifiez-moi auprès de vous, de la gloire que j'avais auprès de vous avant que le monde fût » (17,5).

## VI. — LES TÉMOIGNAGES DU PÈRE ET DU SAINT-ESPRIT.

### 1° LE PÈRE.

L'action de témoigner que nous venons d'étudier dans le Christ, étant chez lui un acte divin, il est capital de déterminer la prédicabilité de cet acte par rapport à Dieu. On sait que les actions divines sont appelées essentielles ou notionnelles selon qu'elles sont ou ne sont pas communes aux trois personnes. Or l'acte de témoigner, s'il est commun aux trois personnes en tant qu'activité, ne l'est cependant pas dans son objet. Il convient à la fois au Père, au Fils et au Saint-Esprit en tant qu'il est l'activité, la fonction d'un dynamisme. Mais l'objet de cette fonction peut être triple. Il peut être la communication d'une force, la possession de cette force ou l'inclination à lui obéir. La doctrine des appropriations divines, attribuant au Père ce qui est œuvre de puissance et création, au Fils ce qui est œuvre de sagesse, et au Saint-Esprit ce qui est œuvre de

sainteté ou de soumission à la volonté divine, le témoignage divin peut aussi être attribué au Père en tant qu'il communique au Fils une puissance divine, au Fils en tant qu'il a cette puissance et qu'elle lui permet de révéler le Père, et au Saint-Esprit en tant qu'il est lui-même l'inclination qui porte le Père et le Fils à s'aimer l'un l'autre et qu'il procède ainsi de la volonté divine.

Le Père a tout remis dans les mains du Fils (3,35; 13,5). Cela s'entend du pouvoir souverain confié au Christ par le Père pour effectuer en définitive le salut des hommes, mais en premier lieu aussi pour les obliger à le reconnaître comme Dieu et comme témoin hautement accrédité. Ce pouvoir apparaît d'abord dans les miracles accomplis par le Christ et qui, aux yeux des assistants, l'auréolaient de gloire. Le miracle de Cana en fut une manifestation suffisante pour que ses disciples crussent en lui (2,11). Dans son discours apologétique qui suivit la guérison d'un paralytique opérée le jour du sabbat, Jésus fit voir en quoi consistait le témoignage du Père en sa faveur. On lit ce discours au chapitre 5 de saint Jean (19-47). Il contient deux parties. Dans la première (19-30), Jésus, pour répondre aux Juifs qui lui reprochent de se faire l'égal de Dieu, leur dit que ses actions sont celles du Père. Dans la seconde (30-47), il justifie ses affirmations par l'harmonie de ses œuvres avec le témoignage du Père dans l'Écriture.

Parlant de son pouvoir de faire des miracles, il leur dit d'abord qu'il le tient de son Père (5,9) et qu'il en tient de lui d'autres plus grands encore: ceux de vivifier et de juger les hommes (5,20-23). De même qu'il ressuscita Lazare, il appellera un jour tous ceux qui seront au tombeau (5,28), pour exercer ensuite sur eux les pouvoirs de juge qu'il a reçus du Père (5,22.30) et qui lui mérite les mêmes honneurs qu'à lui (5,23). De ces trois puissances, de thaumaturge, de vivificateur et de juge qu'il a reçues du Père, Jésus appelle « plus grandes » les deux dernières. On y voit le même souci de sa part, déjà mentionné plus haut, de se mettre toujours à la portée et sur le terrain de ses interlocuteurs. Ces derniers ne sauraient saisir immédiatement les relations qu'il entretient avec le Père. Il leur parle de ce qu'ils savent de Dieu, des pouvoirs que les Juifs reconnaissent comme ne pouvant avoir d'autre origine que Dieu lui-même. Le pouvoir de ressusciter les morts accordé d'ailleurs déjà aux prophètes

(3 Reg. 17,22; 4 Reg. 4,33; Eccl. 48,5) et celui de rendre le jugement ne sont toutefois que des manifestations d'une autre prérogative que le Père communique à son Fils; prérogative que Jésus revendique en disant qu'il jouit avec le Père de l'égalité d'action (19), de l'identité de vie (21). Jésus ne nomme Dieu que lorsqu'il parle des rapports des Juifs avec lui (42,44). Pour le Fils, Dieu est simplement le Père, celui qui lui a communiqué sa nature même. La communication de sa divinité faite au Fils par le Père par voie de procession génératrice, voilà le témoignage initial que rend le Père au Fils. Tous les autres pouvoirs qu'il lui donne sont contenus dans cette première et principale communication de sa nature. Dès lors, les œuvres qu'il accomplit sont des œuvres divines, toute sa mission est divine et témoigne pour lui (5,36; voir aussi 10,25).

Au surplus, les Écritures et particulièrement la Loi de Moïse étaient pour les Juifs un témoignage de la part de Dieu, parce qu'elles contenaient les révélations qu'il avait faites à son peuple (5,39). Or le Dieu qui a inspiré les Écritures est celui dont Jésus se réclame l'envoyé et au nom duquel il est venu dans le monde. Ceux qui croient en Moïse et dans les Écritures doivent donc également croire en Jésus. La foi dans les Écritures et en Moïse, qui a d'ailleurs fait allusion au salut apporté au monde par le Christ (Gen. 3,15; 12,3; 49,10), loin d'être un obstacle à la foi en Jésus, est un engagement à la recevoir. Bien plus, rejeter l'autorité de Jésus, c'est rejeter celle de Moïse et celle de Dieu lui-même, car c'est sur l'origine divine des paroles de Moïse et de Jésus qu'est fondée la crédibilité de l'un et de l'autre (5,45), avec cette différence que, contrairement à Moïse, Jésus possédait en lui-même la divinité qui l'accréditait. Si Dieu établit l'autorité de Moïse en donnant par lui aux Juifs un pain venu du ciel-atmosphère, le Père accrédite davantage son Fils qui est lui-même le pain spirituel, vraiment descendu du ciel et qui donne au monde une vie spirituelle (6, 32-35). La volonté du Père est que l'on passe par le Fils (15,4-7; 17,23; 1 Jo. 3,24; 4,16), c'est par la manducation de son corps et de son sang (6,54) qu'on aura la vie, une vie proportionnée aux pouvoirs qu'il a reçus du Père, une vie éternelle, une vie divine comme celle du Père (6,27.40.57).

La consubstantialité du Père et du Fils entraîne leur circuminsession ou interexistence mutuelle. Saint Thomas l'explique ainsi: *Secundum essentiam, Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia et communicat suam essentiam Filio non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater; et similiter cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est ejus essentia* (1, q. 42, a. 5). Cette circuminsession permet à Jésus d'évoquer à l'appui du sien le témoignage de son Père qui est réellement présent en lui par son essence et dont il opère les œuvres (8,16.29; 10, 37; 14,10.11.20). Ces œuvres, issues d'une puissance divine commune, font resplendir la gloire du Père et du Fils (8,50.54; 12,28; 13,31.32; 17,6.22). Elles montrent que le Fils est Dieu comme le Père. Le témoignage du Père marque Jésus d'un sceau divin (6,27). Il est la source première de tout le crédit qui est dû au Fils. Aussi, croire en Jésus, c'est croire dans le Père (12,44); admettre Jésus, c'est admettre le Père (3, 33; voir aussi 1 Jo. 5, 9-10); recevoir Jésus, c'est recevoir le Père (13, 30).

## 2° LE SAINT-ESPRIT.

Le Saint-Esprit, terme subsistant de la mutuelle dilection du Père et du Fils a lui aussi, son mode de témoigner en faveur du Verbe incarné. Son témoignage peut être envisagé dans la procession même du Saint-Esprit et dans sa mission sanctificatrice sur les âmes. L'amour du Père envers le Fils rendant impossible toute désapprobation de sa part à l'égard de celui qu'il engendre, et d'autre part, l'amour du Fils pour le Père n'admettant aucun refus de la part du Fils à exécuter les œuvres du Père, l'Esprit-Saint, de par sa seule existence atteste déjà en faveur du Verbe. Mais saint Jean ne mentionne pas explicitement ce témoignage du Saint-Esprit. Il note plutôt l'attestation de la mission divine de l'Esprit dans les âmes. Contrairement à la mission substantielle et unique du Fils dans l'incarnation, les missions visibles par lesquelles l'Esprit-Saint manifeste sa présence sous un signe extérieur et nouveau, sont purement représentatives de l'œuvre sanctificatrice qu'il opère<sup>191</sup>. Des quatre mis-

<sup>191</sup> Ces missions visibles sont au nombre de quatre: 1° Au baptême de Jésus, sous la forme d'une colombe (Mt. 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Jo. 1, 32); 2° à la Transfiguration, sous l'apparence d'une nuée (Mt. 17, 5; Mc 9, 5; Lc 9, 34); 3° au cénacle, après la Résurrection, sous la forme d'un souffle (Jo. 20, 22); 4° au jour de la Pentecôte, sous la forme de langues de feu (Act. 2, 3, 4).

sions visibles de l'Esprit-Saint, deux seulement sont rapportées par saint Jean: celle du baptême de Jésus et celle de l'insufflation au cénacle (Jo. 1,32; 20,22). La première de ces missions est représentative sans être efficace; elle signifie, mais ne produit pas la grâce que possède déjà le Sauveur. La deuxième est efficace en même temps que représentative. En soufflant sur ses Apôtres, Jésus leur dit: « Recevez l'Esprit-Saint; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; et ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus » (21,22.23). Communiquant à ses disciples un pouvoir divin, celui de remettre les péchés, Jésus leur confie une puissance qui se rattache aux attributions de l'Esprit-Saint et manifeste en même temps par son geste, que cet Esprit procède de lui comme du Père. En tant que représentatives de l'œuvre de l'Esprit-Saint, ces deux missions visibles constituent un témoignage en faveur du Fils. Au baptême, l'Esprit, en se manifestant au-dessus de Jésus, sous la forme d'une colombe, témoigne qu'il est l'Esprit du Fils comme celui du Père. Les Synoptiques ajoutent les paroles qui se firent entendre en ce moment, comme venant du Père: « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances (Mt. 3,16; cf. Mc 1,10; Lc 3,22). C'est sur ce témoignage de l'Esprit en faveur de Jésus que Jean-Baptiste fait reposer le sien. De même, après la résurrection, puisque Jésus montre qu'il a le pouvoir de donner l'Esprit-Saint, c'est qu'il sait le posséder en lui. Il entend encore ici manifester son caractère divin et revendiquer pour lui comme pour le Père un Esprit unique, conséquence d'une nature divine identique.

La promesse de Jésus aux Apôtres annonce que l'Esprit de vérité, le Défenseur rendra témoignage sur le Christ (15,26). Cela peut s'entendre de la nouvelle preuve de la divinité de Jésus fournie par la venue de l'Esprit-Saint, au jour de la Pentecôte. Cette venue visible et miraculeuse confirmait l'enseignement du Sauveur, montrait qu'il était réellement ce qu'il s'était dit, que l'on pouvait ajouter foi à ses paroles.

Mais la mission visible en suppose une invisible dont elle est la manifestation. Cette mission invisible a même lieu indépendamment de tout signe sensible, chaque fois que la grâce sanctifiante est infusée dans l'âme. Par elle aussi l'Esprit témoigne, non plus en prouvant la sincérité et la fidélité de Jésus, mais en enseignant (14,26) et en guidant les âmes

(16,13). Il est le Défenseur du Christ non plus dans sa personne historique mais dans ses fidèles (voir Mt. 10,20; Mc 13,11; Lc 12,12).

L'aoriste ὄραν ἔλαθη (16,13) indique bien que la venue de l'Esprit est une action déjà considérée comme passée au moment du témoignage. Celui-ci doit donc être constitué moins par la descente de l'Esprit-Saint que par l'œuvre qu'il accomplit dans les âmes. Il est l'activité divine constituée au sein de ceux qui croient en Dieu et qui l'aiment. Ainsi entendu, il devient un élément constitutif du témoignage même de l'Apôtre ou du chrétien.

L'action de témoigner en faveur de Jésus-Christ apparaît donc en saint Jean comme un acte essentiellement divin et comme tout acte essentiel à Dieu, « il s'amorce dans le Père, se produit par le Fils et s'achève dans le Saint-Esprit », suivant l'expression de saint Grégoire de Nysse<sup>192</sup>. C'est dans ce sens que doivent être interprétées les paroles du même saint Jean, dans le passage dit « des trois témoins » (1 Jo. 5,6-12). « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel; le Père, le Fils et le Saint-Esprit ». Il n'y aurait pas lieu de rejeter comme interpolé ce passage, sous prétexte qu'il n'existe aucun parallélisme entre lui et ce qui est dit de l'Esprit, de l'eau et du sang<sup>193</sup>. Au contraire, il y a plus que parallélisme, il y a compénétration du triple témoignage divin dans celui de Jésus-Christ, exprimé par l'eau et le sang. En effet, l'eau, qui sert au baptême de Jésus et qui sert chaque jour à celui des Chrétiens, est un élément contribuant à la manifestation de la divinité de Jésus. De plus, le sang mêlé d'eau (19,34) qui sortit du côté de Jésus transpercé sur la croix, fut une garantie qu'il avait rempli avec le maximum d'obéissance et de désintéressement, sa mission de témoin. Et cette attestation de l'eau et du sang se trouve informée et confirmée par l'Esprit de Dieu qui est la Vérité même (14,17; 16,13).

## VII. — LE TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN.

Au témoignage de l'Esprit doit être associé celui des Apôtres et des fidèles. Après leur avoir promis le Défenseur, Jésus dit à ses disciples:

<sup>192</sup> *Quod non sint tres dñi*, PG 45, 125 B — 128 A.

<sup>193</sup> Parmi les auteurs qui, pour la raison de non parallélisme, considèrent ce passage comme une interpolation, voir Alex. WESTPHAL, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, s. v. voir témoin.

« Et vous aussi, vous me rendrez témoignage parce que vous êtes avec moi dès le commencement » (15,27). Nous l'avons déjà vu <sup>194</sup> dans notre étude préliminaire sur l'idée de témoin en dehors des écrits johanniques, ce témoignage consiste dans la manifestation orale de la connaissance que les Apôtres ont du Christ, garantie par l'obéissance à ses préceptes et même par l'acceptation de la mort. En saint Jean, le témoignage chrétien présente aussi ces caractéristiques, mais il y est plus approfondi. D'abord, l'acte réceptif ou premier de ce témoignage consiste dans l'acceptation de celui du Christ. Cela est mieux qu'ailleurs décrit dans saint Jean. Les expressions *λαμβάνειν τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, *ἔχειν τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* décrivent plus clairement que toute autre le concept dynamique que Jean possédait de l'idée de témoignage. Pour lui, croire en Jésus, c'est recevoir son témoignage (3, 11.32-33; 5,34; 1 Jo. 5,9). Celui qui croit possède en lui comme un principe d'activité ce témoignage de Jésus (1 Jo. 5,10; Apoc. 12,17; 19,10). Il le possède, en est maître et peut obéir ou désobéir librement à la force qui le constitue. Nous avons vu déjà que le témoignage de tout être intelligent comporte deux éléments qui se compénètrent. L'un est nécessaire et est fourni du dehors dans l'acte réceptif ou premier du témoin. Le deuxième est libre et ressort du sujet lui-même qui fait sa déposition. Cet élément intérieur du témoignage dépend de la fidélité du témoin à se soumettre à la force testimoniale qu'il possède. Il est l'acceptation de se porter garant en faveur de quelqu'un. Cette acceptation est éminente dans le témoignage du Christ. Celui du chrétien doit en être le prolongement. De même que Jésus conforma toute sa vie à sa mission de témoin, de même que ses œuvres manifestèrent son identité de nature avec le Père, ainsi la vie de l'Apôtre et de tout chrétien digne de ce nom doit être un rayonnement de la force testimoniale qu'il reçoit du Christ. En effet, Jésus n'a pas gardé pour s'en repaître la connaissance, la force et la lumière divines qu'il avait reçues du Père et qui le constituaient lui-même éternellement. Toute son existence humaine, ses prédications et sa mort furent une *μαρτυρία* ininterrompue par laquelle il communiqua aux hommes sa connaissance et sa vie divine. Aussi la force de son témoignage ne se perd pas après son ascension. Tous ceux qui furent en contact avec lui durant sa vie terres-

<sup>194</sup> Voir plus haut, p. 22\*-27\*.

tre, reçurent de lui une première actuation comme témoins de ses actions divines et de sa doctrine. Mais tandis que les pharisiens et le peuple juif refusaient d'obéir au dynamisme de cette première actuation, les disciples, réalisant en eux le double élément du témoin, répondaient fidèlement à l'appel du Maître. Éclairés et mus par l'Esprit-Saint, correspondant généreusement et docilement à la grâce, ils rendaient en faveur du Christ un témoignage qui se continue encore aujourd'hui et qui établit devant les esprits et les cœurs bien disposés la divinité et les droits absolus de Jésus-Christ.

La *μαρτυρία* 'Ιησοῦ dont il est six fois question dans l'Apocalypse (Ap. 1,2,9; 12,17; 19,10.10; 20,4), peut donc être aussi bien « le témoignage rendu par Jésus » ou « le témoignage rendu à Jésus », puisque le second est spécifiquement le même que le premier<sup>195</sup>. L'un et l'autre sont constitués par une même force surnaturelle qui ne s'est pas épuisée dans l'attestation du Christ. Comme lui, les Apôtres se sont soumis à la force testimoniale qu'ils avaient en eux. Plus entièrement ils s'y soumièrent, plus parfait fut leur témoignage et plus grande la garantie qu'il apporta. Le Christ ayant garanti par sa mort sa fidélité absolue à la force testimoniale qu'il tient du Père, l'apôtre aussi a garanti par les adversités, les persécutions et la mort son entière soumission à la *μαρτυρία* qu'il a reçue du Christ. Cette *μαρτυρία* fut la cause de l'exil de Jean à Patmos (Apoc. 1,9) et de l'immolation de plusieurs dont il a vu les âmes dans deux visions (Apoc. 6,9; 20,4). C'est à cause de cette *μαρτυρία* que furent tués Antipas (Apoc. 2,13), les deux témoins anonymes (Apoc. 11,3) et toute la foule des *μάρτυρες* dont le sang enivra Babylone, la grande prostituée (Apoc. 17,6). Dans le langage chrétien, le mot *μάρτυς* a fini par devenir le signe distinctif de ceux qui ont versé leur sang pour le Christ. Le Nouveau Testament, il est vrai, ne fournit aucun exemple certain de ce mot ou de ses dérivés employés dans le sens restreint et précis de martyr<sup>196</sup>. Ce n'est que par saint Clé-

<sup>195</sup> Voir J. LEBRETON, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, t. 1, p. 437.

<sup>196</sup> Voir à ce sujet: H. DELEHAYE, *Martyr et Confesseur*, dans *Analecta Bollandiana*, tome 39, p. 23-24; et P. ALLARD, *Dix Leçons sur le Martyre*, p. 5-7.

ment <sup>197</sup> et dans la lettre de l'Église de Smyrne sur la mort de Polycarpe <sup>198</sup> que *μάρτυς* apparaît comme exclusivement réservé aux martyrs. On a expliqué déjà avec beaucoup de subtilités les nuances de distinction qui se rencontrent dans la littérature patristique entre « martyr » et confesseur <sup>199</sup>. Aussi les étymologistes ont élaboré bien des hypothèses fantaisistes pour répondre à la question: comment le terme *μάρτυς* est-il arrivé à signifier martyr. Le Bollandiste H. Delehaye a fait à leur sujet une remarque pleine d'à-propos. « On voudrait saisir le moment où *μάρτυς* est parvenu à sa dernière étape et montrer le lien qui unit le concept primitif de témoin à celui de l'homme qui meurt pour le Christ. Autant vaudrait essayer de fixer le sillage du navire dans les eaux. Oserait-on soutenir qu'au moment de prendre place définitive dans le vocabulaire chrétien, *μάρτυς* ne fût pas déjà dépouillé de son sens premier et réduit à l'état de terme décoloré? Cela n'est pas seulement possible mais vraisemblable, car telle est la loi ordinaire du développement linguistique. N'espérons donc pas qu'un document aussi instable et aussi capricieux que le langage nous apprenne si le martyr est censé être un témoin, et de quelle manière il justifie ce titre. C'est l'histoire qui doit nous renseigner sur ce point et non pas l'étymologie <sup>200</sup>. »

Quoi qu'il en soit de la linguistique, il est clair que le témoin de Jésus est, comme lui, appelé à souffrir et quelquefois même la mort. C'est là le *μάρτυς κατ' ἐξοχήν*. En effet, la constance des martyrs de l'Église est telle qu'on ne peut l'expliquer que par un influx surnaturel de Dieu. Le nombre des martyrs, leur genre de supplice, la sérénité d'âme et même la joie avec lesquelles ils voient venir la mort ne peut pas s'expliquer naturellement. Ils sont à eux seuls un grand motif de crédibilité envers le Christ et son Église, et un témoignage irréfragable de la mission divine de l'un et de l'autre.

Mais même sans souffrir la mort, tout chrétien a son témoignage à rendre à Jésus-Christ et à son Église. Dès le jour de son épiphanie ou

<sup>197</sup> Cor. 5, 4-7.

<sup>198</sup> KRUGER, *Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 17 (1916), p. 264-69.

<sup>199</sup> On trouvera la bibliographie de cette question dans l'ouvrage de P. DELEHAYE, *Les Origines du Culte des Martyrs*, p. 23, n. — Voir aussi P. DE LABRIOLLE, *Martyr et Confesseur*, dans *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Arch. chrét.* (1911), p. 50.

<sup>200</sup> H. DELEHAYE, *Martyr et Confesseur*, *An. Boll.*, t. 39, p. 48-49.

manifestation, Jésus-Christ fut pour les hommes une cause de désaccord. Tandis que les uns se réjouissaient de sa venue, les autres s'en inquiétaient. Une scission, une sorte de dualité de pensées et de sentiments était déjà faite dans l'opinion publique au sujet de sa personne. Cette opposition s'est accentuée de plus en plus à mesure que Jésus s'est manifesté davantage. Le vieillard Siméon l'avait indiquée au jour de la Présentation, lorsqu'il dit en saluant le Sauveur: « Celui-ci a été placé pour la ruine et le relèvement de plusieurs en Israël, pour être un signe en butte à la contradiction » (Lc. 2,34). Pendant toute sa vie publique, Jésus a été poursuivi par les attaques des pharisiens qui réussirent à le faire crucifier. Après l'Ascension les mêmes hostilités se continuèrent contre son Église et aujourd'hui, les hommes sont encore divisés en deux grands camps: le camp de ceux qui croient en l'Église du Christ et le camp de ceux qui, de bonne ou de mauvaise foi, refusent de croire en la divinité de son Fondateur.

Par le baptême, le chrétien a été régénéré spirituellement et est devenu membre de la Communion des saints ou du Corps mystique de Jésus. Il en constitue la partie visible et c'est par lui, par sa bonne ou mauvaise conduite, qu'on jugera de l'esprit qui anime tout le corps. De plus, à la confirmation, il a reçu, comme les Apôtres au jour de la Pentecôte, l'Esprit de Dieu, qui est un esprit de force et rend capable de confesser sa foi. Placé en face de Celui que Siméon salua comme la « Lumière qui doit dissiper les ténèbres des Nations » (Lc 1,32), le chrétien a été illuminé par lui. Mais cette Lumière, il ne doit pas la garder pour s'en repaître. Éclairé par le Christ, il doit en être un *témoin actif*; après avoir été pénétré dans toutes ses puissances par ses rayons vivifiants, il doit à son tour devenir le flambeau qui illuminera tous ceux qui ne connaissent pas le Christ vivant dans l'Église catholique. Semblable à la lampe qu'on allume, non pour la mettre sous le boisseau, mais sur le chandelier, il éclairera tous ceux qui sont dans la maison.

Le chrétien dont la conduite ne serait pas en conformité avec l'Esprit qu'il a reçu s'annulerait et se nierait lui-même. Gabriel Marcel a écrit sur l'idée de témoignage une page qui trouve ici une application parfaite. « Comme tant d'autres notions importantes, la notion de témoignage a subi une véritable dégradation. Quand nous prononçons ce mot, l'exemple qui se présente le plus immédiatement à nous est celui du témoi-

gnage que nous pouvons être appelés à rendre lorsque nous avons assisté à tel ou tel événement. Nous tendons du même coup à nous penser nous-mêmes comme appareils enregistreurs et à traiter le témoignage comme une indication fournie par cet appareil. Par là, nous oublions que l'essentiel du témoignage réside dans l'attestation. C'est l'attestation qui en est l'essentiel. Qu'est-ce donc qu'attester? Ce n'est pas seulement constater; ce n'est pas non plus seulement affirmer. Dans l'attestation, je me lie moi-même, mais en toute liberté, puisqu'une attestation fournie sous l'empire d'une contrainte serait sans valeur, se nierait elle-même. Elle réalise en ce sens la plus intime et la plus mystérieuse union de la nécessité et de la liberté. Il n'est pas d'acte plus essentiellement humain que celui-là. A sa base il y a la reconnaissance d'un certain donné, mais en même temps, il y a toute autre chose. Quand j'atteste, je déclare en effet que je me nierais moi-même, oui, je m'annulerais, si je niais ce fait, cette réalité dont j'ai été témoin. Cette négation est d'ailleurs possible comme l'erreur, comme la trahison, elle est une trahison. Il serait extrêmement important de montrer comment un progrès dans l'attestation est possible. En effet, sa valeur spirituelle se dégage de plus en plus clairement là où elle porte sur des réalités invisibles qui sont bien loin de s'imposer avec l'évidence immédiate, brutale, contraignante, qui s'attache aux données de l'expérience sensible. Nous sommes ici en présence de ce paradoxe sur lequel on ne saurait trop attirer l'attention, que les réalités transcendentes sur lesquelles porte l'attestation religieuse se présentent, en un autre sens, comme si elles avaient absolument besoin du témoin pourtant si humble, si chétif, que constitue le croyant qui les atteste. Rien, semble-t-il, ne fait mieux ressortir l'espèce de polarité incompréhensible, ou plutôt supra intelligible, qui se réalise au cœur de la foi <sup>201</sup>. »

Le chrétien ne saurait donc se libérer de cette obligation envers le Christ. Et son témoignage sera vrai parce qu'il reposera sur celui de Dieu. Il sera actif parce que sa manifestation sera celle d'une force surnaturelle. Il sera désintéressé, parce que pour se porter garant de sa foi, le chrétien devra souffrir et aller même jusqu'au sacrifice de sa vie.

Benoît TRÉPANIÉ, prêtre.

Séminaire des Trois-Rivières.

<sup>201</sup> Gabriel MARCEL, *Etre et Avoir*, p. 314-318.

# BIBLIOGRAPHIE

## Compte rendu bibliographique

1. DAMASUS MOZERIS. — *Doctrina Sancti Leonis Magni de Christo Restitutore et Sacerdote*. Mundelein, Apud Ædes Seminarii Sanctæ Mariæ ad Lucam. In-8, II-86 paginæ.

2. EDUARDUS FITZGERALD. — *De Sacrificio Cœlesti Secundum Sanctum Ambrosium*. Mundelein, Apud Ædes Seminarii Sanctæ Mariæ ad Lacum. In-8, III-90 paginæ.

1. Sur le sujet de la première thèse, l'A. ramasse tout ce que saint Léon en a écrit, et la matière est abondante. Rien n'est avancé qui ne s'appuie sur de multiples citations et renvois. À cette abondance on n'a pas de peine à croire l'A. quand il affirme que le thème choisi est central chez saint Léon. Encore est-il que la thèse ne le démontre pas suffisamment: il faudrait pour cela une analyse plus complète de toute l'œuvre de saint Léon; ce n'était peut-être pas la place.

Le cadre qui groupe ces éléments est clair et logique: le péché d'Adam et ses conséquences ruineuses pour l'humanité; le Rédempteur divin, ses qualités et son œuvre; la continuation de la Rédemption dans le Corps mystique. On ne peut pas dire que ce plan ne corresponde pas au fond de la pensée de saint Léon mais, outre que l'A. cède à la tentation de retrouver explicitement chez saint Léon des éléments d'explication dégagés seulement par la théologie postérieure (au ch. 4 notamment), on aimerait qu'il eût utilisé davantage et mis sous nos yeux les pages où saint Léon esquisse lui-même la synthèse de sa pensée.

Au demeurant, on arrive à travers le cadre moderne de la thèse à dégager les deux pensées maîtresses du grand Pontife: le relèvement de l'homme déchu doit suivre en sens inverse le chemin même de la déchéance; ce retour s'opère par l'inclusion de l'humanité dans le Verbe incarné. L'A. a bien mis en relief ces deux idées, mais il n'a pas assez marqué le lien entre elles et les différents autres éléments qu'il rapporte.

Concluons néanmoins ces remarques en disant l'intérêt et le profit qu'on peut trouver à lire cette thèse, tant est grande la plénitude de pensée chrétienne que l'A. a su recueillir chez saint Léon.

2. Le sujet de la seconde thèse semble trop exigü: ce que saint Ambroise a pensé d'un sacrifice du Christ; on ne reprochera pas à l'A. d'avoir trop embrassé. Par ailleurs, n'aurait-il pas pu retrancher le premier chapitre où il recense les opinions des théologiens sur le sacrifice céleste du Christ et une partie du deuxième où il donne des notions générales sur saint Ambroise? À la place il aurait pu ajouter l'analyse des œuvres de l'*Ambrosiaster* (p. 21) et de saint Grégoire le Grand (p. 15), sinon celles de saint Augustin, plus volumineuses. C'est en effet chez ces Pères que les théologiens vont munir leurs thèses sur le sacrifice céleste, d'états patristiques.

Tel qu'il est, le résultat de l'enquête est plutôt négatif: somme toute, saint Ambroise est bien peu précis sur ce sacrifice céleste: à peine pourrait-on à force de déductions en affirmer l'existence. L'A. est loyal et méthodique dans l'examen de ses textes, même s'il fait tout son possible pour en tirer ce qui favoriserait un résultat positif. Le chapitre 3 est particulièrement intéressant tant pour la méthode que pour la matière traitée. Marquant les trois stages de l'économie du salut, l'Ancien Testament, le Nouveau et l'état céleste, saint Ambroise appelle le premier ombre, le second image, le troisième vérité. Puis il applique ces trois degrés au Christ, d'abord préfiguré dans les sacrifices de l'Ancienne Loi, puis immolé comme Rédempteur sous la Nouvelle Loi, puis possédé par la vision au ciel, où il est maintenant notre avocat. La thèse conclut avec raison que, malgré les apparences, il ne faut voir dans le troisième degré aucune allusion au sacrifice céleste.

Au sujet de la bibliographie, on constate avec surprise qu'elle n'accorde qu'une place restreinte aux théologiens de l'école thomiste. Saint Thomas lui-même (cité une seule fois), a écrit, en plus de sa christologie (voir *S. Theol.*, III, q. 22, a. 5 et 6, etc.), un commentaire sur l'Épître aux Hébreux, source première de toutes ces spéculations sur le sacrifice céleste.

Jacques GERVAIS, o. m. i.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# Analysis Notionis Inspirationis S. Scripturae

APUD CORNELIUM A LAPIDE.

---

Cornelius a Lapide (van den Steen), S.J. <sup>1</sup>, commentaria in Scripturam Sacram composuit quæ ad nostros usque dies utilissime consuluntur <sup>2</sup>; nullum vero scripsit tractatum de Inspiratione S. Scripturae, sed occasione data, hic illic, per partes, decursu sui commentarii, aliquas tradit notiones quas colligere intendimus et examini subicere, ut investigemus quænam fuerit mens cl. a. de Inspiratione S. Scripturae,

Ordinarie etenim, loquentes de inspirationis notione apud Cornelium a Lapide, citant auctores <sup>3</sup> textum commentarii in 2. Tim. 3:16; sed non sufficit ad unum recurrere locum, præterea *hic dumtaxat locus non tradit mentem ejus completam*, prout videbimus.

## ORDO ET MODUS PROCEDENDI.

Duce Indice rerum et verborum fere unicuique volumini appposito, curavimus locos omnes percurrere; speramus vero nullum locum alicujus momenti attentionem nostram effugisse; aliquos vero deliberate omi-

<sup>1</sup> In Belgio a. 1567 natus, Societatem Jesu a. 1592 ingressus, Sacram Scripturam inde ab anno 1596 Lovanii primum, Romæ deinde (a. 1616) docuit. Vita functus est a. 1637.

<sup>2</sup> CORNELIUS A LAPIDE, S. J., *Commentaria in Scripturam Sacram*. Adhibemus editionem Vivès (Paris. 1861-1864), a Crampon et Péronne curatam; pro commentario vero in 2. Machab., ed. Pélagaud (Paris. et Lugdun. 1856 sq.).

<sup>3</sup> J. KLEUTGEN, S. J., *R. P. Leonardi Lessii S. J. theologi de divina inspiratione doctrina*, etc. (apud G. SCHNEEMANN, S. J., *Controversiarum de divinæ gratiæ libertate arbitrii concordia initia et progressus*, Friburgi B. 1881, append. p. 483); C. PESCH, S. J., *De Inspiratione*, ed. prima iterata, Friburgi B. 1925, n. 293; E. MANGENOT, *Inspiration de l'Écriture*, in *D.T.C.*, t. 7, 2<sup>e</sup> p., col. 2148; A. MERK, S. J., *De Inspiratione*, in *Institutiones Biblicæ*, Romæ 1933, vol. 1, n. 23.

simus, quia non magni momenti vel quia nihil continent quod non inveniatur in locis allatis <sup>4</sup>.

Opportunum ducimus textus Cornelii a Lapide quinque distribuere sectionibus, secundum ordinem quemdam progressivum <sup>5</sup>; textibus hoc ordine relatis analysim instituemus inspirationis, ope analysis textuum ipsorum, incipientes a textibus n. 4°: in illis etenim completa et progressiva expositio invenitur conceptus inspirationis, quamvis non in omnibus determinata; ad præcedentes textus vero recursum faciemus ut appareat constantia vel inconstantia mentis cl. a. Deinde analysim conceptus Prophetæ in n. 2° curabimus. Tandem ad analysim conceptus Hagiographi procedemus in n. 5°.

Uterius varia elementa aliquorum conceptuum fundamentalium, quæ in diversis textibus traduntur, simul colligemus ut appareat eorum momentum in notione Inspirationis apud Cornelium a Lapide; hos examinabimus conceptus: Instrumenti, Auctoris, Dictationis, Directionis et Assistentiæ.

#### SCHEMA INQUISITIONIS.

A. — Textus.

B. — Analysis Notionis Inspirationis apud Cornelium a Lapide.

I. — Analysis Notionis Inspirationis in textibus n. 4°.

II. — Analysis Notionis Prophetæ in textibus n. 2°.

III. — Analysis Notionis Hagiographi in n. 5°.

C. — Analysis aliquorum Conceptuum Fundamentalium notionis Inspirationis apud Cornelium a Lapide.

<sup>4</sup> Nobis auxilio fuit in hac inquisitione H. KOREN, C.Sp.S., *De Inspiratione Sacrae Scripturae secundum Doctrinam Cornelii a Lapide* (excerpta), Washington, D. C., 1942, pp. 54.

<sup>5</sup> En ratio distributionis textuum in quinque sectionibus: 1° Inspiratio sive Prophetarum sive Hagiographorum terminis generalibus describitur; 2° Inspiratio Prophetarum terminis pariter generalibus describitur; 3° Spiritus Sanctus describitur ut auctor primarius, scriptor sacer ut auctor secundarius S. Scripturae; 4° Complete et totaliter describitur actio Spiritus S. in Prophetam et Hagiographum, quorum ingenio Ipse se accommodat, cum particulari instantia in stylo et phrasi; 5° Expositio particularis sed non completa Inspirationis Hagiographi: de stylo enim non agitur.

- I. — Instrumenti.
- II. — Auctoris.
- III. — Dictationis.
- IV. — Directionis et Assistentiæ.

Recapitulatio.

A. — TEXTUS.

1° INSPIRATIO SIVE PROPHETARUM SIVE HAGIOGRAPHORUM TERMINIS GENERALIBUS DESCRIBITUR.

- 1 *Com. in 2. Tim. 3: 16 (19, 304)*<sup>6</sup>: « . . . elegantius græce dicitur sacra Scriptura *θεόπνευστος* id est a Deo inspirata, *q. d.* Non suo instinctu, iudicio, ductu, uti profani historici et philosophi conscripserunt, sed « Spiritu Sancto inspirati locuti sunt », et scripserunt « sancti Dei Homines », II Petri I, 21. Nota: Hinc sacra Scriptura dicitur verbum Dei et Spiritus Sancti; Prophetæ vero et alii Scriptores hagiographi vocantur calami et instrumenta Spiritus Sancti, quasi scribæ velociter scribentis, inspirantis, et dictantis sacras Litteras. »

2° INSPIRATIO PROPHETARUM TERMINIS GENERALIBUS DESCRIBITUR.

- 3 *Proæm. in Prophetas (11, 53)*: « Quid sunt Prophetæ, nisi Philosophi divini, secretarii Altissimi, cœlestes fistulæ, organa Spiritus Sancti? . . . Prophetæ ergo sunt liber ipsius Dei, liber Spiritus Sancti, liber SS. Trinitatis, liber, inquam, a Patre et Filio et Spiritu Sancto compositus et dictatus . . . »
- 4 *Proæm. in Prophetas (11, 54)*: « Jure ergo dixeris Prophetas non tantum Theologos doctissimos, sed et præcones esse facundissimos æque ac efficacissimos, imo igneos; utpote qui non suo, sed Dei spiritu et afflatu, non suas, sed Dei ipsius conciones promant et enuntient, imo per quos quasi per ora sua Deus ipse concionetur. »
- 5 *Comm. in Matth. 22: 43 (15, 485)*: « *Ait illis: Quomodo ergo David in Spiritu* (instinctus a Spiritu Sancto, ab eoque actus et impulsus, imo eo plenus: Spiritus Sanctus enim Psalmos dicta-

<sup>6</sup> Tradimus in parenthesi numerum tomi et paginæ editionis Vivès (Paris. 1861-1864). Commoditatis referentiæ gratia, addimus ad lævam, in margine, numerationem progressivam, qua utemur deinde brevitatis causa, in decursu hujus inquisitionis.

vit Davidi, eorumque affectus et sensa viva ipsi indidit, ideoque non tam David in spiritu, quam Spiritus in Davide locutus est) vocat eum Dominum? »

- 6 *Comm. in II Reg. 23: 2 (3, 526)*: « *Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam*, — supple, insonuit, q. d. Deus locutus est per me, ac per meam linguam, quasi organum et instrumentum, Psalmos dictavit, juxta illud: « *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis*, » *Psalm. XLIV, q. d. Ego non ex me meoque ingenio et sensu, sed afflatu numinis, Deo psallere, Deumque hymnis et psalmis laudare didici et docui.* »

3° SPIRITUS S. DESCRIBITUR UT AUCTOR PRIMARIUS, SCRIPTOR SACER UT AUCTOR SECUNDARIUS S. SCRIPTURÆ.

- 7 *Argum. in Sap. (8, 265)*: « Certum est de fide auctorem primarium libri Sapientiæ esse Spiritum Sanctum; incertum vero est quis fuerit secundarius, scilicet hebræus scriba et rabbinus, qui dicante Spiritu Sancto eum conscripserit. »

- 8 *Argum. in Eccles. (7, 1)*: « Auctor ergo libri hujus Canonici primus et primarius est Spiritus Sanctus, qui hæc suggessit et inspiravit Salomoni: Salomon vero eadem prolocutus, deinde conscripsit, aut suo scribæ scribenda dictavit . . . »

- 9 *Argum. in Matth. (15, 47)*: « *Secundum Matthæum*. — *Vox secundum*<sup>†</sup> notat: primo, primum et primarium Evangelii hujus auctorem esse Spiritum sanctum, secundarium vero S. Matthæum; fuit enim ipse quasi organum, instrumentum, calamus Spiritus sancti, scribens ea quæ Spiritus sanctus dictabat, juxta illud: « *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis.* » *Psalm. XLIV.* »

4° COMPLETE ET TOTALITER DESCRIBITUR ACTIO SPIRITUS S. IN PROPHETAM ET HAGIOGRAPHUM, QUORUM GENIO IPSE SE ACCOMMODAT, CUM PARTICULARI INSTANTIA IN STYLO ET PHRASI.

- 10 *Argum. in Is. (11, 93)*: « Unde et S. Thomas (vel quisquis est Auctor) Prologo *in Isaiam*: Isaias, inquit, tripliciter excellit

<sup>†</sup> Sit . . . venia cl. a. qui occasionem invenit de auctore primario et secundario S. Scripturæ loquendi, interpretans *secundum* ut oppositum . . . *primo*.

11 alios Prophetas, scilicet pulchris similitudinibus, expressione sententia, venustate verborum: quia nobilis erat et eloquens. Solet enim Spiritus Sanctus organis suis se attemperare, ut in urbanis urbanus, in rusticis rusticanus, in eloquentibus videatur eloquens; perinde ac tibicen in tibiis subtiliter subtilibus modulatur, in crassioribus crassius, inquit noster Antonius Fernandus, Prologo *in visiones Isaiaë*. »

12 *Canones in Epist. S. Pauli* (18, 26): « Apostolus græce scripsit, ideo sæpe græcizat; sed quia Hebræus erat, hinc sæpe hebraizat. 13 Notandum enim quod Spiritus Sanctus per eum loquens, suo se organo attemperabat<sup>8</sup>, uti facit naturam gratiæ subservire tum in 14 angelo, tum in homine. Sic per sanctos scriptores ita accommode locutus est Spiritus Sanctus, ac si ipsi suo nutu, conceptu, voce loquerentur et scriberent, ut patet II Macha. II, 27; Luc. I, 3. . . Unde in 15 hisce epistolis phrases parum Græcas, quin et solæcismos, et plurimos hebraismos invenies . . . »

16 *Argum. in Matth.* (15, 48): « Secundum Matthæum . . . Tertio notat Spiritum sanctum se naturæ et ingenio S. Matthæi at- 17 temperasse<sup>9</sup>; A. 1. illuminabat enim, excitabat et dirigebat eum Spiritus sanctus, a) ut ea quæ partim viderat, vel ab Apostolis audierat, b) partim quæ Deus ei revelabat, 2. scriberet illa methodo, 18 ordine, sententia, conceptu et phrasi quæ S. Matthæi genio et ingenio congruebat. B. 1. Non enim opus erat nova revelatione Dei in 19 his quæ S. Matthæus jam sciebat, quia ea viderat vel audierat, 2. sed tantum assistentia, excitatione et directione Spiritus sancti, 20 a) ne ex oblivione aut lapsu mentis, similive fragilitate humana, vel in puncto a veritate aberraret, b) neve alia vel aliter scriberet, 21 quam Spiritus sanctus volebat. 3. Hinc S. Lucas initio Evangelii ait se scribere ea quæ ab Apostolis audierat. Hinc rursum alius est stylus, 22 alia phrasis, alia methodus S. Lucæ, alia S. Matthæi, alia S. Marci, alia S. Johannis, sicut cuique suus est dicendi scribendique genius. »

<sup>8</sup> Diversitas litterarum a nobis inducta est in hunc et in sequentes textus, claritatis gratia.

<sup>9</sup> Textuum longiorum majorisque momenti divisiones logicas et subdivisiones indicamus siglis A., l., a) in ipso textu insertis.

23 *Comm. in 2. Mach.* 15: 39b (2, 1104; ed. Pélagaud, Paris,  
et Lugdun. 1856 sq.): « . . . *sin autem minus digne, concedendum*  
*est mihi.* Tacite petit auctor libri veniam, non alicuius lapsus, erro-  
ris vel mendacii (quod absit a Scriptore Hagiographo, qui fuit or-  
ganum et instrumentum Spiritus S.) sed styli et phrasis, si ea cui-  
24 piam minus videatur elegans et concinna. A. Spiritus S. enim ita  
25 scriptoribus *assistebat*, itaque eos *dirigebat* 1. ut nusquam a verita-  
te aberrarent, 2. utque veram omnino sententiam mente concipe-  
26 rent, B. *sed tamen sinebat eos suis verbis suaque phrasi et stylo eam*  
*conscribere.* Quare elegantior et pulchrior est stylus Isaïæ quam sit  
ceterorum Prophetarum, quia ipse utpote vir nobilis doctus et ele-  
27 gans studendo elegantiorum stylium imbiberat. C. *Spiritus Sanctus*  
*enim in phrasi Scriptori suo quasi instrumento sese accommodat.*  
28 Auctor ergo hic, licet sit elegans et facundus, ex modestia tamen  
petit sibi ignosci si minus digno, gravi et eleganti stylo quam his-  
toriæ divinæ dignitas aut eruditæ legentis aures desiderabunt, scrip-  
serit. »

29 *Comm. in Prov.* (5, 13): « . . . Sanctus Spiritus Scripturam  
non subtili et acuto, sed simplici, candido planoque *stylo*, utpote ad  
omnium, etiam rudium, captum accommodato, et ad disciplinam  
moresque conformandos apposito dictavit . . . »

30 *Argum. in Ep. ad Hebr.* (19, 348): « Quæritur *tertio*, qua  
lingua conscripta sit hæc Epistola? Aliqui, cum Origene et Clemen-  
te Alexandrino, loco citato, respondent græce esse scriptam, ita ut  
sententia et res sit Pauli, phrasis vero et stylus S. Lucæ aut Clemen-  
31 tis, ideoque sit elegantior aliis Pauli epistolis. Verum sic non tam  
Paulus quam Lucas aut Clemens hujus Epistolæ esset auctor et  
scriptor hagiographus, utpote scribens et concinnans singulas hujus  
Epistolæ sententias, non ex se sed ex instinctu Dei et dictante Spiri-  
tu Sancto. »

5° EXPOSITIO PARTICULARIS SED NON COMPLETA INSPIRATIONIS  
HAGIOGRAPHI: DE STYLO ENIM NON AGITUR.

32 *Comm. in 2. Tim.* 3: 16 (19, 304): « *Omnis Scriptura di-*  
*vinitus inspirata*, etc. A. Nota *secundo*, Spiritum Sanctum non eo-

33 dem modo dictasse omnes sacras Litteras: 1. *nam LEGEM ET PRO-*  
 34 *PHETIAS ad verbum revelavit et dictavit* Mosi et Prophetis;  
 35 2. HISTORIAS VERO ET MORALES EXHORTATIONES, quas antea vel  
 36 visu, vel auditu, vel lectione, vel meditatione didicerant ipsi scrip-  
 37 tores hagiographi, a) *non fuit necesse inspirari, aut dictari a Spi-*  
 38 *ritu Sancto, utpote cum eas jam scirent et callerent ipsi scriptores.*  
 Sic S. Johannes, cap. XIX, vers. 35, dicit se scribere quæ vidit; S.  
 Lucas vero, cap. I, vers. 2, dicit se scribere Evangelium quod audi-  
 36 vit et traditione accepit ab Apostolis. b) Dicitur tamen Spiritus  
 37 Sanctus *eas quoque illis dictasse, primo, quia scribentibus astitit, ne*  
 38 *vel in puncto a veritate aberrarent. Secundo, quia eos excitavit et*  
*suggessit ut hæc potius scriberent quam illa.* Conceptum ergo et  
 39 memoriam eorum quæ sciebant, non eis ingessit Spiritus Sanctus,  
 40 *sed inspiravit ut hunc potius conceptum quam illum scriberent.*  
*Tertio, quia omnes eorum conceptus et sententias ordinavit, diges-*  
 41 *sit et direxit Spiritus Sanctus, v. g. ut hanc sententiam primo, illam*  
*secundo, aliam tertio loco, et ita consequenter collocarent, et scrip-*  
*to consignarent. B. Hoc enim proprie est librum aliquem concinna-*  
*re et conscribere; C. et hac ratione proprie sacrorum librorum auc-*  
 tor dicitur esse Spiritus Sanctus. »

## B. ANALYSIS NOTIONIS INSPIRATIONIS.

Prout diximus, ubi de Modo et Ordine Procedendi, analysim no-  
 tionis Inspirationis instituemus ope analysis textuum ipsorum. A texti-  
 bus n. 4° relatis incipiemus, cum ibi completa et progressiva expositio  
 Inspirationis tradatur, quamvis non omnibus numeris absoluta (I.);  
 deinde analysim conceptus Prophetæ in n. 2° curabimus (II.); tandem  
 ad analysim conceptus Hagiographi in n. 5° procedemus (III.)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Concedimus recursum constantem ad textus tædiosum evadere; ex altera parte, maluimus omnes textus cl. a. simul tradere, ut faciliior esset recursus ad ipsos, potius quam per partes referre et statim eis adnotationes apponere; licet enim hæc dispositio utilior evaderet in priori analysi (B.), inconveniens esset in altera, Conceptuum Fundamentalium (C.). Commoditatis gratia vero, aliquos textus in notis subijcimus, numeris quos ut marginales posuimus in A., hic in textu ipso inserimus, in parenthesi.

## I. — ANALYSIS NOTIONIS INSPIRATIONIS IN TEXTIBUS N. 4°.

Progressive evolvit cl. a. ideam accommodationis seu attemperationis Spiritus S. scriptori sacro.

10-11. Ideo Isaias excellit alios prophetas <sup>11</sup> pulchris similitudinibus, expressione sententiæ, venustate verborum, quia ipse naturaliter excellens est: Spiritus S. enim se attemperat instrumento. Non dicitur in quo attemperatio consistat, sed tantum quod qualitates instrumenti cooperentur in actione instrumentali.

12-15. Sicut natura subservit gratiæ <sup>12</sup>, ita instrumentum actioni instrumentali: Paulus est enim instrumentum Spiritus S. in scribendis epistolis suis; quia hebræus scribens græce ideo hebraismi, solæcismi, phrases parum græcæ in suis scriptis inveniuntur. Deus loquitur per scriptorem sacrum suum instrumentum, sed influxus Spiritus Sancti in eum fit accommode, connaturaliter instrumento, ac si scriptor sacer loquatur et scribat « suo nutu, conceptu, voce » (14); « suo nutu » i. e. ex sua voluntate, tamen movetur a Spiritu Sancto; « conceptu » i. e. ideæ scriptoris sacri sunt ideæ Spiritus S.; « voce » i. e. phrasis et stylus scriptoris sacri sunt etiam Spiritus S. Optime ergo describitur aspectus connaturalitatis cooperationis Spiritus S. et scriptoris sacri in voluntate scribendi, in conceptibus scribendis, in stylo; sed non determinatur in quo consistat hæc cooperatio.

16-22. Determinatur hic <sup>13</sup>, quamvis nondum in omnibus punctis, quomodo Spiritus S. influat in scriptorem sacrum, in scribentem *natura-*

<sup>11</sup> *Argum. in Is.*: (10) « Unde et S. Thomas (vel quisquis est Auctor) Prologo in *Isaiam*: Isaias, inquit, tripliciter excellit alios Prophetas, scilicet pulchris similitudinibus, expressione sententiæ, venustate verborum: quia nobilis erat et eloquens. (11) Solet enim Spiritus Sanctus organo suis se attemperare, ut in urbanis urbanus, in rusticis rusticus, in eloquentibus videatur eloquens; perinde ac tibicen in tibiis subtiliter subtilibus modulatur, in crassioribus crassius . . . »

<sup>12</sup> *Canones in Epist. S. Pauli*: (12) « Apostolus græce scripsit, ideo sæpe græcizat; sed quia Hebræus erat, hinc sæpe hebraizat. (13) Notandum enim quod Spiritus Sanctus per eum loquens, suo se organo attemperabat, uti facit naturam gratiæ subservire tum in angelo, tum in homine. (14) Sic per sanctos scriptores ita accommode locutus est Spiritus Sanctus, ac si ipsi suo nutu, conceptu, voce loquerentur et scriberent . . . (15) Unde in hisce epistolis phrases parum Græcas, quin et solæcismos, et plurimos hebraismos invenies . . . »

<sup>13</sup> *Argum. in Matth.*: (16) « Secundum *Matthæum*. . . Tertio notat Spiritum sanctum se naturæ et ingenio S. Matthæi attemperasse; (17) illuminabat enim, excitabat et dirigebat eum Spiritus sanctus, ut ea quæ partim viderat, vel ab Apostolis audierat, partim quæ Deus ei revelabat, (18) scriberet illa methodo, ordine, sententia, conceptu et phrasi quæ S. Matthæi genio et ingenio congruebat. (19) Non enim opus erat

*liter nota et revelata* (17-18), in scribentem *naturaliter nota tantum* (19-22).

17-18. In scribentem *naturaliter nota et revelata*: formaliter illuminando, excitando et dirigendo eum; quæ dicunt influxum positivum<sup>14</sup> Spiritus S., sed non determinatur specificè objectum uniuscujusque; tamen illuminatio videtur poni pro revelatis, cum desit in 20 ubi est quæstio de *naturaliter notis tantum*. Finis autem et effectus illuminationis, excitationis et directionis est ut scribant *methodo, ordine, sententia, conceptu et phrasi congruentibus genio et ingenio scriptoris sacri* (18): nihil ergo excluditur.

19-22. In scribentem *naturaliter nota tantum*, influit Spiritus S. formaliter assistentia, excitatione et directione (20); quæ dicunt pariter influxum positivum Spiritus S.; neque hic determinatur objectum uniuscujusque; illuminationi (17) substituitur hic assistentia, quia non indigebant hagiographi nova revelatione. Finis vero et effectus est præcavendi hagiographo ab errore et ne alia vel aliter scribat hagiographus quam vult Spiritus Sanctus (21); forma negativa describitur ergo secundus finis et effectus sed æquivalet ad positivum ut scribat quæ et quo modo vult Spiritus Sanctus; quæ vero compendiant ea quæ in extenso recitata sunt in 18 et in parte recoluntur ulterius in 22 i.e. stylus, phrasis, methodus sunt alia et alia secundum diversos hagiographos, « sicut cuique suus est dicendi scribendique genius ».

23-28. Quamvis initia et fine hujus loci<sup>15</sup> (23, 28), sit quæstio de scriptore sacro scribente *naturaliter nota*, tamen quæ dicuntur in 24-

nova revelatione Dei in his quæ S. Matthæus jam sciebat, quia ea viderat vel audierat, (20) sed tantum assistentia, excitatione et directione Spiritus sancti, (21) ne ex oblivione aut lapsu mentis, similive fragilitate humana, vel in puncto a veritate aberraret, neve alia vel aliter scriberet, quam Spiritus sanctus volebat. Hinc S. Lucas initio Evangelii ait se scribere ea quæ ab Apostolis audierat. (22) Hinc rursum alius est stylus, alia phrasis, alia methodus S. Luçæ, alia S. Matthæi . . . sicut cuique suus est dicendi scribendique genius. »

<sup>14</sup> Decursu inquisitionis, loquentes de scriptore sacro, adhibemus terminos *activum tantum*, *passivum tantum* vel *mere passivum*, *passivo-activum*; hoc sensu ipsos adhibemus: *Activum tantum* i. e. ex suis viribus naturalibus et sine positivo influxu Spiritus Sancti; *Passivum tantum* vel *mere passivum* i.e. non ex suis viribus naturalibus sed ex influxu positivo Spiritus Sancti; *Passivo-activum* i.e. ex influxu positivo Spiritus Sancti et ex suis viribus naturalibus.

<sup>15</sup> *Comm. in 2. Mach. 15: 39b: (23) « . . . sin autem minus digne, concedendum est mihi. Tacite petit auctor libri veniam, non alicuius lapsus, erroris vel mendacii (quod absit a Scriptore Hagiographo, qui fuit organum et instrumentum Spiritus S.) sed styli et phrasis, si ea cuiquam minus videatur elegans et concinna. (24) Spiritus S. enim ita scriptoribus assistebat, itaque eos dirigebat, (25) ut nusquam a veritate aberrarent, ut-*

27 referuntur ad quemcumque scriptorem sacrum. Modus procedendi est plus minusve identicus præcedentibus, sed expositio est minus completa, phraseologia non est forte tam accurata, ideo attente examinandus est hic textus. Formaliter influit Spiritus S. assistentia et directione (24); finis vero et effectus hujus influxus est: præcavere hagiographo ab errore, veram sententiam ipsum mente concipere (25), tamen sententiam sinit Spiritus S. suis verbis suaque phrasi conscribere hagiographo (26) i. e. in phrasi se accommodat Spiritus Sanctus scriptori suo quasi instrumento (27). Non specificatur objectum assistentiæ et directionis; tamen videtur quod assistentia efficiat quod præcaveatur error, ergo alii duo effectus directioni tribuuntur.

N. B. Illud *sinebat* (26) potest dupliciter intelligi: *primo*, in sensu quod hagiographus, suis viribus naturalibus relictus, absque positivo Spiritus S. influxu, stylum, phrasim, verba componeret, et hoc sensu intelligatur *se accommodabat* (27) i. e. relinquebat Spiritus S. hagiographum suis viribus naturalibus; *secundo*, hoc sensu quod *sinebat* in quantum *se accommodabat*, *se accommodabat* vero Spiritus S. per positivum influxum non tantum in sententiam sed etiam in phrasim et stylum genio et ingenio scriptoris sacri. Nunc autem, *sinebat* primo modo intellectum melius convenit quæstioni quam Cornelius a Lapide explicare intendit, quomodo scilicet auctor 2. Mach. 15: 39b, ob modestiam, veniam peteret pro stylo; tamen contradicit locis supra relatis, ubi est quæstio de quocumque scriptore sacro et in quibus influxus positivus Spiritus S. extenditur ad conceptum et vocem (14), ad methodum, ordinem, sententiam, conceptum et phrasim (18). Non est autem tam inconveniens quod sub influxu positivo Spiritus S. auctor 2. Machabæorum veniam petat pro stylo; præferimus vero ita intelligere illud *sinebat* *potius* quam contradictionem admittere inter hunc et alios locos Cornelii a Lapide. Notemus denique quomodo errorem et mendacium excludat cl. a. a scriptore hagiographo quia ipse est organum et instrumentum Spiritus Sancti (23).

que veram omnino sententiam mente conciperent, (26) sed tamen sinebat eos suis verbis suaque phrasi et stylo eam conscribere. Quare elegantior et pulchrior est stylus Isaïæ quam sit ceterorum Prophetarum, quia ipse utpote vir nobilis doctus et elegans studendo elegantiore stylum imbiberat. (27) Spiritus Sanctus enim in phrasi Scriptori suo quasi instrumento sese accommodat . . . »

29. De stylo cujuscumque scriptoris sacri tantum agit et, prima facie, videretur quod scriptor sacer sit omnino passivus in stylo componendo: « Sanctus Spiritus Scripturam non subtili et acuto, sed simplici, candido planoque stylo . . . dictavit »; cum vero cl. a. adhibeat vocem *dictare* multis sensibus, analogice tantum convenientibus (Cf. III. Analysis conceptus Dictationis), non excluditur hoc textu quod scriptor sacer sit passivo-activus in stylo. Arduum tamen esset hunc textum ita intelligere, scilicet quod scriptor sacer sit activus tantum in stylo, ad modum *sinebat* primo sensu intellecti (Cf. præcedens N. B.).

30-31. Videretur, primo aspectu, negari hic<sup>16</sup> quicumque influxus positivus Spiritus S. in stylum hagiographi: facta etenim distinctione inter sententias et res ex una parte, et phrasim ac stylum ex alia parte (30), asseritur expresse quod hagiographus sententias singulas scribit « non ex se sed ex instinctu Dei et dictante Spiritu Sancto » (31); quæ verba indicant influxum positivum Spiritus S. in sententias; de phrasi vero et stylo nihil asseritur hic. Tamen, nequit, ni fallimur, ab hac absentia concludi quod Cornelius a Lapide neget influxum positivum Spiritus S. in stylum et phrasim hagiographi, cum absentia non sit negatio, et præsertim cum hunc influxum positivum alibi expresse admiserit, prout vidimus.

## II. — ANALYSIS NOTIONIS PROPHETÆ IN TEXTIBUS N. 2°.

Agens de Propheta tantum, cl. a. illum exhibet ut mere passivum.

Prophetæ non suo sed Dei spiritu et afflatu, non suas sed Dei ipsius conciones promunt et enuntiant, imo per eos quasi per ora sua Deus ipse concionetur (4). N.B. Quamvis illud *non suo*, separatim sumptum, intelligi posset ita, scilicet *non suo spiritu tantum*; nequit tamen hæc limitatio admitti, cum hic locus nullam denotet activitatem ex parte prophetæ, excepta executione concionis Dei. Ergo propheta describitur ut passivus tantum. Ceterum, expressius loquitur cl. a. in loco sequenti.

<sup>16</sup> *Argum. in Ep. ad Hebr.:* (30) « Quæritur tertio, qua lingua conscripta sit hæc Epistola? Aliqui, cum Origene et Clemente Alexandrino, loco citato, respondent græce esse scriptam, ita ut sententia et res sit Pauli, phrasis vero et stylus S. Lucæ aut Clementis, ideoque sit elegantior aliis Pauli epistolis. (31) Verum sic non tam Paulus quam Lucas aut Clemens hujus Epistolæ esset auctor et scriptor hagiographus, utpote scribens et concinnans singulas hujus Epistolæ sententias, non ex se sed ex instinctu Dei et dictante Spiritu Sancto. »

Plenius effertur passivitas Prophetæ in n. 5: David instinctus a Spiritu Sancto, ab eo actus et impulsus, imo eo plenus loquitur; Spiritus Sanctus affectus et sensa psalmodum indidit Davidi, ideoque non tam David in spiritu, quam Spiritus in Davide locutus est.

Pariter in n. 6, ubi est etiam sermo de Davide: « Ego non ex me meoque ingenio et sensu, sed afflatu numinis, Deo psallere, Deumque hymnis et psalmis laudare didici et docui. » N.B. Prout in 4, *non suo sed Dei spiritu*, intelligi nequit in sensu limitato i. e. *non suo tantum*, eodem modo hic, *non ex me meoque ingenio et sensu*.

Cum passivitate prophetæ quam hucusque reperimus cohæret 33, addita præterea ejus passivitate relate ad verba: « Spiritus Sanctus legem et prophetias ad verbum revelavit et dictavit Mosi et Prophetis. »

Si vero attendimus ad assertiones Cornelii a Lapide de scriptore sacro quocumque, scribente tam revelata quam naturaliter nota, non invenimus meram passivitatem ex parte scriptoris sacri, sed passivitatem et activitatem: in toto processu inspirativo, « illuminabat enim, excitabat et dirigebat eum [ S. Matthæum ] Spiritus sanctus, ut ea quæ partim viderat, . . . partim quæ Deus ei revelabat, scriberet illa methodo, ordine, sententia, conceptu et phrasi quæ S. Matthæi genio et ingenio congruebat » (17-18); quoad stylum et phrasim in particulari, « Spiritus Sanctus sinebat eos [ scriptores sacros ] suis verbis suaque phrasi et stylo eam [sententiam] conscribere . . . Spiritus S. enim in phrasi Scriptori suo quasi instrumento sese accommodat <sup>17</sup> » (26-27).

Verum sane est quod 17-19 agunt de scriptore sacro scribente tam revelata quam naturaliter nota, dum 4, 5, 6, 33 agunt explicite de prophetis; sed in 17-18 prophetæ includuntur. Characteristicum vero est quomodo assertio supra relata « Spiritus Sanctus sinebat eos . . . » (26), agente de scriptore sacro scribente tam revelata quam naturaliter nota, illustretur exemplo Isaïæ prophetæ « Quare elegantior et pulchrior est stylus Isaïæ quam sit ceterorum Prophetarum . . . » (26).

Est ergo inconstantia quædam in notione Prophetæ apud Cornelium a Lapide: quando etenim agitur de Propheta tantum, ipse exhibetur ut mere passivus; quando vero, de quocumque scriptore sacro, ipse exhibetur ut passivo-activus.

<sup>17</sup> Vidimus tamen quomodo nequeat intelligi illud *sinebat* in sensu quod sine positivo influxu Spiritus S. remanserit scriptor sacer in phrasi et stylo componendis.

## III. — ANALYSIS NOTIONIS HAGIOGRAPHI IN N. 5°.

In n. 5° describitur negative quid non præstabat et positive quid præstabat Spiritus Sanctus hagiographis.

35. *Negative*<sup>18</sup>. — Spiritus S. non revelabat quæ naturaliter cognoscere poterant. Cf. 19 ubi idem asseritur: « Non enim opus erat nova revelatione Dei in his quæ S. Matthæus jam sciebat. »

37. *Positive*. — Spiritus S. astitit hagiographis ne errarent. Cf. 20, 21: hagiographo opus erat tantum assistentia, excitatione et directione Spiritus S. ne errarent, neve alia vel aliter scriberent quam Spiritus S. volebat.

38. Spiritus S. excitavit et suggestit hagiographis ut scriberent hæc potius quam illa, inspiravit ut scriberent hunc conceptum potius quam illum. N. B. De influxu positivo Spiritus S. in selectionem materiæ et conceptuum tantum hic fit tam explicitus sermo.

39. Spiritus S. ordinavit, digessit et direxit omnes conceptus et sententias hagiographorum, v. g. ut hanc sententiam primo, illam secundo, aliam tertio loco scriberent. N. B. Secundum hunc textum, sententiæ tantum et conceptus diriguntur et ordinantur ope influxus positivi Spiritus S.; secundum 17-18 vero, Spiritus S. illuminabat, excitabat et dirigebat scriptorem sacrum quemcumque ut scriberet non tantum *sententia, conceptu, sed etiam methodo, ordine, phrasi* scriptori sacro congruentibus. Verum sane est quod 17-18 tam de hagiographis quam de prophetis agat, sed hagiographi includuntur.

Non est ergo completa analysis hagiographorum quam in n. 5° traditur; in particulari nihil determinatur de stylo et phrasi eorum.

<sup>18</sup> *Comm. in 2. Tim. 3: 16*: «*Omnis Scriptura divinitus inspirata, etc. . .* (34) *historias vero et morales exhortationes, quas antea vel visu, vel auditu, vel lectione, vel meditatione didicerant ipsi scriptores hagiographi, (35) non fuit necesse inspirari, aut dictari a Spiritu Sancto, utpote cum eas jam scirent et callerent ipsi scriptores . . .* (36) *Dicitur tamen Spiritus Sanctus eas quoque illis dictasse, (37) primo, quia scribentibus astitit, ne vel in puncto a veritate aberrarent. (38) Secundo, quia eos excitavit et suggestit ut hæc potius scriberent quam illa. Conceptum ergo et memoriam eorum quæ sciebant, non eis ingessit Spiritus Sanctus, sed inspiravit ut hunc potius conceptum quam illum scriberent. (39) Tertio, quia omnes eorum conceptus et sententias ordinavit, digessit et direxit Spiritus Sanctus, v.g. ut hanc sententiam primo, illam secundo, aliam tertio loco, et ita consequenter collocarent, et scripto consignarent. »*

C. ANALYSIS ALIQUORUM CONCEPTUUM FUNDAMENTALIU  
 TALIU NOTIONIS INSPIRATIONIS APUD  
 CORNELIU A LAPIDE.

Utile ducimus aliquorum conceptuum fundamentalium (Instrumenti, Auctoris, Dictationis, Directionis et Assistentiæ) varia elementa, quæ hic illic invenimus, simul colligere ut melius appareat eorum momentum in notione Inspirationis apud Cornelium a Lapide.

I. — CONCEPTUS INSTRUMENTI.

Omittimus deliberate assertiones generales de instrumento contentas in 1 et 5, cum nullam explicationem vel applicationem contineant, ut consideremus tantum usum hujus conceptus seu quomodo, quo sensu intret in notionem inspirationis apud cl. a.

Quia organum et instrumentum Spiritus S. Hagiographus nequit errare (23).

In quantum quasi organum, instrumentum, calamus Spiritus Sancti, S. Matthæus est auctor secundarius sui Evangelii (9).

David, ut propheta, est instrumentum Dei, in quantum Deus loquitur per ipsum ac per linguam ejus, et sic David loquitur non ex se suoque ingenio et sensu sed afflatu numinis (6). N. B. Hic, instrumentum describitur ut passivum tantum.

Qualitates naturales instrumenti influunt in ipsius actionem instrumentalem; ideo enim e. g. Isaias alios excellit prophetas pulchris similitudinibus, expressione sententiæ, venustate verborum, quia ipse naturaliter in his excellit (10-11).

Spiritus S. loquens per Hagiographum, suum organum, se attemperat illi ac si ipse suo nutu, conceptu, voce loquatur et scribat (14). N. B. Optime ergo describitur aspectus connaturalitatis influxus Spiritus S. in hagiographi voluntatem scribendi, in conceptus scribendos, in stylum: instrumentum est passivo-activum, potius quasi activum non conscius suæ passivitatis; sed non determinatur in quo consistat hæc attemperatio.

Scriptor sacer quicumque, instrumentum Spiritus S. sinitur suis verbis suaque phrasi et stylo sententiam conscribere i. e. Spiritus Sanc-

tus in phrasi et stylo se accommodat ei (26-27). N. B. Instrumentum est hic apparenter activum tantum, re vera autem passivo-activum, prout diximus.

Ut resumamus, en quæ affert conceptus instrumenti in notione Inspirationis apud cl. a.: excludit errorem, constituit scriptorem sacrum auctorem secundarium; Propheta loquitur non ex se suoque ingenio et sensu sed afflatu numinis; qualitates naturales instrumenti influunt in ipsius instrumentalem actionem; Hagiographus, ac si suo nutu, conceptu, voce loquitur et scribit; Spiritus Sanctus se accommodat stylo et phrasi scriptoris sacri.

Ex conceptu ergo instrumenti non instituitur analysis completa notionis Inspirationis apud Cornelium a Lapide.

## II. — CONCEPTUS AUCTORIS.

In 23, 28 nominatur tantum *auctor* libri secundi Machabæorum; sed ex hoc nihil inferri potest, patet.

In tribus textibus 8, 7, 9<sup>19</sup> et in his tantum, Spiritus Sanctus describitur ut « auctor primus et primarius », scriptor sacer ut « auctor secundarius »; in 8, hæc ratio assignatur quare Spiritus Sanctus est auctor primarius et Salomon auctor secundarius libri Sapientiæ, quia Spiritus S. « hæc suggestit et inspiravit ». Nunc vero, « hæc » est valde genericum; « suggestit et inspiravit » dicuntur de Hagiographo qui non habet revelationem, indicant ergo influxum positivum auctoris primarii in secundarium, quo auctor secundarius fit passivo-activus, sed nihil præterea determinatur. Auctoris secundarii libri Sapientiæ ratio hæc assignatur: « dictante Spiritu Sancto » conscripsit (7), auctoris secundarii Evangelii S. Matthæi vero, « fuit enim organum, instrumentum et calamus Spiritus Sancti, scribens ea quæ Spiritus Sanctus dictabat » (9). Nunc autem nulla datur hic determinatio pro « organo, instrumento et calamo »;

<sup>19</sup> *Argum. in Sap.*: (7) « Certum est de fide auctorem primarium libri Sapientiæ esse Spiritum Sanctum; incertum vero est quis fuerit secundarius, scilicet hebræus scriba et rabbinus, qui dictante Spiritu Sancto eum conscripserit. » *Argum. in Eccles.*: (8) « Auctor ergo libri hujus Canonici primus et primarius est Spiritus Sanctus, qui hæc suggestit et inspiravit Salomoni: Salomon vero eadem prolocutus, deinde conscripsit, aut suo scribæ scribenda dictavit. » *Argum. in Matth.*: (9): « Secundum Matthæum. — Vox secundum notat: primo, primum et primarium Evangelii hujus auctorem esse Spiritum sanctum, secundarium vero S. Matthæum; fuit enim ipse quasi organum, instrumentum, calamus Spiritus sancti, scribens ea quæ Spiritus sanctus dictabat . . . »

« dictatio » autem est conceptus valde genericus apud Cornelium a Lapide.

Ergo conceptus auctoris primarii et secundarii illustratur, his tribus textibus, conceptibus suggestionis, dictationis, instrumenti qui dicunt influxum positivum auctoris primarii in secundarium, reddens ipsum passivum; sed præterea non sunt tam determinati.

In 30-31, distinctione facta inter sententias et res ex una parte, et phrasim ac stylum ex alia parte, rejicitur hypothesis quod phrasis et stylus sint ab alio quam ab auctore et scriptore hagiographo. Assertitur expresse quod sententias singulas scribit auctor « non ex se sed ex instinctu Dei et dictante Spiritu Sancto » (31); quæ verba excludunt auctorem hagiographum esse activum tantum in sententiis et rebus; num autem etiam passivum tantum vel passivo-activum nequit ex hoc loco determinari. Nihil vero hic dicitur num auctor et scriptor hagiographus pro phrasi et stylo sit sub influxu positivo Spiritus Sancti i. e. num sit passivus tantum vel passivo-activus.

In 32-41, per tramitem conceptus Dictationis, exponitur ex professo « qua ratione proprie sacrorum librorum auctor dicitur esse Spiritus Sanctus » (41). *Prophetiarum*, in quantum « ad verbum revelavit et dictavit » (33). Ergo propheta est passivus tantum, etiam verba ipsa ei revelantur<sup>20</sup>. *Librorum Hagiographorum* vero in tantum est auctor Spiritus S. in quantum: hagiographis astitit ne errarent (37), illos excitavit et suggestit ut hæc potius quam illa scriberent, eis inspiravit ut hunc potius quam illum conceptum scriberent (38), omnes eorum conceptus et sententias ordinavit, digessit et direxit Spiritus Sanctus<sup>21</sup> (39).

« Hoc enim est proprie librum aliquem concinnare et conscribere » (40). Verba « librum aliquem » indicant quemcumque librum, patet, et

<sup>20</sup> Prout vidimus. hoc convenit cum assertionibus 4, 5, 6 quibus in locis est pariter quæstio de prophetis proprie dictis; non convenit autem cum 17-18, 26-27 ubi est sane quæstio tam de prophetis quam de hagiographis, sed prophetæ includuntur: nam scriptores sacri describuntur ibi ut passivo-activi. Est ergo inconstantia quædam in notione Prophetæ apud Cornelium a Lapide.

<sup>21</sup> Conceptus et sententiæ sunt, ni fallimur, plus minusve unum et idem. De conceptibus est quæstio in 38 in quantum iste potius quam ille eligitur; in 39 vero assertitur quod, sub influxu positivo Spiritus Sancti, omnes conceptus librorum hagiographorum sunt ordinati, dispositi. Secundum 17-18, Spiritus S. illuminabat, excitabat et dirigebat scriptorem sacrum quemcumque ut scriberet non tantum *sententia*, *conceptu*, sed etiam *methodo*, *ordine*, *phrasi* ipsi congruentibus; ergo Cornelius a Lapide non est completus in 38-39.

non indicant tantum librum hagiographicum vel propheticum, sed quemcumque, etiam profanum. Admittimus vero quod ad rationem libri cuiuscumque requiritur quod materia seligatur, quod conceptus eligantur, quod conceptus omnes disponantur et ordinentur; sed materia et conceptus omnes non sunt adhuc liberi: conceptus debent phrasi et stylo exprimi. De phrasi vero et stylo Prophetarum locutus est Cornelius a Lapide in hoc loco, nam « ad verbum revelavit et dictavit » (33) includunt explicite phrasim et stylum; de phrasi et stylo Hagiographorum, hic, tacet omnino.

Ergo, ita evolvit cl. a. conceptum auctoris et ita tantum:

Spiritus Sanctus est auctor primus et primarius, scriptor sacer auctor secundarius, in quantum Spiritus S. suggestit, dictavit scriptori sacro, adhibuit illum tamquam instrumentum.

Spiritus Sanctus est auctor librorum propheticorum, in quantum revelavit et dictavit eos ad verbum; librorum hagiographorum autem in quantum excitavit, suggestit, inspiravit electionem materiæ et conceptuum, ordinavit, digessit et direxit omnes conceptus.

Unde, analysis conceptus inspirationis ex conceptu auctoris petita non est completa apud cl. a.; præsertim nihil determinatur ex notione auctoris de stylo et phrasi Hagiographorum.

Miramur propterea legentes sequentes affirmationes de Cornelio a Lapide apud Koren<sup>22</sup>: « ex notione auctoris naturam et extensionem inspirationis determinandas esse putavit » (p. 50); « ex notione auctoris determinandum esse putavit, quousque influxus Spiritus Sancti sese extenderit » (p. 51); « Rationem curam non semper<sup>23</sup> influxum Spiritus Sancti in verba admittendum esse putavit, a Lapide explicite indicat: notio auctoris determinationem verborum non postulat, unde Spiritus Sanctus auctor S. Scripturæ esse potest, quin verba inspiret » (48). Miramur quia Cornelius a Lapide ex conceptu auctoris non instituit analysim completam inspirationis, præsertim nihil determinavit de stylo et phrasi librorum hagiographorum: non determinare autem non est negare.

<sup>22</sup> H. KOREN, C. Sp. S., *De Inspiratione Sacræ Scripturæ secundum Doctrinam Cornelii a Lapide* (excerpta), Washington, D. C., 1942, pp. 54.

<sup>23</sup> In rebus revelatione acceptis, utique; in rebus naturaliter notis, non; cf. o.c., p. 49.

## III. — CONCEPTUS DICTATIONIS.

Dictationis conceptus frequenter occurrit apud Cornelium a Lapide; dictatio dicitur:

Explicite tam de Prophetis quam de aliis scriptoribus Hagiographis (1), de Prophetis (3), de auctore libri Sapientiae (7), sed absque ulteriori determinatione.

De S. Matthæo, auctore secundario sui Evangelii, inquantum fuit quasi organum, instrumentum et calamus Spiritus Sancti (9).

De Psalmis Davidis, « Spiritus Sanctus . . . eorum affectus et sensa ipsi indidit, ideoque non tam David in spiritu, quam Spiritus in Davide locutus est » (5), ergo David describitur ut recipiens revelationem et ut mere passivus; pariter in 6, nam Spiritus Sanctus Psalmos dictavit ei, in quantum locutus est per eum et per linguam ejus, quasi organum, et instrumentum, ideoque David psalmos composuit non ex se, suoque ingenio et sensu, sed afflatu numinis.

De stylo et phrasi cujuscumque scriptoris sacri: « Sanctus Spiritus Scripturam non subtili et acuto, sed simplici, candido planoque stylo. . . dictavit » (29). Prout vidimus, prima facie, scriptor sacer videretur hic describi ut passivus tantum; sed nequit « dictavit » ita intelligi, secus hic locus contradiceret aliis in quibus manifeste hagiographus ut passivo-activus describitur pro stylo et phrasi (Cf. præsertim 16-22).

In 32-39, completam expositionem invenimus conceptus dictationis apud Cornelium a Lapide et sensuum quibus correspondet hic terminus:

ut proprietas Scripturæ Sacræ universæ, nam omnes sacræ Litteræ dictantur a Spiritu Sancto quamvis non eodem modo (32);

ut proprietas revelationis tantum, ideo dictatio asseritur de Prophetis: « nam legem et prophetias ad verbum revelavit et dictavit Mosi et Prophetis » (33); non requiritur autem pro Hagiographis: « historias et morales exhortationes . . . non fuit necesse inspirari, aut dictari a Spiritu Sancto, utpote cum eas jam scirent et callerent ipsi scriptores » (34-35);

ut æquivalens inspirationi Hagiographorum (36): assistentiæ ne errarent (37) (hæc assistentia potuit nihil positivi efficere, vocatur tamen dictatio); excitationi, suggestioni, inspirationi ut hæc scriberent po-

tius quam illa, hunc conceptum potius quam illum (38) (hæc dicunt influxum positivum Spiritus Sancti, qui reddit Hagiographum passivum tantum vel passivo-activum); ordinationi, digestioni et directioni omnium conceptuum et sententiarum (39) (hæc etiam positivum influxum dicunt et reddunt Hagiographum passivum tantum vel passivo-activum).

Ut resumamus, dictatio Spiritus Sancti, secundum Cornelium a Lapide, significat generaliter, non vero semper, influxum positivum Dei in scriptorem sacrum; influxu positivo, scriptor sacer fit passivus tantum, aliquando passivo-activus; dicitur de universa Scriptura Sacra, de Prophetis cum exclusione Hagiographorum, de ipsis Hagiographis, de eorumque assistentia, excitatione et suggestionem, ordinationem, digestionem et directionem. Extenditur ergo dictationis conceptus quantum inspirationis<sup>24</sup>.

#### IV. — CONCEPTUS DIRECTIONIS ET ASSISTENTIÆ.

In 17-18, invenimus directionem simul cum excitatione et illuminatione, explicite tam pro naturaliter notis quam pro revelatis, habent vero tamquam finem et effectum quod scriptor sacer scribat methodo, ordine, sententia, conceptu et phrasi, genio et ingenio ipsius scriptoris sacri congruentibus. N. B. Absque ulla distinctione, illuminatio, excitatio et directio dicuntur de naturaliter notis quam de revelatis; tamen cum illuminatio desit in 19-20 et in aliis locis ubi est quæstio de naturaliter notis tantum, videtur quod ipsa sit tantum pro revelatis.

In 24-27, invenimus directionem simul cum assistentia, pro quocumque scriptore sacro; habent vero tamquam finem et effectum: ut scriptor sacer numquam a veritate aberret, ut veram sententiam mente concipiat, ut sinat tamen Spiritus S. scriptorem sacrum sententiam suis verbis suaque phrasi et stylo conscribere, in quantum Spiritus S. in illis se accommodat scriptori sacro. N. B. Neque hic fit ulla distinctio; tamen assistentia videtur assignari ad errorem præcavendum. Nequit vero ita interpretari quod in stylo, phrasi et verbis sit assistentia tantum, quia ita

<sup>24</sup> Eodem fere modo, Cornelius a Lapide applicat ad omnes casus conceptum *calami* et integrum versiculum secundum Psalmi 44 «Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis»: ad prophetas et ad alios scriptores hagiographos (2); ad S. Matthæum scribentem tam revelata quam ea quæ naturaliter cognoscebat (9); ad David ut passivum tantum, in quantum non ex se suoque ingenio et sensu, sed afflatu numinis Deo psallit (6).

esset contradictio cum 17-18 ubi excitatio et directio habent locum etiam in phrasi.

In aliis locis, invenimus conceptus assistentiæ, directionis adhibitos explicite tantum in scribendis naturaliter notis.

In 37, invenimus « astitit » et habet tamquam finem et effectum præcavendi errorem. Astitit autem idem significat ac assistentia. Ex hoc loco præsertim deducimus quod effectus proprius assistentiæ sit præcavendi errorem.

In 39, invenimus directionem simul cum ordinatione et digestionem, et habent tamquam objectum tantum conceptus omnes et sententias; dum in 17-18, illuminatio, excitatio et directio habent tamquam objectum non tantum sententiam et conceptum sed etiam phrasim.

In 19-21, invenimus directionem simul cum assistentia et excitatione, et habent tamquam finem et effectum omnem præcavendi errorem et ut scribantur quæ et quo modo vult Spiritus Sanctus. N.B. Neque hic distinguitur; tamen videtur quod assistentia habeat tamquam effectum præcavendi errorem; ergo directio et excitatio efficiunt ut scribantur quæ et quo modo vult Spiritus Sanctus.

Concludentes, assistentia, quæ nihil positivi efficit nisi in casu erroris, habet tamquam finem et effectum proprium præcavendi errorem: nam, quando assistentia tantum invenitur, hic assignatur finis et effectus (37); quando assistentia cum aliis invenitur, semper memoratur hic effectus præcavendi errorem (24-27, 19-21); quando denique non invenitur assistentia, non memoratur hic effectus.

Directio sæpe associatur excitationi; ambæ significant influxum positivum; directio tantum vel directio et excitatio describuntur hos fines et effectus habere: efficiunt ut vera sententia mente concipiatur; ordinant omnes conceptus et sententias; efficiunt ut scribantur quæ et quomodo vult Spiritus Sanctus; efficiunt ut scribatur methodo, ordine, sententia, conceptu et phrasi congruentibus scriptori sacro.

## RECAPITULATIO.

Breviter colligamus varia elementa notionis Inspirationis apud Cornelium a Lapide. Qualitates naturales scriptoris sacri, instrumenti Spiritus Sancti, influunt in librum sacrum scribendum; adhibitio instru-

menti fit modo connaturali instrumento, ac si sua voluntate, suis conceptibus, suis verbis se exprimat; illuminatur etenim, excitatur et dirigitur in methodo, ordine, sententia, conceptu et phrasi ad scribenda revelata et naturaliter nota; assistitur, excitatur et dirigitur in naturaliter notis ne erret et ut scribat quæ et quomodo vult Spiritus Sanctus. Spiritus S. sinit hagiographum sententiam suis verbis suaque phrasi conscribere, in quantum, positivo influxu, hagiographi se accommodat qualitatibus; ita etenim dici potest quod Spiritus S. stylum dictat.

Quando est sermo de Propheta tantum, ipse describitur ut passivus tantum: non suo sed Dei spiritu et afflatu, non suas sed Deus ipsius conciones promit; Spiritus Sanctus affectus et sensa vera ipsi indidit; non tam ipse in spiritu quam Spiritus in ipso loquitur; imo Spiritus Sanctus prophetias ad verbum ipsi revelat et dictat. Quando vero est sermo de quocumque scriptore sacro, scribente tam revelata quam naturaliter nota, ipse describitur non omnino passivus, sed passivo-activus, tam in toto processu inspirativo quam pro phrasi et stylo in particulari.

Spiritus S. Hagiographo non revelat quod jam naturaliter cognoscit; sed illum excitat, illi suggerit electionem materiæ scribendæ, conceptuum scribendorum, illum dirigit in dispositione omnium conceptuum et sententiarum, non autem conceptuum et sententiarum tantum sed etiam methodi, ordinis et phrasis, scriptori sacro congruentibus.

Ergo Cornelius a Lapide notionem completam Inspirationis tradit in diversis locis sui Commentarii in Scripturam Sacram. Non est autem semper sibi constans in descriptione inspirationis Prophetæ. Quia vero in aliquibus locis in quibus expectarem expositionem completam, ipse non est completus, ideo videtur negare aliquando id de quo non tractat.

Ideo non sufficit citare commentarium in 2. Tim. 3: 16 ut habeatur mens completa cl. a. de inspiratione S. Scripturæ; præsertim nequit ex illo textu deduci quod Cornelius a Lapide negaverit influxum positivum Spiritus Sancti in stylum et phrasim hagiographi.

Sebastiano PAGANO, o.m.i.

# L'homme et la réalité chez Plotin<sup>\*</sup>

## LES GRANDEURS DE L'HOMME.

Τίς ὁ ἄνθρωπος <sup>1</sup>.

Οὕτω καλὸν ἐστὶν ἄνθρωπος ποιῆμα,  
ὅσον δύναται καλὸν εἶναι <sup>2</sup>.

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει <sup>3</sup>. L'affirmation d'Aristote que « tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître », jointe à sa doctrine du prologue du *Traité de l'Âme* où il enseigne que la connaissance de l'âme doit être placée au nombre des sciences dont l'objet est « supérieur et plus admirable » (τῷ βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων εἶναι <sup>4</sup>), « puisqu'elle apporte d'importantes contributions à celle de la vérité en général <sup>5</sup> », nous fait comprendre pourquoi les anciens ont attaché tant d'importance au Γνώθι σεαυτόν.

\* Nous n'avons pas à présenter Plotin aux lecteurs de cette revue. Moins connu que Platon dont il se réclame, quelques détails biographiques ne seront peut-être pas totalement hors de propos.

Né à Lycopolis en Egypte l'an 203 de notre ère, Plotin s'adonna, à l'âge de 28 ans, à l'étude de la philosophie avec un enthousiasme qui le conduira en Mésopotamie et enfin à Rome où il se fixera définitivement à la suite du désastre militaire de Gordien et y ouvrira une école. L'un des membres les plus représentatifs de l'École d'Alexandrie, avec Porphyre et Proclus, son succès fut immense, reposant en grande partie sur son prestige et sur son activité personnelle. Malade et abandonné, il mourut en 269 après s'être retiré en Campanie dans le domaine de Zéthus, un de ses vieux amis, déjà mort à ce moment; Eustochius seul était à son chevet.

Parmi ses plus brillants élèves, Porphyre sera celui qui aura charge de corriger et de publier ses écrits. Nous lui devons aussi une biographie de Plotin. Il divise les 54 petits traités de son maître et ami en six groupes de neuf, d'où leur nom d'*Ennéades*.

Au cours du présent travail, nous utiliserons les *Ennéades* de Plotin (texte et traduction) d'après l'édition préparée par M. Emile Bréhier et publiée par la Société « Les Belles Lettres ». C'est à cette édition que se rapportent les références insérées dans le texte de l'article. La *Vie de Plotin* par Porphyre se trouve dans le premier volume de cette édition.

<sup>1</sup> « Qu'est-ce que l'homme? » (V, 1.)

<sup>2</sup> « Ainsi l'homme est une belle créature, aussi belle qu'elle peut l'être » (III, 2, 9).

<sup>3</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 1, 980 a 21 (traduction TRICOT).

<sup>4</sup> ARISTOTE, *Traité de l'Âme*, A, 1, 402 a 2 (traduction RODIER).

<sup>5</sup> *Ibidem*, 402 a 5.

Se connaître soi-même, n'est-ce pas là « le premier de tous les objets de curiosité, le plus émouvant et le plus tendre, et dans lequel Narcisse s'est complu jusqu'à faire de la source où il se mirait son propre tombeau <sup>6</sup> »? Le précepte de l'oracle ne signifie-t-il pas « connais-toi toi-même . . . pour prendre possession de cet être qui est le tien, de toutes ses puissances qui sont en lui, souvent à ton insu, afin que tu puisses toi-même en assumer la charge et en régler l'emploi? Connais-toi toi-même encore, afin de tout donner à la raison et de ne rien abandonner à l'instinct, à l'opinion ou au hasard, afin d'apprendre aussi à mesurer tes forces et à redresser ta nature <sup>7</sup> »?

Le Γνώθι σεαυτόν revêt chez Plotin une importance particulière du fait que « nous sommes nous-même l'objet le plus accessible à nos propres méditations, et que la connaissance de notre nature peut nous éclairer à la fois sur le principe de notre être et sur les êtres dont nous sommes le principe <sup>8</sup> ». Il rejoint ainsi Socrate affirmant qu'il est tout à fait important qu'au sujet de la nature de l'âme, « on se fasse des idées vraies en observant ses états et ses actes <sup>9</sup> » et insistant pour que Thrasymaque <sup>10</sup> n'arrête la discussion qu'après s'être assuré de la vérité. Son testament est le témoignage de sa vie: le philosophe est celui « qui a quelque souci de son âme et dont la vie ne se passe pas à façonner le corps <sup>11</sup> ».

C'est précisément ce manque de connaissance de soi qui, selon Plotin, est à la racine de tous nos maux. Si nous nous amusons à perdre notre temps à vivre d'une vie qui n'est pas véritable parce qu'indigne de nous, si nous nous attachons à la bagatelle d'ici-bas, c'est à l'oubli et à l'ignorance de soi qu'il faut attribuer cette anomalie.

Non seulement la connaissance de soi est la plus belle forme de connaissance, puisque c'est penser « au sens fort », au « sens primitif du terme » (VI; 6, 1), non seulement c'est obéir au dieu qui nous ordonne de nous connaître, mais ce devrait être un désir tout naturel.

<sup>6</sup> Louis LAVELLE, *Socrate dans Les Grandes Figures*, Paris, Librairie Larousse, [c. 1939], p. 52.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Jules SIMON [François-Jules SUISSÉ], *Histoire de l'École d'Alexandrie*, Paris, Joubert, 1845, vol. 1, p. 498.

<sup>9</sup> PLATON, *Phèdre*, 245 c.

<sup>10</sup> PLATON, *République*, I, 344 d-e.

<sup>11</sup> PLATON, *Phédon*, 82 d.

Enfin, si nous voulons chercher et trouver tout le reste, si nous désirons atteindre cette contemplation qui est l'objet de notre amour, il est naturel de chercher ce qu'est l'être qui fait cette recherche (V, 1, 3).

L'importance que Plotin attache à cette connaissance de soi justifiera, nous le croyons, la raison d'être de cette étude.

Souvent, en lisant les *Ennéades*, nous avons été frappé par ses affirmations, apparemment contradictoires au sujet de notre condition. Tantôt il prétend que notre état d'humains est beau, aussi beau qu'il peut l'être (III, 2, 9), et il nous enferme parfois dans la caverne, dans le corps pour y souffrir et gémir (IV, 8, 3). Nous nous sommes alors demandé si ces passages étaient vraiment inconciliables ou s'il ne s'agirait pas plutôt de deux points de vue différents ou de deux situations bien distinctes. Nous étudierons donc les textes et la pensée de l'auteur afin de voir si Plotin a laissé une solution au problème. Nous bornant aujourd'hui au premier aspect de la question, nous traiterons de la grandeur de l'homme dans la philosophie de Plotin nous promettant de développer plus tard sa doctrine de la déchéance de l'homme. Nous tenterons alors la solution complète de la difficulté.

Il serait assez surprenant, si nous tenons compte de toutes ses affirmations, que Plotin ait une conception pessimiste de la nature humaine, de notre état. Au contraire, nous prétendons qu'il est optimiste<sup>12</sup>.

Il nous parlera volontiers du « borbier du corps [où les beautés de là-bas ne voudraient pas descendre] pour s'y salir et disparaître » (*εἰς βόρβορον σωμάτων ἐμβῆναι καὶ ῥυπαῖναι*) (VI, 7, 31). D'autres textes sembleraient aussi entachés d'un pessimisme assez décourageant tel, par exemple, celui-ci:

L'âme humaine, placée dans le corps, subit le mal et la souffrance; elle vit dans le chagrin, le désir, la crainte et dans tous les maux; le corps est, pour elle, une prison et un tombeau; le monde, une caverne et un antre (IV, 8, 3).

Certains passages, par contre, et ils sont nombreux, manifestent une sympathie plus prononcée et un enthousiasme plus encourageant. Un seul nous retiendra pour le moment:

<sup>12</sup> Cet optimisme que nous prétendons trouver chez Plotin ne nous empêche pas de voir la déchéance dans laquelle l'homme peut se laisser aller par un trop grand attachement au corps et aux choses sensibles. Nous sommes pourtant d'avis que, selon Plotin, notre situation est noble et grande et que malgré notre insertion dans la matière, il nous reste toujours « ce que nous sommes véritablement . . . » (2, 3, 9.) Voir par exemple, II, 9, 8; II, 9, 9 et aussi I, 4, 5, sv., où il décrit l'état que nous devons faire des maux.

Ainsi l'homme est une belle créature, aussi belle qu'elle peut l'être (III, 2, 9).

La conclusion de ce fragment nous laisse entrevoir la solution du problème que nous étudions (ὅσον δύναται καλὸν εἶναι) « aussi belle qu'elle peut l'être ». Cette solution s'harmonisera d'ailleurs très bien avec la doctrine générale de Plotin.

## I. — LA SYMPHONIE DES ÊTRES <sup>13</sup>.

### L'UN.

Au sommet de la réalité, au delà de la pensée, de l'essence (VI, 7, 39) et de l'être même (V, 1, 10; VI, 6, 5), Plotin installe l'Un, le principe premier dont rien n'est plus simple (II, 9, 1). Principe premier parce que simple « car s'il n'y avait pas une chose simple, il n'y aurait pas de principe » (V, 4, 1). Principe « qui plane au-dessus de la nature intelligible et de l'être réel » (I, 1, 8). Principe parfait (VI, 9, 6), principe grand, rien n'est plus grand, rien n'est plus puissant et ne peut lui être égal (VI, 7, 30; VI, 8, 17), il est la puissance de tout (III, 8, 10; V, 3, 15), et le pouvoir producteur de tout (V, 1, 7; V, 2, 1).

Principe autarcique, puisque premier et simple (V, 4, 1), indépendant, suffisant (VI, 8, 7; VI, 9, 6), sans besoins (V, 6, 4; VI, 9, 6), seul capable de se rassasier, de trouver en lui la plénitude (III, 5, 7), solitaire en lui-même (VI, 7, 40) — « une telle chose doit être unique; car si elle avait sa pareille, les deux ne feraient qu'un » (V, 4, 1), — il demeure immobile dans sa majesté (VI, 7, 39) et en repos dans son absolue solitude (V, 3, 10). Immobilité, repos et solitude qui ne sont pourtant pas un obstacle à son action, car Être <sup>14</sup> parfait, il engendre nécessairement (V, 1, 6; IV, 8, 6), sans effort (V, 3, 12) : l'effort supposant l'imperfection (III, 2, 2). Il engendre sans aucun mouvement (V, 1, 6); il est sans différence (V, 3, 10). Bien plus, c'est lorsqu'il reste dans son caractère propre qu'un être naît de lui (V, 4, 2). D'ailleurs dans les processions de Plotin, le terme antérieur reste toujours en place (IV, 8, 6)

<sup>13</sup> Ce rappel sera nécessairement bref et schématique. Nous nous en tiendrons au texte de l'auteur, quitte à multiplier les références. On nous pardonnera, et la raison nous en semble évidente, de ne pas faire l'emploi continu des guillemets lorsqu'il s'agit de textes tirés de Plotin.

<sup>14</sup> C'est là une façon imparfaite de nous exprimer; nous le verrons l'Un ne peut être un être: il est « au-delà ».

sans se mélanger aux êtres qui le suivent (V, 4, 1). Admettre que l'Un crée avec mouvement équivaldrait à dire que le terme produit n'est pas le deuxième, mais le troisième (V, 1, 6).

Modèle, l'Un engendre l'Intelligence, Verbe en son unité multiple (VI, 8, 18). Par l'Intelligence, il produit la vie et les âmes, tous les êtres (VI, 7, 23), ce qui permet les attributions: source de vie, de l'intelligence, principe de l'être, cause du bien, racine de l'âme (VI, 9, 9).

Principe premier des êtres, il est supérieur à tout (VI, 8, 9), puisque tout en provient (VI, 7, 13), mais il est aussi différent d'eux tous (V, 3, 11): il est la loi des autres êtres (VI, 8, 10) et supérieur à ses propres dons (V, 7, 17; VI, 8, 9).

Principe premier, antérieur à tout (V, 5, 5), la réalité la plus simple, le Père de l'Être, il est supérieur à l'être, à la réalité (III, 2, 1) qui est nécessairement une essence, un « quelque chose » (*τί*), quelque chose de déterminé, de limité par une forme. Supérieur à l'être, il devra être « autre », l'« Autre » par excellence et donc sans forme, sans détermination et par conséquent il ne saurait être « quelque chose » (*τί*). D'où impossibilité de le définir, impossibilité de le localiser parmi nos objets de pensée. Partant, il sera ineffable (V, 3, 13), au delà de la connaissance (V, 3, 12). À toutes nos affirmations, nous devons ajouter « comme si » — *ὡς* (VI, 8, 13) — car il transcende tout ce que nous pourrions en dire (V, 5, 13). En réalité aucun nom ne lui convient (VI, 9, 5) et il est sacrilège de rien lui attribuer (VI, 8, 11). Il vaut toujours mieux supprimer (VI, 8, 21): toute ajoute le diminue. Bref, il n'est pas objet de discours (V, 4, 1).

Il ne faut même pas dire: elle existe [cette réalité première]: ce sont les autres choses qui existent, après lui et par lui (VI, 8, 10).

On pourrait objecter:

Une chose qui n'existe pas? Qu'est-ce donc? *Il faut nous en aller en silence* et, dans l'embarras où nous ont mis nos réflexions, il faut cesser de questionner. Que chercher puisque nous ne pouvons pas aller plus loin? Toute recherche va jusqu'à un principe et elle s'y arrête<sup>15</sup>.

Si pourtant, « nous essayons, autant qu'il est possible, de nous le désigner à nous-mêmes » (V, 3, 13), « nous pouvons parler de lui, mais

<sup>15</sup> VI, 8, 11. Les italiques sont de nous.

non pas l'exprimer lui-même » (V, 3, 14). Remarquons qu'il « est beaucoup plus facile de dire ce qu'il n'est pas » (V, 3, 14). Pour celui qui persisterait malgré tout à réclamer un nom pour « Notre Père » (I, 6, 8), l'Un serait le meilleur moyen « pour nous le désigner l'un à l'autre, pour que ce nom nous conduise à une notion indivisible et unifie notre âme » (VI, 9, 5) et aussi afin que cette réalité première garde toute sa simplicité. Il est en effet vraiment l'Un, mais évitons de penser qu'il est autre chose et ensuite Un (V, 4, 1). On ne signifie alors par là que la seule négation du nombre (V, 5, 6) sans rien dire de positif.

Inconnaissable pour nous par la raison, mais objet de contemplation (V, 3, 14), il est aussi inconnaissable pour lui-même. Il n'a pas la pensée, il n'est pas intelligent car « la réalité la plus simple de toutes n'a pas la pensée d'elle-même; si elle l'avait elle serait une multiplicité. Donc elle ne pense pas . . . » (V, 3, 13). Il n'a d'ailleurs aucune curiosité à satisfaire à son endroit, il n'a rien à chercher sur soi-même (V, 3, 10). Sans besoin, il n'a pas besoin de la pensée: « il ne pense pas, parce qu'il n'y a pas autre chose à penser » (V, 6, 4). Penser, c'est chercher à s'unifier, c'est chercher une perception d'ensemble. Ce qui est supérieur à cette perception d'ensemble est également supérieur à la pensée (V, 6, 5).

Principe, il possède tout sans en être possédé et n'est par conséquent en aucune des choses qu'il produit: il en dépendrait (II, 9, 1). Cette indépendance ne l'empêche pas d'être présent à tout (V, 5, 9) sans être aucun des êtres puisqu'ils lui sont postérieurs.

Principe de tout enfin, il est la fin des êtres: tout se ramène à l'Un (VI, 8, 21), tout fait retour à l'Un (V, 2, 1). Identique au Bien (II, 9, 1), tout tend, tout aspire à lui, même sans le savoir (III, 8, 10) par une nécessité de nature (II, 2, 2) comme si les choses devinaient qu'elles ne peuvent exister sans lui (V, 5, 12). En effet, bien qu'il ne soit en rien comme dans un lieu, il est présent aux choses, il est leur profondeur (VI, 8, 18). Conservateur de tout, il ne se retire pas après ses dons (VI, 9, 9) et relié à lui, toute chose demeure et tout existe dans la mesure où les êtres participent de lui (VI, 5, 3; VI, 7, 15).

#### L'INTELLIGENCE.

L'Intelligence est le produit immédiat de l'Un. Engendrée par le premier principe,

elle se retourne vers lui, elle est fécondée, et tournant son regard vers lui, elle devient Intelligence; son arrêt, par rapport à l'Un, la produit comme être; et son regard tourné vers lui, comme Intelligence. Et puisqu'elle s'est arrêtée pour le regarder, elle devient à la fois intelligence et être (V, 2, 1).

Être par conséquent, Verbe de l'Un, semblable à lui (V, 1, 7; III, 2, 3) sans lui être identique (V, 3, 12), mais inférieur: « il engendre un être moindre que lui » (VI, 1, 6), la cause étant toujours meilleure que l'effet, puisqu'elle est plus parfaite (V, 5, 12).

Moins simple que l'Un: ce qui « n'est pas primitif n'est jamais simple » (II, 9, 1) et ce qui vient de l'Un est autre (V, 3, 11) et partant n'est pas un (V, 3, 15), le multiple procède du non-multiple.

Moins simple que son Père, elle est une certaine unité (V, 3, 12). Née de l'Un, elle est moins parfaite et donc « plus d'un » (VI, 7, 8), c'est-à-dire unité multiple, l'un multiple<sup>16</sup>, aspirant à l'Un. « Variété simple, multiplicité une » (VI, 4, 11), beauté variée sans variété (VI, 7, 33), multiplicité coordonnée (VI, 8, 17), parce qu'elle possède une puissance infinie (III, 7, 5) qui se fragmente<sup>17</sup>. Nécessairement multiple (VI, 9, 2), l'Intelligence, image et verbe de l'Un est le modèle des réalités existantes hors des êtres divins. Immobile (II, 4, 5) et pure, « contemplant toutes les choses dont l'Un a le pouvoir, elle les engendre et les retient en elle-même » (V, 1, 7).

Monde des idées, monde véritable ou premier, inétendu, unité indivisible, immobile et sans altération, qui ne se risque pas à s'occuper de tout, puisque ce serait sortir de son état, elle reste dans une inaction productrice (III, 2, 1) et produit sans effort (III, 2, 2). Contemplant l'Un avec qui elle est toujours en communication puisqu'il « n'y a rien entre eux » (V, 5, 9; VI, 1, 6); leur éloignement n'étant qu'un amoindrissement d'être (VI, 9, 9), une puissance merveilleuse circule en elle, puissance de l'Un (V, 7, 15; VI, 8, 17), elle agit (II, 9, 8) et engendre en agissant en elle-même et sur elle-même (V, 3, 7).

Nature trop parfaite pour agir directement sur la matière, sur le monde sensible « réplique parfaite du monde intelligible » (IV, 8, 1), elle engendre une réalité qui lui permettra d'envoyer « son influence aux choses d'ici-bas » (IV, 3, 12). Elle engendre parce qu'un « être achevé

<sup>16</sup> V, 3, 15; V, 4, 1; II, 4, 4; VI, 7, 14.

<sup>17</sup> Notice à VI, 7, p. 52.

doit engendrer et [qu'] une si grande puissance ne peut pas rester stérile » (V, 1, 7; VI, 7, 8).

### L'ÂME.

Fruit de l'Intelligence, cette hypostase, la dernière des choses divines (V, 1, 7) ressemble au père qui l'a engendrée (V, 1, 2; V, 1, 3) « étant une image du générateur » (V, 1, 7), mais inférieure pourtant à l'intelligence, puisque l'engendré est toujours inférieur au principe antérieur (III, 5, 3; V, 2, 2).

Nécessaire à l'explication du mouvement<sup>18</sup>, requise au gouvernement du monde (IV, 3, 6; IV, 8, 2) qu'elle ordonne très aisément (III, 2, 2), sans fatigue et par intuition (IV, 8, 8), sans usure (II, 1, 4), sans venir (III, 4, 4), sans contact (II, 9, 2), sans même se retourner vers les choses d'ici-bas (IV, 3, 12), l'Âme est la puissance productrice des choses (II, 5, 3).

Tirant sa force de sa proximité de l'Intelligence (III, 5, 2), elle crée à son image (III, 7, 9; IV, 7, 13). L'être premier qui est sans jalousie doit laisser aller ses effets et chacun en prendra ce qu'il pourra (IV, 8, 6). L'Âme contemple l'*Un* pour faire *un* selon que le comporte l'être en question (VI, 9, 1) et elle fabrique le corps, le façonne, lui donne la forme et l'ordre et ramène tout à l'unité.

### LES ÂMES PARTICULIÈRES.

L'Âme universelle en vertu de sa nature ne peut agir qu'universellement. C'est le tout qu'elle anime et vivifie. Une puissance qui donnera aux parties le corps, la forme et la vie sera donc aussi nécessaire. Telle est la fonction de l'âme particulière. Tout être a une « part d'âme qui lui vient de l'univers<sup>19</sup> ».

L'Âme est une « totalité une, qui, en essayant de se contempler elle-même, en quelque sorte, est multiple » (VI, 2, 6). Il suit donc que l'Âme est « une et multiple » (IV, 9, 2). Les âmes particulières coexistent en l'Âme comme les idées coexistent éternellement dans l'Intelligence. Toutes sont une (VI, 9, 5) et chacune est en acte dans l'Âme universelle.

<sup>18</sup> II, 3, 7; IV, 7, 9; IV, 7, 11.

<sup>19</sup> IV, 4, 36; IV, 4, 37; VI, 7, 11.

Avant tout corps, il y a une âme et des âmes multiples; les âmes multiples ne sont point en puissance dans leur total; chacune d'elles y est en acte; l'âme totale n'empêche pas qu'il y ait en elle des âmes multiples et la multiplicité n'empêche pas qu'il y ait une âme unique. C'est qu'elles sont distinctes, sans qu'il y ait entre elles d'intervalles; elles sont présentes les unes dans les autres, sans jamais s'éloigner; c'est enfin qu'elles ne sont point terminées par des limites (VI, 4, 4).

Distinction des âmes ne signifie donc nullement séparation (VI, 4, 14) et la multiplicité ne nuit en rien à l'unité d'action; l'Âme est « une et une est son œuvre » (IV, 4, 10). Ces âmes « multiples issues d'une âme unique sont comme les intelligibles; elles sont séparées et ne sont pas séparées » (IV, 3, 5). Toutes en effet viennent du père intelligible (II, 9, 16).

La meilleure illustration que Plotin puisse imaginer pour nous faire comprendre ce qu'il entend par la distinction des âmes malgré leur unité, est celle de la lumière qui se confond au foyer, mais se projette « ici et là » (IV, 3, 4) lorsqu'elle arrive près de la terre ou des objets à illuminer. Il y a lieu d'entendre cette unité et multiplicité comme une « lumière totale et [des] lumières partielles » (IV, 3, 17).

Totalité une, les âmes sont nécessairement multiples car dans le cas contraire il « n'y aurait pas cette multiplicité d'êtres issus de l'Un » (IV, 8, 6). Il faut à tout prix éviter de briser la hiérarchie des êtres et selon Plotin, il n'est pas possible de s'arrêter aux intelligibles (VI, 7, 8).

La cause de leur distinction réside sans doute dans la « différence », mais cette différence « provient soit des corps où elles ont pénétré, soit de leurs conditions, soit de leurs régimes, soit du caractère différent qu'elles apportent avec elles, soit de toutes ces raisons, soit de quelques-unes d'entre elles » (IV, 3, 15); « c'est la diversité intérieure qui les fait plusieurs » (VI, 4, 4).

L'âme, ainsi particularisée, communique le mouvement et la vie à la matière tout en restant immobile et inaltérable. Seule la contemplation rend l'âme capable de faire cette communication de vie (V, 3, 7). Nous le savons, Plotin enseigne que toute action, toute production est une contemplation ou le fruit d'une contemplation. Ce n'est pas de sa propre substance et de la matière que l'âme forme les êtres; il n'y a que juxtaposition (ce qui permet la purification par simple séparation), elle ne se

mêle en rien à la matière: elle anime les corps comme le soleil les illumine. Il suffit qu'elle projette son image dans les corps qui la reflètent comme autant de miroirs <sup>20</sup>.

Si bien contenues dans l'Âme totale qu'elles n'en font qu'une (III, 5, 4), chacune conserve son identité, car mon âme n'est pas celle de mon voisin et malgré leur identité de principe, elles peuvent ne pas éprouver les mêmes affections, ce que confirme l'expérience quotidienne. Même une, l'âme est multiple.

Que l'âme est unique, cela ne veut pas dire qu'elle ne participe pas du tout à la pluralité (on ne doit accorder cela qu'aux êtres supérieurs); nous voulons dire qu'elle est une et multiple, et qu'elle participe à la fois « à la nature qui se divise dans les corps et aussi à la nature indivisible » (IV, 9, 2).

#### LES ÊTRES SENSIBLES.

Providence du corps (IV, 8, 2), l'Âme produira toutes les réalités inférieures, participations plus ou moins prochaines, représentations plus ou moins parfaites des Idées ou des Intelligibles — « doctrine savante » (II, 9, 6), — développement « d'un principe indivisible, sorte de semence, jusqu'à un effet sensible » (IV, 8, 6) parce qu'il n'est pas possible de s'arrêter aux intelligibles » (VI, 7, 8). Les choses se reproduisant diminuent sans cesse (III, 3, 3) et nous arriverons nécessairement à un dernier terme de la création (I, 8, 7): la matière, le non-être parfait. La coordination suppose la subordination.

La diversité des êtres et sa nécessité sont clairement enseignées par Plotin. Il faut songer tout d'abord, nous dit-il,

*qu'il doit y avoir de grandes diversités dans les vies et les pensées. Il y a des espèces de vies qui viennent après celles-là, au premier, au second et au troisième rang. Il y a aussi diverses espèces de pensées; les unes sont des Dieux; les autres sont au second rang auquel se trouve ici-bas l'être raisonnable; après eux viennent ceux qu'on appelle les êtres sans raison <sup>21</sup>.*

[Il y a] nécessairement un bien et un bien sans mélange de mal, puis des choses mélangées de bien et de mal; si elles ont une part plus grande de mal, elles aboutissent finalement au mal total; si elles en ont une moindre part, elles tendent au bien, à mesure que cette part s'amointrit (I, 8, 15).

<sup>20</sup> Nous n'insistons pas ici pour saisir le sens que Plotin donne au mot « faite » en parlant de la descente. Voir, par exemple, IV, 8, 5. Nous étudierons ce point en considérant la déchéance de l'homme. Voir aussi ce que nous avons dit à la note 12.

<sup>21</sup> VI, 7, 9. Voir aussi IV, 7, 8; VI, 5, 4; VI, 7, 11.

Il enseigne en outre la raison de cette hiérarchie nécessaire lorsqu'il nous assure que tout être parfait, tout être ayant atteint la maturité doit produire un être semblable à soi (III, 2, 3), mais inférieur; il faut commencer par l'Un et terminer par le multiple (VI, 1, 26).

Les êtres engendrés ne peuvent monter, mais descendent toujours d'un degré et s'accroissent en multiplicité; donc le principe d'une chose est toujours plus simple qu'elle (V, 3, 16).

La chose engendrée a un rang inférieur à celui de son générateur (V, 2, 2).

Que les êtres doivent être subordonnés les uns aux autres, voilà ce que Plotin vient de nous dire. Ailleurs, il ajoute: « Tous les êtres *doivent* venir les uns à la suite des autres » (II, 9, 3). Il insiste. S'il existe des choses meilleures, il doit exister des choses pires (III, 3, 7); si l'œuvre est tellement multiforme, c'est qu'une raison parfaite *doit nécessairement* produire non seulement des choses différentes, mais contraires (III, 2, 7; III, 2, 16), d'autant plus contraires qu'elles sont plus dispersées dans l'univers (III, 2, 17). Nécessité si impérieuse que l'absence de pire signifierait tout simplement absence de Providence (III, 3, 7). A quoi pourvoierait-elle alors? Ce n'est certes pas à elle ni au meilleur qu'elle doit pourvoir. Dans cette œuvre si variée, le pire ne saurait exister sans le meilleur, ni le meilleur sans le pire (III, 3, 7); le moins bon concourt à la perfection de l'univers et il ne faut pas que toutes les choses soient bonnes (II, 3, 16).

Les différences entre les êtres sont donc des différences de rang et de puissance (VI, 4, 11), de participation à l'être. Les choses sont graduées, elles sont présentes à l'être, c'est-à-dire qu'elles participent à la réalité selon qu'elles peuvent lui être présentes<sup>22</sup>. À noter que le même don se différencie selon les êtres où il est reçu (VI, 7, 18) et qu'un amoindrissement dans l'unité signifie une diminution dans l'être. « Tout ce qui n'est pas un perd l'être » (VI, 9, 1). La hiérarchie se fonde sur le degré de participation à l'être et suppose par le fait même une participation à l'unité. Dès lors, partout où nous rencontrerons l'être, l'unité, nous trouverons par le fait même un degré correspondant de bonté et de beauté.

La variété dans la participation à l'être, à la vie, fondement de dignité constituera le fondement de la variété dans le bonheur (I, 4, 3).

<sup>22</sup> VI, 2, 17; VI, 4, 11; VI, 5, 3; VI, 7, 15.

Variété d'être et (donc de bonheur) dont l'auteur est immuable (IV, 4, 11), variété qui *doit être* sans limite (III, 2, 16) et dont le maître unique de qui tout dépend est la cause première (III, 3, 6) « qui permet à chaque être, *selon sa nature*, d'atteindre sa fin et d'accomplir sa fonction en se coordonnant avec lui: penser autrement, c'est détruire la nature du monde, c'est ignorer qu'il y a un principe et une cause première qui s'étend à tous les êtres » (II, 3, 6). On aura eu soin de souligner « *selon sa nature* », fragment qui, joint à celui de la page 89\* « *aussi belle qu'elle peut l'être* », commandera la solution du problème qui nous occupe.

On le voit, il ne peut être question de hasard dans cette échelle des réalités. Le seul vocabulaire de Plotin: « doivent », « les uns à la suite des autres », « nécessaire », « doit nécessairement » est une preuve du rationalisme qu'il introduit dans l'univers et du peu de place qu'il laisse à la contingence.

#### CONSÉQUENCE DE LA HIÉRARCHIE DES ÊTRES: EXISTENCE DU MAL.

Cette diversité dans l'être, cette multiplicité hiérarchique conduit infailliblement à l'existence du mal. Une partie du monde, un être pourra nuire à un autre, chacun ne recherchant que son avantage; chaque partie n'étant qu'une partie et n'ayant pas sa fin en elle (IV, 4, 32). Retenir néanmoins que « tout collabore au tout » (IV, 4, 45), même le mal.

La conséquence est *nécessaire* (III, 3, 5); chaque être vit pour l'univers (IV, 4, 39). La conséquence est juste; il n'y a rien d'injuste dans l'ordre de l'univers (IV, 3, 16) et chacun ne peut vivre comme s'il était seul, ce que malheureusement les choses semblent oublier et même l'homme, du moins dans la pratique.

Le mal est un bien dans l'ensemble (IV, 4, 32) et les maux sont utiles à la communauté des êtres, même si nous ne pouvons pas toujours en saisir la raison (II, 3, 18). Que les bons souffrent, cela ne prouve rien contre la Providence (III, 2, 7) et les maux des méchants sont le fruit de l'ordre, de la loi universelle (IV, 3, 16). « Sans les maux l'univers serait imparfait » (II, 3, 18). Ainsi, par exemple, une partie de l'univers.

en remplissant son rôle, . . . est utile aux êtres capables de profiter de son action, mais elle détruit ou lèse ceux qui ne peuvent supporter l'impétuosité de cette action, comme on voit des plantes rôties par le passage du feu, ou de petits animaux emportés ou écrasés par la course des grands . . . (IV, 4, 32.)

Le mal doit même être une occasion de nous unir à la beauté et partant servir à la purification tout en nous encourageant à monter vers notre bonheur parfait, la vie intime avec l'Un (I, 8, 15).

#### LA BEAUTÉ DU MONDE.

L'existence du mal n'empêche pas que le monde soit beau (II, 9, 4), que l'ordre de l'univers soit parfait (IV, 4, 45) et qu'il témoigne de sa perfection<sup>23</sup>: son gouvernement prouve la grandeur de la nature intelligible (II, 9, 8) et le sensible participe à l'intelligible (IV, 4, 38). De plus, il est la manifestation de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres intelligibles (IV, 8, 6) d'où le monde tire son existence (III, 2, 2).

Il faudra donc considérer le monde dans son ensemble; il est beau même si des choses vont mal (II, 9, 4).

On aurait tort de blâmer ce monde et de dire qu'il n'est pas beau, et qu'il n'est pas le plus parfait des êtres corporels (III, 2, 3).

Rappelons-nous que nous avons dit qu'il fallait exiger pour chacun la beauté, le degré d'unité, le degré d'être qui lui convient « selon sa nature » et « selon qu'il est capable d'y participer ».

#### NOTRE ATTITUDE ENVERS LE MONDE.

Si donc, nous méprisons le monde — et nous devons en dire autant de notre condition — la raison en est d'abord que nous nous habituons aux plus belles choses: *assueta vilescunt*.

Nous serions étonnés des choses les plus ordinaires, si l'on nous racontait leurs opérations, avant que nous en ayons eu l'expérience (IV, 4, 37).

Il nous apparaît mauvais parce que nous attribuons trop à la spontanéité et au hasard au détriment de la Providence (III, 2, 1) dont la loi universelle dirige absolument tout (IV, 3, 16).

Nous aurions tort de dire qu'il est une mauvaise créature parce qu'il contient bien des choses qui vont mal. Ce serait faire preuve d'ignorance; vouloir lui donner trop de valeur et croire qu'il est identique au monde intelligible alors qu'il n'en est que l'image. Et quelle image pourrait être plus belle que lui (II, 9, 4)? Que pourrait-il, après cela, y avoir d'inté-

<sup>23</sup> « C'est Dieu qui m'a fait; venu de lui, je suis parfait » (III, 2, 2).

rêt dans le modèle d'un monde pour lequel nous n'avons que haine (II, 9, 5) ? surtout quand il s'agit d'une image très ressemblante (II, 9, 8).

Nous aurions tort de mépriser le monde. Le mépriser n'est pas devenir un homme de bien (II, 9, 16) et il faut être bien fruste dans la science des choses divines (II, 9, 9). Vraiment, c'est ignorer la gravité de notre audace (II, 9, 13). Et pis encore, « à mépriser l'être et la vie, on témoigne contre soi-même et contre ses propres sentiments » (VI, 7, 29). La vie, n'est-elle pas le bonheur et tout être ne recherche-t-il pas le bonheur (III, 8, 1), le bien (III, 2, 3) ?

Que ce monde ne soit pas le Dieu suprême lui-même, c'est tout naturel; mais si on s'avise de le mépriser, on ne tardera pas à encourir les reproches de Plotin affirmant que « meilleur on est, plus on est bienveillant envers tous les êtres, comme envers les hommes » (II, 9, 9). D'ailleurs, « à chacun, il faut demander d'être ce qu'il est et d'accomplir son office » (III, 2, 3), rien de plus. Personne n'est en droit de se croire autorisé à insulter les êtres inférieurs aux premiers; il faut accepter avec douceur la nature de tous (II, 9, 13) et voir ce que chacun peut recevoir de bien avant d'en critiquer l'auteur (III, 2, 7).

Si « cet univers est tel que l'on puisse, en restant en lui, posséder la sagesse et vivre ici-bas conformément aux intelligibles, comment n'y pas voir une preuve qu'il est suspendu aux intelligibles » (III, 9, 8 fin) ? Comment ne serait-il pas bon et beau cet univers, à la condition toutefois d'apprendre à l'apprécier et de ne pas perdre notre temps à regarder les ombres. Si nous pouvons être heureux ici, nous ne devons « pas accuser le bien de nos malheurs, mais notre impuissance à combattre le bon combat » (III, 2, 5).

#### CONCLUSION.

La théorie de la distribution hiérarchique des êtres dans la philosophie de Plotin jouera un grand rôle dans la solution du problème que nous essayons d'expliquer. Pour juger d'un être, de l'univers ou de notre état, il ne faut pas demander si cet être ou cet état est le plus parfait possible, mais bien rechercher si dans son ordre, dans son degré de réalité, il a ce qui lui convient, ce qu'il doit avoir, s'il est capable d'atteindre sa fin et d'accomplir son office. On ne peut, ni ne doit exiger pour un être infé-

rieur ou moyen la beauté et la perfection de l'Être premier ou même la perfection du principe qui est au delà de l'Être, l'Un.

Souvenons-nous plutôt que dans un drame tous les acteurs ne sont pas des héros (III, 2, 11). Réfléchissons sur la beauté du monde qui fait sans réflexion n'aurait pu être meilleur après de longues méditations (III, 2, 14). Beau, il l'est et parce que chacun y apporte sa voix (III, 2, 17) si faible soit-elle. Ne jugeons donc pas insuffisants les dons que la nature a faits à chaque être (III, 2, 14) ; au contraire profitons des traces divines que nous pouvons certainement et facilement y découvrir pour nous élever au-dessus de nos malheurs et pour nous unir à notre principe. Telles sont les leçons que Plotin nous exhorte à retirer de la symphonie des êtres.

Après avoir insisté sur la véritable beauté du monde, sans nous attarder à scruter ses misères, nous pouvons conclure avec le Père Arnou<sup>24</sup> que la vraie pensée de Plotin est que le monde est beau, mais qu'il y a plus beau que lui. Contre les gnostiques, il l'exalte, contre ceux qui s'en contentent, il essaie de montrer qu'il y a mieux puisqu'après tout ce n'est qu'une ombre, une image du monde réel : c'est là le sens de l'ancre, de la caverne et du borbier.

## II. — L'HOMME DANS LA SYMPHONIE DES ÊTRES.

*Ἄνθρωπος τίμιον τι παρ' ἄλλα ζῶα*<sup>25</sup>.

La recherche entreprise au paragraphe premier sur la *Symphonie des êtres* nous a paru nécessaire pour bien saisir la solution plotinienne, non seulement au problème précis qui nous occupe dans ce travail : la grandeur de l'homme, mais aussi à la question plus complète de la condition humaine en général. L'insistance que Plotin a mise à montrer la *nécessité* d'une hiérarchie dans les réalités divines et terrestres nous laisse entrevoir sa pensée sur la condition de l'homme. Il nous assure en effet que, dans son ensemble, l'homme offre un divin spectacle (III, 2, 3).

<sup>24</sup> René ARNOU, S.J., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, [1921], p. 21-32.

<sup>25</sup> « L'homme a plus de prix que tous les autres animaux » (II, 9, 13).

PRINCIPE PRÉLIMINAIRE: DEMANDER À CHACUN LA BEAUTÉ  
QUI LUI CONVIENT.

La place de l'homme dans l'ensemble des réalités ou encore sa véritable beauté, ses grandeurs propres, nous les découvrirons à la condition expresse de bien vouloir examiner *l'ensemble* sans nous arrêter à de minimes détails (III, 2, 3). Juger par ces détails nous rendrait semblables aux « critiques ignorants qui accusent un peintre de n'avoir pas mis de belles couleurs partout: tandis qu'il a mis en chaque endroit les couleurs qui convenaient » (III, 2, 11). Nous serions encore comme ceux qui reprocheraient au poète de créer des personnages secondaires pour son drame au lieu de ne produire que des héros sur la scène.

D'ailleurs, si nous voulons étudier l'homme de façon intelligente, la seule qui permette de le bien comprendre, ce n'est pas dans la misère qu'il faut l'étudier, mais à *l'état pur* (IV, 7, 10), en soi, dans sa constitution intime et non pas dans les contingences qui peuvent momentanément assombrir (IV, 7, 10) notre destinée humaine. Ce principe est énoncé en termes très explicites par Plotin : Δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἐκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα, ἐπεὶ περ τὸ προστεθὲν ἐμπόδιον ἀεὶ πρὸς γνῶσιν τοῦ ᾧ προσετέθη γίγνεται <sup>26</sup>. Il faut donc l'examiner en lui enlevant tout ce qui n'est pas lui-même, tout ce qui s'y est ajouté.

Remarquons aussi que nous devons être modérés et raisonnables dans nos exigences. La perfection de l'homme n'est pas celle de Dieu. On ne peut « demander à un être particulier, comme tel, d'arriver au sommet de la perfection » (III, 2, 14) : il cesserait alors d'être particulier. Nous ne sommes pas davantage autorisés à juger insuffisants les dons que la nature a faits à chaque être (III, 2, 14) — chacun doit rester à sa place si nous voulons conserver la beauté de l'ensemble. Condition indispensable pour ne pas ravir l'être particulier de sa dignité propre; son bien est d'être ce qu'il est (VI, 5, 1). Pourquoi donc désirer introduire ce qui n'y est pas? Ne serait-ce pas ridicule? Il vaudrait tout aussi bien vouloir n'être pas ce qu'on est (I, 1, 2), désirer sa propre destruction.

<sup>26</sup> « Pourtant il faut examiner la nature d'une chose en la considérant à l'état pur, parce que toute addition à une chose est un obstacle à la connaissance de cette chose » (IV, 7, 10).

Pour juger de la beauté d'un être, « il ne faut pas demander si un être est inférieur à un autre, mais si tel qu'il est, il est complet par lui-même » car il ne faut pas que tous les êtres soient égaux (III, 3, 3).

Le principe sous-jacent est tout à fait clair: « s'il y a plusieurs êtres, ils ne sont pas les mêmes, et il doit y avoir des êtres de premier rang, de second rang et ainsi de suite selon leur dignité (III, 3, 3). Nous avons déjà vu ce principe énoncé de diverses façons lorsque Plotin nous enseignait que: « à chacun il faut demander d'être ce qu'il est et d'accomplir son office <sup>27</sup> » et que l'Un permet à chacun d'atteindre sa fin « selon sa nature <sup>28</sup> ». La symphonie se fait entendre.

Enfin, pour juger sainement, il faudra nous souvenir de ces principes et admirer les dons que Dieu a faits aux êtres qui viennent après lui, et les *traces de lui-même* qu'il y a laissées au lieu d'exiger la même beauté pour tous.

Et s'il leur a donné plus qu'ils ne peuvent posséder, soyons encore plus satisfaits . . . *Εἰ δὲ δὴ καὶ πλέον ἔδωκεν ἢ ὅσον ἔχουσι κτήσασθαι, ἔτι μᾶλλον ἀποδεκτέον . . .* Ce qui leur vient de la Providence est trop bon pour elles *τὸ δὲ τῆς προνοίας μειζόνως ἔχειν* (III, 3, 3).

Le mal ne consiste donc pas à ne pas être la réalité supérieure (II, 9, 13), et même si l'homme manquait d'un peu de bien, il ne serait pas pour cela mauvais; il peut encore être parfait dans son genre (I, 8, 5).

#### FACTEURS DE LA BEAUTÉ.

Nous voilà en possession des éléments de solution, puisque nous savons qu'un être pourra et devra être estimé beau et parfait s'il est ce qu'il doit être selon sa nature et s'il est en état d'accomplir son office. Il sera beau s'il est en plus complet par lui-même et uni à sa cause.

Mais les choses sont belles, si elles sont unies à leur cause; car même ici-bas, un être est beau, parce qu'il a toutes ses parties . . . Toutes les parties existent les unes pour les autres; l'essence totale parfaite, complète et belle, est unie à la cause; elle est dans la cause . . . (VI, 7, 3.)

Et si, toujours selon Plotin, le principe d'un être est sa fin (III, 8, 7), une chose sera d'autant plus parfaite et plus belle qu'elle constituera pour elle-même sa propre fin ou qu'elle pourra plus facilement s'y unir.

<sup>27</sup> III, 2, 3. Voir ci-dessus, page 99\*.

<sup>28</sup> II, 3, 6. Voir ci-dessus, page 97\*.

Toutes ces conditions requises à la perfection et à la beauté, nous les trouverons vérifiées chez l'homme.

#### LA NATURE DE L'HOMME.

Qu'est-ce que l'homme? se demande Plotin dans le premier traité de la première *Ennéade*. Voilà évidemment une question à laquelle il faut trouver une réponse avant de continuer nos recherches sur la beauté de la condition humaine.

Chez Platon, la notion de l'homme conduit infailliblement à l'intelligence, à l'universel, à l'idée, c'est-à-dire au premier être, le plus beau, le meilleur, Dieu <sup>29</sup>. Néoplatonicien, Plotin est digne de son maître. Pour lui, l'homme est sans aucune doute un animal raisonnable, composé d'un corps et d'une âme (VI, 7, 4). L'âme réside dans le corps comme dans son instrument naturel (IV, 3, 21), mais cet être composé du corps n'est pas un vrai mélange (I, 1, 8; II, 1, 2), puisque l'âme « ne produit pas les animaux en les composant d'elle-même et d'un corps; elle reste immobile et ne donne d'elle que des reflets » (I, 1, 8; VI, 4, 3). De plus, « le corps est l'associé temporaire de l'âme; il est le serviteur qui lui transmet les impressions du monde sensible; il est l'obstacle qui la détourne de la méditation pure et rend plus difficiles ses opérations intellectuelles <sup>30</sup> . . . Entre elle et lui, il y a une différence de nature: ce sont deux êtres unis par un lien révocable <sup>31</sup>. » L'âme est *ἀσώματος*. Ce genre d'union par simple juxtaposition rend possible la purification par simple retranchement.

Si l'homme est un composé d'âme et de corps (V, 9, 3), si le mot *Nous* peut désigner l'âme avec la bête (I, 1, 10), si le corps est à nous (IV, 4, 18), il ne faut néanmoins pas oublier que le mot *Nous* peut tout aussi bien signifier l'âme sans la bête (I, 1, 10), que le corps nous appartient sans doute, oui, mais sans être nous-mêmes (IV, 4, 18), il est autre sans être étranger (IV, 4, 15), que le véritable *Nous*, que l'âme surtout constitue la personnalité vraie (I, 1, 7), que l'homme véritable est pur de la bestialité (I, 1, 10); la bête étant le corps doué de vie et, enfin, que l'homme est homme par sa fonction supérieure (III, 4, 2). On pourrait

<sup>29</sup> J. FESTUGIÈRE, O.P., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, J. Vrin, 1936, p. 68.

<sup>30</sup> Voir à la note 20.

<sup>31</sup> Jules SIMON, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, vol. 1, p. 504.

dire beaucoup plus simplement et brièvement que l'homme, c'est l'âme (IV, 7, 11; VI, 8, 12), que nous sommes nous-mêmes notre âme (I, 1, 13), que le moi est une activité pensante (I, 4, 9).

L'âme elle-même n'est pas un composé, elle est une idée (*εἶδος*), une forme simple, ne recevant pas d'impressions, ayant conscience de son activité (I, 1, 2). A ce prix, elle peut dans son isolement posséder la pensée pure (*νοήσις*), et la joie pure (*ἡδονὴ καθαρὰ*), sans mélange de sensation.

L'âme constituant l'homme, nous serons autorisés à attribuer à la condition humaine ce que l'on peut dire de l'âme dans son état de pureté. On ne devra même pas s'étonner de voir le mal chez l'homme qui est de nature moyenne puisqu'il n'est pas la chose la plus précieuse. Le mal aura l'avantage, entre autres, de faire voir la beauté et la richesse de la contemplation, de la purification, par laquelle l'homme deviendra une chose plus précieuse en s'unissant à la réalité première.

#### LA BEAUTÉ DE L'HOMME.

L'homme certes n'est pas la chose la plus précieuse qui soit ni l'être le plus parfait, le plus sage de tous comme on le pense parfois. Chacun possède le bien à sa manière (VI, 7, 18) et dans la mesure où il est capable de le recevoir (VI, 7, 15).

L'homme, de nature moyenne (III, 2, 8), occupe un rang moyen (III, 2, 9) dont la place est entre les dieux et les bêtes. Il faut, par conséquent, nous estimer avec mesure, sans grossièreté et sans nous élever plus haut que notre nature peut monter. Il faut penser qu'il y a place pour d'autres que nous auprès de Dieu (II, 9, 9). Il n'existe donc aucune raison de se plaindre, de critiquer la nature humaine si elle n'est pas meilleure qu'elle n'est en réalité; autant vaudrait demander pourquoi elle n'est pas la nature divine. Exiger davantage supposerait que l'homme pouvait être meilleur et il est absurde et injurieux pour Dieu de demander pour les humains plus qu'il ne leur a été donné (III, 3, 3). Considérant à quelle distance nous sommes de notre principe, c'est merveille (*ἐστὶ θαῦμα*) que nous soyons si beaux. Inutile aussi d'exiger que tous les humains soient bons pour ensuite se hâter de se plaindre. On demanderait alors l'impossible (II, 9, 13).

Malgré notre possibilité de déchoir, la Providence ne nous laisse pas nous perdre (III, 2, 9), elle nous conserve hommes, c'est-à-dire qu'elle

nous maintient dans « une vie réglée par la loi de la Providence, . . . [dans] une conduite obéissante aux prescriptions de cette loi. Elle prescrit que, en devenant homme de bien, . . . [nous ayons] une vie bonne, que cette vie . . . [nous soit] aussi réservée plus tard . . . » (III, 2, 9), et si la race humaine

toujours ramenée vers les sommets par les mille expédients qu'emploie l'être divin pour faire prévaloir la vertu, . . . ne perd pas sa qualité de race raisonnable; elle a, sinon le plus haut degré, au moins une part de sagesse, d'intelligence, d'art et de justice. . . . *Ainsi l'homme est une belle créature, aussi belle qu'elle peut l'être; et dans le tissu de l'univers, il a une meilleure part que tous les animaux qui vivent sur la terre* (III, 2,9).

Il est clair que l'homme tient une place très haute dans l'estime de Plotin. Nous aurions tort de nous mépriser après une assurance comme celle-là. D'ailleurs « il ne faut pas insulter les êtres parce qu'ils sont inférieurs aux premiers; il faut accepter avec douceur la nature de tous les êtres » (II, 9, 13); le poète distribue les rôles et l'acteur que nous sommes n'a pas à prendre la place de l'auteur (III, 2, 18). Qu'il se contente et s'efforce de bien remplir la fonction qui lui revient. Notre bien n'est pas hors de notre être (VI, 5, 1) et notre fin véritable « consiste à saisir . . . [notre] place dans le système des réalités et non à . . . [nous y] tailler un premier rôle <sup>32</sup> ».

Puisque l'homme a plus de prix que tous les autres animaux qui vivent sur la terre, élevons-nous jusqu'aux premiers êtres et abandonnons ce ton tragique avec lequel nous parlons des prétendus dangers de l'âme dans la sphère du monde (II, 9, 13). Au lieu de critiquer, il vaut mieux en sortir; personne ne nous force d'en rester le citoyen (II, 9, 9). Prenons garde toutefois que notre lâcheté et notre découragement ne soient causes de surprises dans l'au-delà (I, 9).

Examinons maintenant, de quelle façon les conditions que Plotin a posées pour la beauté d'un être se réalisent dans l'homme.

La beauté qui consiste à être uni à la cause, non seulement Plotin l'exige, non seulement il en démontre la possibilité par des argumentations, mais ce qui est de beaucoup plus convainquant, il en a donné

<sup>32</sup> Emile BRÉHIER, Notice à II, 9, p. 110.

l'exemple dans sa propre vie. L'oracle nous assure qu'il contempla de « bien beaux spectacles<sup>33</sup> » et Porphyre explique:

C'est que la contemplation, chez les hommes, *peut devenir plus qu'humaine*; pourtant relativement à la connaissance qui appartient aux dieux, elle nous donne de « beaux spectacles » mais elle ne peut saisir la réalité jusqu'en son fond comme c'est le cas pour les dieux. Voilà donc d'après l'oracle, ce que fit Plotin et ce qu'il atteignit, quand il était encore enveloppé du corps<sup>34</sup>.

Plotin nous dit aussi que le principe d'un être est sa fin (III, 8, 7) et que toutes choses provenant d'une contemplation, toutes doivent désirer la contemplation (III, 8, 7). Le sort de l'homme sera d'autant plus beau qu'il pourra s'unir plus intimement à son principe par la contemplation. Il soutient même qu'il est possible à l'homme, dès ici-bas, d'atteindre à une union ineffable au premier principe de tout, à l'Un (*περικείμενος*), tout en restant « enveloppé du corps » (*ἐτι σῶμα*) (IV, 8, 1). C'est d'ailleurs ce que Porphyre vient de confirmer par l'exemple de Plotin et ce qu'il expérimentera lui-même<sup>35</sup>.

C'est à cette union, au dire de son biographe, que Plotin tendait: *τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι ἐπὶ θεῷ*<sup>36</sup>. Il atteignit quatre fois ce but pendant les six années que Porphyre fut avec lui<sup>37</sup>, alors que le disciple, pour sa part, n'y réussit qu'une seule fois et cela dans sa soixante-huitième année<sup>38</sup>.

\* \* \*

La vie de l'homme est belle parce qu'elle peut s'unir et se fond de fait en l'Un véritable<sup>39</sup>, mais elle est encore aimable parce que tout lui sera présent au point qu'elle se suffira à elle-même; la vie unie au principe est complète et parfaite. Un être, en effet, est beau et parfait quand il n'incline pas hors de lui et ne dépasse pas ses propres limites (VI, 8, 9). Uni à son principe, l'homme, le sage, le philosophe a une vie complète, vérita-

<sup>33</sup> PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 22, p. 25.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 23, p. 27.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 23, p. 27.

<sup>36</sup> « La fin et le but, c'était pour lui l'union intime avec le Dieu qui est au-dessus de toutes choses » (PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 23, p. 27).

<sup>37</sup> PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 23, p. 27.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 23, p. 27.

<sup>39</sup> Sur la nature de cette union, voir VI, 9, 11. Voir aussi Maurice BURQUE, S.M.M., *Un problème plotinien. L'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1930, p. [141\*]-176\*.

ble, qui n'est pas une vie mélangée de mort sans cesse attirée vers l'inférieur (I, 6, 5). Le philosophe s'y complaît (V, 9, 1), *il se suffit à lui-même*.

Le sage, nous dit Plotin, tend à rentrer en lui-même, il cesse sa vie d'éparpillement et trouve en lui toutes choses (III, 8, 6). Il trouve tout en lui, puisque cette vie de recueillement le place dans l'intelligence (I, 4, 16) où les choses existent non seulement à l'état d'images, d'ombres ou de reproductions, mais à celui de modèles, le plus parfait degré de la réalité. Le sage n'a donc alors besoin que de lui-même, puisqu'il est allé jusqu'à s'identifier à la vie véritable (I, 4, 4). Il est son propre bien grâce à la vie parfaite qu'il possède, bien que la cause première du bien soit au delà de lui, dans l'Un. Que dire alors quand il sera uni à la source de l'Être? Dans cet état déjà, il ne cherche plus rien car il n'est de bien qu'il ne possède. Que pourrions-nous, à la vérité, raisonnablement exiger de plus pour déclarer que notre situation est belle et enviable?

L'homme de bien qu'est le philosophe doit se maintenir dans cette vie où tout est présent, où rien ne diffère de la vie (V, 3, 16) et si, d'aventure, il est contraint de s'occuper d'autres choses, il le doit faire dans la mesure seulement où la vie du corps l'exige. Il aura soin de se rappeler toujours que les biens du corps ne sont pas ceux de l'homme véritable (I, 4, 4), non plus que les maux d'ailleurs; il n'en sera ainsi aucunement affecté (I, 4, 5).

Il sait encore que la nature du monde est telle qu'il faut supporter les accidents et s'y prêter. Il ne lie pas son sort à la bonne ou à la mauvaise fortune d'autrui (I, 4, 7), il ne se laisse pas effrayer par les événements; il est comme un athlète alors que leurs les enfants redoutent les événements (I, 4, 8). Son regard reste fixé en haut; le reste est pour lui comme un lieu d'habitation qui peut changer (I, 4, 16).

Toute la différence entre la vie du sage et celle du vulgaire consiste en ce que la vie du premier est tout entière dirigée vers les sommets, celle du second est une vie terrestre, vie de « la foule méprisable qui n'est qu'une masse de travailleurs manuels destinés à produire les objets nécessaires à la vie des gens vertueux » (II, 9, 9). Il faut, et à tout prix, avoir avec soi-même un commerce pur, sans aucun obstacle à l'unification (I, 6,

9), car l'âme est belle surtout quand elle porte *là-bas* ses regards (V, 8, 13).

Rien d'étonnant que chacun tende à soi ou du moins qu'il le doive pour se rattacher à ses origines, à son principe, où il trouvera toute sa dignité. Remontons jusqu'à l'homme que nous fûmes un jour, demeurons-y et vivons conformément à notre humanité intelligible. Ce que nous accordons au corps, donnons-le-lui ainsi que nous le ferions à un être étranger (VI, 4, 16) ; il nous sera donné de voir et de goûter parfaitement notre dignité.

Le sage, ainsi rattaché à son principe, « déjà pénétré de raison, tire de lui-même ce qu'il découvre aux autres; c'est vers lui-même qu'il regarde. Non seulement il tend à s'unifier [la beauté d'une chose consiste dans son retour à l'unité] et à s'isoler des choses extérieures, mais il est tourné vers lui-même, et il trouve en lui toutes choses » (III, 8, 6).

Pourquoi donc ne serions-nous pas satisfaits? Que nous manque-t-il, puisqu'un être capable de trouver « en lui-même la plénitude peut se rassasier véritablement » (III, 5, 7)?

\* \* \*

La condition humaine paraît bien enviable si elle nous met ainsi sur le chemin de l'union au Dieu suprême, notre Père, si nous avons la possibilité de devenir semblable au tout et s'il nous est en outre permis de l'imiter, de nous conformer à lui, afin qu'il y ait « même dans le séjour des hommes, quelque chose qui brille, comme les astres dans le ciel divin » (III, 2, 14).

Enviable, notre situation l'est encore, puisque malgré certaines difficultés, enfantillages d'ailleurs, provenant du corps, nous avons le pouvoir d'opérer *par nous-mêmes* notre salut (VI, 9, 4). C'est comme à la guerre: la loi veut qu'à la guerre on trouve son salut dans les armes et non dans la prière, de même qu'on n'obtient pas de résultats en priant, mais en prenant soin de la terre (III, 2, 8; III, 2, 9). Les dieux n'ont pas à négliger leurs affaires pour s'occuper des nôtres. Les maux eux-mêmes sont une occasion de nous unir à la beauté (I, 8, 15). Qu'ils ne nous effraient pas; dans tous ces malheurs, ces guerres ou ces pillages, la partie souffrante est différente de l'être qui reste en lui-même (I, 4, 13). Le

corps seul, ombre de nous-mêmes, ressent la douleur (III, 2, 15). Hommes sérieux, philosophes, sages, occupons-nous des choses sérieuses et laissons de côté les simples changements de scènes, les décors; jeux enfantins qui légitiment à peine les larmes des enfants (III, 2, 15).

Tous ceux qui auraient la tentation de critiquer notre partage feront bien de remarquer le reproche que Plotin leur adresse dans son traité *Contre les Gnostiques*:

... puisqu'ils « possèdent la connaissance », ils n'avaient qu'à partir de là pour aller plus loin; en poursuivant, ils auraient certainement atteint les réalités premières, puisqu' « ils procèdent d'une nature divine »; c'est le propre de cette nature de sentir ce qui est honnête, puisqu'elle méprise les plaisirs du corps. Mais quand on n'a aucune part à la vertu, rien ne nous pousse vers les choses d'en haut (II, 9, 15).

\* \* \*

Notre nature divine: dernier élément de beauté et non le moindre! De rang divin (IV, 2, 1), chose divine (IV, 2, 1), de même nature que l'âme universelle (III, 7, 13; V, 1, 2), possédant en nous ce qui fait que les dieux sont dieux, rappelons-nous souvent notre dignité et considérons sérieusement l'infamie qu'il y a à nous intéresser aux choses inférieures (V, 1, 1) et à les admirer béatement en oubliant que nous sommes beaucoup plus précieux que tout ce qui nous entoure. L'oubli de nos origines et de ce que nous sommes nous fait perdre de vue notre véritable grandeur et peut facilement nous faire déchoir.

L'âme étant ou devenant ce dont elle se souvient (IV, 4, 3), ce qu'elle contemple (IV, 3, 8), puisqu'en pratique nous sommes la faculté agissante en nous (III, 4, 3), il suffira, pour que l'âme se grandisse, qu'elle contemple l'intelligence qui est en notre âme sans être nôtre (IV, 3, 3), mais qui est un être auquel nous nous élevons (I, 1, 13) auquel nous nous conformons par la partie la plus haute de notre raison discursive (V, 3, 3), par la partie la plus divine de notre âme purifiée (V, 3, 9), et qui devient nôtre quand nous en usons (V, 3, 3). Nous conformant ainsi à l'intelligence, nous sommes des rois (V, 3, 4). Notre âme contempera alors la vérité, la beauté totale, la beauté variée sans variété (VI, 7, 33) qui est au-dessus d'elle. À son tour, l'Intelligence, héraut de l'Un, la conduira à son créateur, à son Père, l'introduira dans la plénitude (III, 8, 11), dans la maison paternelle.

Après tout ce qui précède, Plotin prétend que si nous n'avons pas le bonheur, personne autre que nous-mêmes, rien d'autre que notre lâcheté n'est à blâmer (III, 2, 5), puisque celui qui vit en haut, là-bas, dans la contemplation est heureux (I, 4, 14). L'obtention de cette contemplation est l'œuvre de qui veut l'obtenir (VI, 9, 4) car « il est présent partout où se trouve quelqu'un qui peut entrer en contact avec lui; il n'est absent que pour qui ne peut y réussir » (VI, 9, 7). Comment pourrait-il être absent, Celui qui est notre profondeur (VI, 8, 18) ?

L'union d'ailleurs est facile, nos discours nous en montrent déjà la route (VI, 9, 4) et les démonstrations que l'on donne du premier principe sont des moyens de s'élever jusqu'à lui (I, 3, 1). Facile, l'union, le pèlerinage l'est aussi. Point n'est besoin de faire de longs voyages. Enfuyons-nous tout simplement dans notre chère patrie (I, 6, 8).

Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas. Que sont donc ce voyage et cette fuite? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir; car nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre; il ne faut pas non plus préparer un attelage ni quelque navire, mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage (I, 6, 8).

Ne cessons de sculpter notre propre statue (I, 6, 9) jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste. Ne soyons pas comme des orphelins élevés loin de leurs parents (V, 1, 1), et qui vérifient le proverbe « loin des yeux, loin du cœur », mais plutôt tournons nos perceptions vers l'intérieur de nous-mêmes comme un homme dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre (VI, 1, 12), et remontons jusqu'à l'Un véritable sans rien lui ajouter. Arrêtons-nous par crainte de nous écarter de lui (V, 5, 4).

Restons attachés à nos origines, à Dieu, puisque toute notre histoire se résume ainsi: « De Dieu à Dieu <sup>40</sup> » ou dans les termes de Plotin *τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή* (III, 8, 7). Ce qui revient à dire que le but de l'homme est de vivre semblable à Dieu et non comme l'image du modèle (I, 2, 7). Porphyre disait donc bien que le philosophe cherche « ce qu'il est, d'où il vient, où il va surtout <sup>41</sup> ». Celui qui mettra en œuvre ce programme ne manquera pas de découvrir ses origines et de se glorifier de sa grandeur.

<sup>40</sup> René ARNOU, S.J., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 86.

<sup>41</sup> Cité par Jules SIMON, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, vol. 1, p. 504.

C'est à la seule condition d'être unis à notre principe, mais à cette condition seulement que nous pourrions dire et expérimenter véritablement la beauté, la douceur et la joie de notre état.

C'est à cette condition seulement que nous deviendrons impeccables (I, 1, 2; I, 1, 9), que nous n'aurons plus rien à désirer, que n'aurons rien à craindre (I, 4, 4), que nous serons à nous-mêmes notre bien (*Ibid.*), la liberté, la loi (VI, 8, 15).

Plotin nous assure qu'à cette condition nous jouirons d'un bonheur parfait. Son exemple en est garant.

Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps <sup>42</sup>; étranger à toute autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. *Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai une destinée supérieure*; mon activité est le plus haut degré de la vie; je suis uni à l'être divin, redescendu de l'intelligence à la pensée réfléchie, je me demande comment j'opère cette descente, et comment l'âme a pu venir dans les corps, *étant en elle-même comme elle m'est apparue, bien qu'elle soit en un corps* (IV, 8, 1).

### CONCLUSION.

Parvenus au terme de cette étude, trop brève pour être complète, nous pouvons nous faire une idée de la position de Plotin au sujet de la condition humaine dans ce qu'elle a de grand. Une étude particulière sur la beauté de la seule contemplation ferait saisir plus vivement comment nous avons une destinée supérieure <sup>43</sup>.

La gradation descendante de la réalité, à partir de Dieu jusqu'à l'homme et jusqu'à la matière, nous montre la pensée de Plotin sur notre juste place. Cette hiérarchie s'échelonnant, dans l'ordre de la génération et de l'existence, du haut en bas, nous pouvons saisir quelle est la véritable situation de l'homme au sein de la réalité totale. Être de nature moyenne, de rang intermédiaire, l'homme ne pourra pas avoir la splendeur de l'Intelligence, ni encore moins celle de l'Un. Il ne le doit pas: il a ce qui lui convient selon sa nature. Tel qu'il est présentement, « aussi beau que possible », « capable d'accomplir son office » et « ayant plus de

<sup>42</sup> Il s'agit ici d'une séparation affective, fruit de la purification et non pas d'une séparation effective ou locale.

<sup>43</sup> On lira avec plaisir et intérêt les articles de M. Marcel DE CORTE, *L'expérience mystique chez Plotin et chez S. Jean de la Croix*, dans *Etudes Carmélitaines*, octobre 1935, p. 164-215, et *Plotin et la nuit de l'esprit*, dans *Etudes Carmélitaines*, octobre 1938, p. 116-139.

prix que tous les autres animaux qui vivent sur la terre », il est un être magnifique. De nature divine, de même nature que l'Âme universelle, sa sœur, à laquelle il est toujours relié, rien ne l'empêche, puisqu'il n'existe aucun hiatus, aucune coupure, d'être continuellement en communication avec l'Intelligence et par elle, avec l'Un, la plénitude infinie.

Uni de fait, ou du moins pouvant s'unir à sa cause, à son principe qui est en même temps sa fin, à son Père, à l'Un, il est dans le bonheur parfait, il est suffisant, autarcique: tout lui est présent et en possession de la source de tous les biens, il devient en quelque sorte la source elle-même. Il ne saurait rien désirer de plus. Les désirs des plus exigeants sont comblés.

Les risques et les dangers que peut comporter notre union à la matière et au corps ne sont pas de telle nature et d'une gravité si lourde qu'ils doivent nous porter à croire que notre sort en est substantiellement altéré. Portant en nous « notre propre cocher » (II, 3, 9), nous devons marcher droit et non par le hasard comme il nous arrive si souvent.

Si, par mégarde, ou par faiblesse, il nous arrivait de nous unir, à l'« autres » (II, 4, 13) plus qu'il ne le faudrait strictement et par là de devenir « membres de la foule bruyante » (VI, 5, 12), quittons notre sommeil, ne restons pas prisonniers de notre enchantement.

Pouvant retourner « dans notre chère Patrie », entreprenons, par nos forces, le pèlerinage qui nous ramènera aux îles fortunées. Le mal que nous aurons momentanément ressenti, sera pour nous une expérience salutaire (IV, 8, 7), qui loin de nous décourager, nous fera, au contraire, estimer la vie dans l'intelligible.

On le voit donc clairement, même ces côtés plus sombres de notre condition humaine ne peuvent empêcher la beauté, la grandeur, la sublimité de la vie humaine telle que la conçoit Plotin.

Il nous invite, à la vue de la beauté de l'Un, à être saisis d'un amour immense — amour sans borne comme son objet, — d'un amour qui dépasse tout amour. Sous l'impulsion de cet amour, il prétend, que risquant tout, nous serons environnés de lumière, nous verrons la lumière elle-même, la réalité suprême, l'Un dans l'union béatifiante.

Notre intention n'est pas ici de juger et de critiquer la doctrine plotinienne, mais uniquement de rechercher ce qu'il pense de notre sort. A

la suite de ce bref exposé nous nous croyons autorisés à conclure que, chez Plotin, l'homme occupe une place de choix au sein de la réalité et que nous pouvons légitimement parler des « grandeurs de l'homme », même si les humains n'occupent pas la première place qui ne saurait être la leur.

Gaston CARRIÈRE, o. m. i.

---

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

LÉANDRE POIRIER, O.F.M. — *Les Sept Églises ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse*. Dissertation présentée à la Faculté des Sciences sacrées de l'université catholique de Washington, en accomplissement partiel des conditions requises pour le grade de Docteur en Sacrée Théologie. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1943. In-8, XII-208 pages.

La dissertation que nous présente le R. P. Poirier, O.F.M., sur le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse, ne se laisse pas saisir facilement. Il faut la lire plus d'une fois avant de comprendre la suite et la profondeur des arguments. Ne soyons pas plus que de juste surpris. Le sujet traité dans cet ouvrage n'est évidemment pas romantique. Le domaine apocalyptique, d'où il est tiré, est très mal éclairé. Quantité de pages du livre inspiré de saint Jean demeurent une énigme pour nous. Et parmi ces pages difficiles, y en a-t-il qui soient plus obscures et plus incomprises que celles qui contiennent les sept lettres mystérieuses que l'Esprit de Dieu envoie à sept Églises d'Asie Mineure? . . . Aussi devons-nous une dette de gratitude peu ordinaire au R. P. Poirier pour les lumières vraiment étonnantes qu'il projette sur cette matière obscure et pour les progrès considérables que son étude introduit dans l'interprétation de ces lettres apocalyptiques.

La première partie du volume est consacrée à l'exégèse des chapitres deux et trois de l'Apocalypse, ceux précisément qui s'occupent des lettres. Tout d'abord l'auteur expose la thèse qu'il veut défendre. On pourrait l'énoncer dans les termes suivants: Les sept lettres aux Églises d'Asie Mineure, qui ouvrent le livre de l'Apocalypse, constituent un septénaire prophétique parallèle aux septénaires qui nous sont décrits dans le reste du livre (4-22). En d'autres termes l'Apocalypse ne se divise pas en deux parties pour ainsi dire irréductibles — les sept lettres et les septénaires — comme le supposent trop de commentateurs et de manuels, mais les lettres entrent dans la série même des septénaires, elles forment le premier de ces cycles parallèles, elles les introduisent et les expliquent. Elles traitent du même sujet, sont essentiellement prophétiques comme eux. Comme eux aussi elles symbolisent les diverses périodes de la vie future de l'Église, périodes qui sont fort bien représentées par les sept Églises d'Asie Mineure à qui saint Jean destine ces lettres.

Pour trouver ce sens prophétique que les sept lettres recèlent et pour prouver en même temps que ce septénaire entre bien dans la série de ceux qui sont décrits dans le reste de l'Apocalypse (4-22), l'auteur examine, plus attentivement qu'on ne le fait communément, la facture intime des lettres en question. Dans une exégèse fort serrée, il étudie chacun des éléments qui entrent dans leur composition: le septénaire, le livre envoyé, l'ordre d'écrire, les oracles rythmés, l'annonce du retour . . . Il note ensuite tous les traits symboliques qui s'y manifestent: la description du Christ, les chandeliers, les étoiles, les noms des ennemis, les promesses finales. Et de cette étude soignée sort une

conclusion qui paraît des plus solides et des plus vraisemblables: les lettres débordent évidemment le cadre des Églises auxquelles elles sont envoyées. L'Église visée par chacune des lettres n'est autre en définitive que l'Église universelle. L'Église particulière ou destinataire n'est choisie que pour sa valeur symbolique. Son état spirituel présente l'état spirituel de l'Église universelle à telle époque de l'histoire. Chaque Église de l'Asie Mineure offre une tranche de la vie future de l'Église du Christ. Les sept Églises auxquelles les sept lettres sont envoyées projettent sur l'écran une image adéquate des sept grandes périodes de l'histoire de la Rédemption, depuis le Calvaire jusqu'à la fin des temps. Et, chose curieuse, les septénaires, qui remplissent les autres pages de l'Apocalypse (4-22), jouent aussi un rôle semblable. Chacun veut annoncer lui aussi, à sa façon, ces sept âges de la vie de l'Église. D'où parallélisme des lettres et des septénaires . . .

L'exégèse patristique s'oppose-t-elle au sens prophétique des lettres? . . . Les adversaires de la théorie des sept âges de l'Église insistent évidemment sur le témoignage patristique pour dire qu'on ne trouve rien de semblable chez les Pères. Et pourtant! . . . L'orientation de leur pensée nous laisse bien voir qu'ils n'étaient pas aussi étrangers qu'on veut nous le faire croire aux interprétations prophétiques des sept lettres. Le R. P. Poirier revise avec soin toutes leurs affirmations et il découvre des tendances qu'on ne saurait négliger sans dommage, tendances qui n'ont pas été mises suffisamment en lumière dans certains ouvrages pourtant regardés comme définitifs sur cette matière . . . Évidemment, et le R. P. le note avec justesse, on ne doit pas s'attendre à trouver chez les Pères des développements très explicites sur les âges concrets de l'histoire de l'Église prédits par les septénaires et les lettres. Une prophétie n'étant parfaitement comprise qu'après sa réalisation, les Pères ne pouvaient pas, à moins d'être eux-mêmes prophètes, discourir longuement sur cet accomplissement. Mais s'ils n'ont pu voir la réalisation du sens prophétique des lettres, plusieurs d'entre eux ont tout de même reconnu ce sens et l'ont déclaré existant. C'est tout ce qu'il faut pour établir la thèse.

Dans la deuxième partie de son ouvrage le R. P. Poirier fait une excursion dans le domaine de l'histoire pour voir ce qu'en ont pensé exégètes et théologiens. Il étudie d'abord les positions modernes et leurs antécédents. Premièrement *l'école critique*, celle qui veut bien accepter les lettres comme très utiles à toute l'Église pour la morale de leur contenu, mais qui les laisse tout de même en dehors des septénaires ou de la partie qu'on appelle proprement prophétique et apocalyptique (4-22). Deuxièmement *l'école prophétique*, celle dont il se réclame, et dont il nous révèle les noms des initiateurs qui l'ont lancée et des partisans assez nombreux qui l'ont soutenue. Troisièmement, enfin, il note les attitudes diverses et ridicules de *l'école protestante*, celle qui n'a voulu voir trop souvent dans notre Apocalypse qu'une description de l'Église romaine et de l'Antéchrist (!) qui la gouverne, le pape! . . .

L'étude des positions modernes et de leurs antécédents terminée, l'auteur passe aux théories du moyen âge. On rencontre là aussi toutes les nuances de pensée. L'interprétation prophétique des sept lettres ne manque pas de fervents. Sans doute plusieurs d'entre eux se trompent parfois étrangement sur les périodes historiques concrètes prédites par les lettres, mais le fait qu'ils les cherchent prouve bien qu'il reconnaissait dans ces lettres un sens prophétique. Nous devons une particulière gratitude au R. P. Poirier pour cette étude approfondie qu'il fait du problème de l'interprétation des sept lettres au moyen âge. Il nous découvre des positions et des aperçus que bien des commentateurs sur l'Apocalypse ignorent totalement.

Son enquête exégétique et historique terminée, l'auteur se demande, et c'est la troisième partie de l'ouvrage qui commence, si le temps ne serait pas venu de reviser un

jugement moderne trop simpliste sur la valeur prophétique des sept lettres qui ouvrent l'Apocalypse. Non seulement beaucoup d'écrivains modernes séparent les lettres des autres septénaires, mais ils ridiculisent ceux qui veulent trouver en elles un sens symbolique prophétique. Ils basent leur sentiment sur trois principes dont un examen sérieux révèle la très grande faiblesse. Le premier de ces principes, disons de ces préjugés, se présente en ces termes: les premiers destinataires du livre ont dû comprendre ce que saint Jean voulait leur dire. Il existait donc une clef de l'Apocalypse et on l'a perdue... Si cette proposition était incontestable, il faudrait conclure que les contemporains d'une prophétie la comprennent mieux que ceux qui en voient l'accomplissement!...

Le deuxième principe pourrait être formulé de cette manière: Si les sept lettres annoncent sept périodes de l'histoire de l'Église, les hommes finiront par découvrir avec certitude la date approximative de la fin du monde: ce qui contredit formellement la parole de Notre-Seigneur. A cela le R. P. répond avec justesse que les périodes n'étant pas limitées dans leur durée, il demeure toujours vrai de dire qu'aucun humain, même celui qui saurait infailliblement qu'il vit dans la dernière période, ne pourrait découvrir le jour et l'heure de ce cataclysme.

Le troisième principe mis en cause pour nier le caractère prophétique des lettres s'attaque pour ainsi dire à la possibilité même de la valeur prophétique d'un symbole. Il veut bien reconnaître qu'un symbole puisse désigner avec certitude un fait passé ou présent, que l'on voit bien et qui nous montre sa relation évidente avec ce symbole, mais il déclare cela impossible pour un fait futur. En d'autres termes un symbole ne peut contenir un sens prophétique véritable... Cette affirmation paraît pour le moins étrange... Si elle était vraie, que faudrait-il penser des septénaires eux-mêmes qui sont symboliques et prophétiques?...

Ces préjugés réfutés l'auteur condense dans une formule très claire et très suggestive la doctrine qu'il veut prouver: Le sens symbolique des chapitres deux et trois de l'Apocalypse n'est pas seulement *historique*, mais aussi *prophétique*. Il ne fait pas seulement allusion aux conditions actuelles des Églises destinataires, mais il prédit aussi que ces conditions actuelles se reproduiront dans l'Église universelle durant le cours de son existence. Les sept états spirituels présents des sept Églises d'Asie Mineure annoncent sept âges futurs de l'Église du Christ... La formule est la plus raisonnable qui se puisse trouver. Trois séries d'arguments, basés sur la triple relation (1°) des Églises mentionnées à l'Apocalypse, (2°) des lettres à l'Apocalypse, et (3°) des lettres entre elles l'établissent péremptoirement. D'ailleurs, c'est la seule interprétation qui sauve l'unité du livre inspiré et qui lui conserve toute sa valeur prophétique... Tout ce qui peut être exigé de ceux qui voudront désigner les périodes historiques concrètes en qui se trouvent accomplies les lignes prophétiques des lettres sacrées, c'est d'agir avec une extrême prudence. Pour éviter toute erreur et toute fantaisie, ils devront se soumettre à un contrôle sérieux. Contrôle à la fois doctrinal et historique: doctrinal par l'analogie de la foi, historique par l'étude objective de l'histoire et des résultats de la synthèse historique. Les abus ainsi évités, des perspectives intéressantes se présentent tant à l'exégète-historien qu'au théologien. L'auteur les énumère brièvement à la fin de son volume.

L'ouvrage que vient de publier le R. P. Poirier est donc des plus utiles... Encore une fois il ne se laisse pas lire et comprendre facilement. La faute n'en est point à l'auteur, mais à l'extrême difficulté du sujet à traiter. Il nous fournit sur l'Apocalypse, et tout particulièrement sur les sept lettres du commencement, une interprétation qui ne peut être que la vraie. On pourra discuter certains arguments, contredire certaines affirmations, mais le R. P. a certainement trouvé la bonne voie. L'avenir lui donnera raison.

Donat POULET, o. m. i.

\* \* \*

ROBERT EDWARD BRENNAN, O.P. — *History of Psychology from the Standpoint of a Thomist*. New York, Toronto, The MacMillan Company, 1945. In-12, XVI-277 pages. Canadian price: \$3.00.

Already, in two excellent text-books, Father Brennan, who teaches Philosophy at the University of Montreal, presented a masterly exposition of Thomistic Psychology and showed how the scientific and philosophical approaches can be correlated. He has now made a further contribution to a better understanding of Psychology, by writing a « History of Psychology » from the standpoint of a thomist.

The book, which has no foot-notes, is far from being ponderous. The author does not try to impress us with his erudition; he does not mention everybody who has written on psychological topics, and one feels that he could easily have produced a book many times bulkier. Yet, with extreme conciseness, he manages to give the reader a proper perspective and panoramic view of the growth and progress of the science of human nature. The Aristotelean and Thomistic syntheses cover about 30 pages, but their principles recur constantly in the interpretation and appraisal of all the other theories, and the student is provided with a criterion, a guiding thread, to see his way through the labyrinth of the numerous systems and schools of Psychology and to realize « the regrettable state of affairs in the science of Psychology today ».

The materialistic viewpoint of Democritus and the idealistic outlook of Plato, along with the tradition of Aristotle « which is a combination of the two », are traced through the centuries to our time. In addition, the results of both inductive and deductive methods are historically integrated, and the author shows how « human nature fairly bristles with problems that require the combined efforts of the scientist and the philosopher, if adequate solutions are to be reached ». The great merit of this book of small dimensions but of immense value is to accustom one to follow the historical development of the two kinds of psychological scrutiny, the scientific or empiriological and the rational or ontological, which complement each other.

Father Brennan, who is a recognized authority in his field, has no need of compliments; and I would simply say that his *History of Psychology* ought to be on every philosophical bookshelf.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

JOHN WELLMUTH, S.J. — *The Nature and Origins of Scientism*. Milwaukee, Marquette University Press, 1944. In-12, X-60 pages.

La société aristotélicienne de l'Université Marquette fait œuvre utile en publiant chaque année la conférence donnée sous ses auspices à la Saint-Thomas-d'Aquin. Cette série de monographies sur la doctrine thomiste s'est acquis une réputation qui va croissant avec les années. On y traite des sujets d'intérêt général. Le présent volume attirera l'attention, tout à la fois, des philosophes et des scientifiques. Il permettra aux représentants des deux groupes de mieux comparer leurs méthodes respectives et de saisir à quel point leurs positions sont irréductibles.

Le titre dit bien les questions auxquelles le conférencier a voulu répondre. Il ne faudrait pas croire cependant que les raisons du scientisme contemporain apportées dans cette conférence sont un simple résumé des explications généralement proposées. L'origine de ce mouvement antiphilosophique, l'auteur la trouve dès le haut moyen âge, dans le courant de défiance à l'endroit de l'intelligence humaine, courant d'idée organisé en

réaction contre les solutions trop rationalistes du problème des rapports entre la foi et la raison, et qui a dégénéré en une négation progressive de toutes les vérités admises d'abord comme certaines. Cette cause rappelle du même coup à quelle faillite complète sont vouées toutes les philosophies qui tentent un compromis avec les théories scientistes. Par contre la philosophie thomiste apparaît comme seule capable de sauvegarder l'infailibilité de la connaissance sans nier la valeur propre des sciences.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

---

# Recension des revues

---

## Catholic Historical Review (The).

October 1944. — William A. HINNEBUSCH: *The Domestic Economy of the Early English Dominicans*, p. 247-270. — Joseph T. DURKIN: *The Early Years of Italian Unification as Seen by an American Diplomat 1861-1870*, p. 271-289. — *A Challenge to the American Church on Its One Hundredth Birthday*, p. 290-298.

January 1945. — Paul KINIERY: *Will History Repeat?* p. 371-381. — John K. CARTWRIGHT: *The American Catholic Historical Association*, p. 382-393. — H. Herman SCHAUINGER: *The Domestic Life of William Gaston, Catholic Jurist*, p. 394-426. — Thomas F. O'CONNOR: *A Major Contribution to the History of the American Church*, p. 427-449.

## Harvard Theological Review (The).

October 1944. — N. P. JACOBSON: *Niebuhr's Philosophy of History*, p. 237-268. — Arthur JEFFERY: *Ghevond's Text of the Correspondence Between 'Umar II and Leo III*, p. 269-332. — Campbell BONNER: *Additions and Corrections*, p. 333-339. — Joseph Ward SWAIN: *Gamaliel's Speech and Caligula's Statue*, p. 341-349. — F. M. HEICHELHEIM: *On Athenæus XIV*, 639e-640a, p. 351.

January 1945. — H. H. ROWLEY: *The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study*, p. 1-38. — Morton S. ENSLIN: *The Atoning Work of Christ in the New Testament*, p. 39-61. — Martin P. NILSSON: *Pagan Divine Service in Late Antiquity*, p. 63-69. — B. J. WHITING: *Pepys, Fuller and an Archbishop*, p. 71-73.

## New Scholasticism (The).

October 1944. — Joseph J. HARNETT: *Désiré-Joseph Mercier and the Neo-Scholastic Revival*, p. 303-333. — J. M. WOLFE: *Social and Moral Relevants of the Psychological and Philosophical Concepts of Personality and Individuality*, p. 334-375. — Edward A. MAZIARZ: *A Plan for Integrating the Catholic College Curriculum*, p. 376-384. — Solomon SIMONSON: *The Aristotelian Forms of Disputation*, p. 385-390.

January 1945. — Miriam Theresa ROONEY: *Mr. Justice Cardozo's Relativism*, p. 1-47. — Anton-Hermann CHROUST: *Socrates — A Source Problem*, p. 48-72.

## Theological Studies.

December 1944. — James E. RORERAN, S. J.: *The Prophets and Sacrifice*, p. 411-438. — John J. CLIFFORD, S. J.: *The Morality of Castration for Carcinoma of the Prostate*, p. 439-452. — Stanislaus J. GRABOWSKI, S. T. D.: *The Holy Ghost in*

*the Mystical Body of Christ According to St. Augustine*, p. 453-483. — John J. COLLINS: *The Brethren of the Lord and Two Recently Discovered Papyrii*, p. 484-494. — John C. FORD, S.J.: *Notes on Moral Theology, 1944*, p. 495-538.

March 1945. — Edward B. BRUEGGEMAN, S.J.: *A Modern School of Thought on the Supernatural*, p. 3-34. — Daniel J. SAUNDERS, S.J.: *The Supernatural Value of a Soldier's Death*, p. 35-50. — Clarence MCAULIFFE, S.J.: *Absolution in The Early Church: The View of St. Pacianus*, p. 51-61. — Stanislaus J. GRABOWSKI, S.T.D.: *The Holy Ghost in the Mystical Body of Christ according to St. Augustine*, II, p. 62-84. — John Courtney MURRAY, S.J.: *Freedom of Religion*, p. 85-113.

### Thomist (The).

October 1944. — Aurel KOLNAI: *The Humanitarian Versus the Religious Attitude*, p. 429-457. — Stephen MCCORMACK, O.P.: *The Configuration of the Sacramental Character*, p. 458-491. — James F. KELEHER: *The Search for the Intelligible Good*, p. 492-504. — Nicholas HALLIGAN, O.P.: *Patristic Schools in the Summa (Continued)*, p. 505-543. — Louis A. RYAN, O.P.: *Lewis Mumford. The Condition of Man*, p. 544-552.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

---

# La connaissance et l'être

---

## ASPECTS GÉNÉRAUX DE L'EXISTENTIALISME.

Parmi les tendances extrêmement variées de la métaphysique contemporaine, c'est, semble-t-il, un certain retour à l'existence vécue, une poussée nouvelle vers un réalisme plus intégral et plus profond qu'ambitionnent de voir s'intensifier davantage ceux qui osent croire que l'idéalisme positif n'a réussi qu'à faire s'évanouir dans un jeu stérile les angoissants problèmes de la destinée humaine. Ce sera sans doute le mérite particulier, et en un sens très grand de notre époque, d'avoir montré que le réel n'est pas uniquement en fonction d'une intelligence de mathématicien, mais doit se juger surtout dans ses relations avec la vie affective et volontaire dont les comportements donnent à l'homme sa valeur authentique en décelant le sens de ses efforts dans le développement de sa personnalité. Car l'acte libre, supérieur ici-bas à celui de la contemplation spéculative, permet seul de discerner la valeur morale de l'homme par l'orientation qu'il donne à toute vie consciente. S'accompagnant de connaissance et d'amour il aboutit en effet, suivant la terminologie contemporaine, ou bien à cette transdescendance pessimiste suivant laquelle, résorbant en lui tout effort pour s'arracher à la matière, l'être humain se rive à un ici-bas définitif et sans espoir, ou bien à la transcendance traditionnelle suivant laquelle l'âme, dans son envol au delà du sensible, aspire à une réalisation plus complète d'elle-même dans un être qui la dépasse et l'attire<sup>1</sup>.

En vertu du grave problème soulevé par l'existence concrète, la philosophie cesse alors d'être savoir spéculatif pour s'orienter vers une prise

<sup>1</sup> Sur le double aspect que prend souvent la « transcendance » aux yeux des contemporains voir Jean WÄHL, *Sur l'idée de transcendance*, VII, *Transcendance et transdescendance*, dans les *Travaux du IX<sup>e</sup> congrès international de philosophie*, fasc. VIII, p. 58.

de conscience de soi qui prétend devenir la seule métaphysique possible de la personne humaine. On se trouve ainsi en présence soit d'une philosophie existentielle qui se confond d'ordinaire avec l'action morale ou la vie mystique <sup>2</sup>; soit d'une philosophie de l'existence qui sans engager le métaphysicien sur les chemins qu'il explore, reste cependant une tentative de découverte d'une situation fondamentale qui donne tout son sens à la vie humaine <sup>3</sup>; soit enfin d'une analytique existentielle qui approfondissant davantage l'essence de l'être prétend rechercher la possibilité ou les conditions ontologiques de toute philosophie de l'existence <sup>4</sup>. Dans tous ces cas, il s'agit de fixer le véritable point d'insertion de l'homme dans l'univers concret, de trouver le moyen le plus apte à le faire entrer en communication avec l'être, de le voir naître en quelque sorte à une vie nouvelle centrée sur l'existence. C'est pourquoi, envisagée sous cet aspect, la question de la nature de l'être, problème métaphysique par excellence, ne peut plus se résoudre indépendamment des dispositions subjectives du philosophe, car c'est son être à lui qui est d'abord mis en question dans toute recherche ontologique, c'est lui qui interroge, et qui par son agir donne la réponse au problème posé <sup>5</sup>. C'est le mystère toujours actuel du co-naître de la personne et de l'être au delà de tout savoir objectif, de toute problématique spéculative sur l'essence abstraite.

Connaître suivant la conception classique, c'est attirer le monde à soi en l'élevant à la hauteur de l'esprit, tandis qu'aimer c'est retourner à lui dans son existence; connaître c'est encore laisser le singulier pour n'en recevoir que la forme universalisée, alors que vouloir c'est retrouver le réel dans son infinie variété. C'est un peu en ce sens que la philosophie

<sup>2</sup> Ce semble, à la suite de Kierkegaard la position de Karl Barth, de Denis de Rougemont, de Jean Wahl et de Gabriel Marcel.

<sup>3</sup> Karl Jaspers est sans doute le plus connu de tous ceux qui ont adopté cette attitude de poser la philosophie comme une option radicale, sans cependant opter eux-mêmes (voir Jean WAHL, *Subjectivité et transcendance*, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, octobre-décembre 1937, p. 171 et 197).

<sup>4</sup> C'est la position encore assez imprécise de M. Heidegger.

<sup>5</sup> Heidegger par exemple affirmera en ce sens: « Aucune question métaphysique ne peut être questionnée sans que le questionnant — comme tel — ne soit lui-même compris dans la question, c'est-à-dire pris dans cette question . . . C'est nous qui interrogeons ici et maintenant, pour nous » (*Qu'est-ce que la métaphysique?* traduction Henry Corbin, p. 22). De même G. Marcel interprétant la pensée de Jaspers redira dans un sens analogue: « Dans ces conditions, nous devons reconnaître que le sens même du problème de l'être, et la question: qu'est-ce que l'être? dépend de celui qui la pose » (*Situation fondamentale et situations-limites chez Karl Jaspers dans les Recherches philosophiques*, t. II, p. 326).

contemporaine, dépassant sans doute cette opposition, mais s'appuyant quand même sur elle, explique la distinction connue entre l'essence et l'existence pour déterminer les apports de l'intelligence et de la volonté dans toute appréciation valable de l'être. La première, l'essence, étant œuvre de généralisation, l'intelligence conceptuelle qui la produit ne saisit pas du tout le réel caractérisé par des différenciations individuelles toujours ineffables; la seconde, au contraire, l'existence, s'attachant aux choses dans leur singularité, les puissances affectives qui tendent vers elle nous dévoileraient le mystère du monde, si nous pouvions trouver un moyen quelconque d'extérioriser ce qui est vécu<sup>6</sup>. L'amour, pouvant devenir la source d'une connaissance plus profonde née de la sympathie à l'égard de l'aimé, rien d'étonnant que l'on cherche à tous les degrés de la vie affective ou même simplement fonctionnelle une *ratio essendi* du réel plus adéquate, parce qu'elle est supposée contenir en elle l'existence concrète<sup>7</sup>.

Si on prétend, comme on y est souvent tenté, que dans cette hypothèse de l'amour source unique de l'être, la distinction entre agir et savoir n'a plus droit de cité, précisément parce que c'est avant tout l'engagement effectif de soi qui guide l'esprit dans sa conception du monde, la philosophie se transforme facilement en une mystique vécue entraînant avec elle la démarche personnelle de tout penseur sincère. Comme le soulignait Berdiaeff, la philosophie étant devenue l'expression d'une expérience existentielle « donne une très grande valeur aux philosophes même comme existants<sup>8</sup> », mais par contre, suivant le mot de Denis de Rougemont « s'affirmer philosophe est alors extrêmement gênant, car on reste toujours tenu de produire autre chose que de la littérature existentielle<sup>9</sup> ».

Si on laisse de côté la soif de nouveauté qui se manifeste parfois dans ce mouvement et qui restera toujours en philosophie une tentation difficilement surmontable, il est certain que pareille conception de la métaphysique peut apparaître comme un idéal très élevé, car elle tend à cons-

<sup>6</sup> Rappelons la phrase de Bergson : « Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait; mais il ne les cherchera jamais » (*L'évolution créatrice*, p. 164).

<sup>7</sup> Voir à ce sujet R. MÜLLER-FREIENFELS, *Rationalisme et irrationalisme*, dans *les Recherches philosophiques*, t. I, p. 125.

<sup>8</sup> *Bulletin de la Société française de Philosophie*, octobre-décembre 1937, p. 187.

<sup>9</sup> Denis DE ROUGEMONT, *Kierkegaard en France*, dans la *Nouvelle Revue française*, juin 1936, p. 976.

tituer un groupe d'apôtres de la vérité existentielle qui se feront les éveilleurs des consciences endormies, provoquant non seulement l'admiration théorique, mais ce qui vaut mieux, l'adhésion pratique et efficace de disciples convaincus. Au point de vue de sa possibilité, de son analytique transcendantale si l'on veut, on voit immédiatement, au contraire, les nombreuses difficultés qui se posent, venant se centrer toutes sur le rapport de la connaissance et de l'être. Il semble acquis, en effet, que l'intelligence demeure le moyen par excellence d'expression de toute attitude consciente en face des mystères de la vie. Aussi toutes les tentatives de constituer une ontologie subjective non seulement apparaîtront toujours déconcertantes à première vue, car, sans aboutir à un système proprement dit, elles veulent rendre intelligible de quelque façon ce qui par nature est considéré comme dépassant l'intelligence, mais, ce qui est plus grave, elles resteront exposées au danger de se transformer elles-mêmes en une dialectique abstraite et vide comme on l'a déjà signalé à propos de Heidegger et de Jaspers <sup>10</sup>.

Les pages qui suivent veulent être une réflexion sur ces philosophies de l'existence, sur la connaissance et l'être entendu au sens de détermination personnelle. Ayant d'abord précisé quelque peu les raisons historiques de l'apparition de ce mouvement, nous essaierons ensuite de déterminer ou de circonscrire les sources que l'on pose comme livrant à la conscience l'être concret qui devient ainsi le centre d'une ontologie subjective. Peut-être réussirons-nous, en terminant, à déceler une équivoque qui se glisse ordinairement dans le point de départ de ces mystiques, les engageant dans une direction souvent assez voisine de celle des doctrines qu'elles veulent éviter ou combattre.

#### I. — LES INSUFFISANCES DE L'IDÉALISME ET DU POSITIVISME.

En Allemagne, c'est contre l'idéalisme abstrait surtout que réagiront les philosophies de l'existence qui, issues de Kierkegaard ou de Nietzsche, se développent actuellement sous l'influence de Husserl, mais

<sup>10</sup> Voir Jean WAHL, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, octobre-décembre 1937, p. 163; remarques de Heidegger et de Jaspers, *ibid.*, p. 193, 197.

par une transposition assez inattendue de la notion d'intentionnalité<sup>11</sup>. Rien de plus instructif peut-être que le processus de décomposition de l'idéalisme sous les coups répétés et parfois assez violents des penseurs subjectifs. Lorsque Gabriel Marcel, par exemple, nous parle de cette philosophie qui s'efforce de la façon la plus humaine d'éliminer de toute recherche les conditions existentielles de la vie « en les enrobant en quelque sorte dans un sirop de pures abstractions<sup>12</sup> », il ne fait que reprendre la comparaison suggestive du solitaire danois: « Le corbeau qui perd son objet (le fromage) par l'éloquence du renard . . . est à ce point de vue, une image de la doctrine idéaliste, qui perd tout et ne conserve qu'elle-même<sup>13</sup>. » De fait rien n'avait contribué davantage à détourner la philosophie des problèmes de la vie concrète que cette façon de s'installer dans la pensée pour ne considérer le monde que comme un spectacle que l'on se donne par une création factice de l'imagination, et dans lequel la personne humaine n'est plus qu'une modalité de l'Esprit.

Ce qui caractérise en effet l'idéalisme intégral, c'est la disparition de tout mystère au profit d'une rationalisation de l'univers qui aboutit généralement, d'une part à supprimer le sentiment qui n'est possible que par la réalité d'un corps matériel réagissant dans l'espace, de l'autre à poser comme dogme la précarité de toute affirmation religieuse qui postule l'existence d'un au-delà, non seulement de la pensée, mais du monde lui-même conçu comme dépendant d'un Créateur.

L'idéalisme s'est toujours attaqué avec une particulière ferveur au domaine du sentiment, de l'instinct et du subconscient parce que, fondé

<sup>11</sup> « Ce que nous avons pris donc pour le plus frémissant et pour le plus original de la pensée heideggerienne . . . devait bientôt, par la lecture plus approfondie de Kierkegaard, s'évanouir par degrés. . . Les thèmes qui nous avaient touchés, ces mélodies audacieuses qui restituaient le monde au souci, à l'angoisse et à la mort, tout cela n'appartenait qu'à Kierkegaard; la méthode serrée, rigoureuse, qui enchaînait ces motifs et les empêchait de s'exprimer librement — tout cela appartenait à Husserl. Seul l'essai de concilier les deux pensées irréductibles en présence, la volonté de faire entrer l'existence dans un système qui hait l'existence et nous propose de nous en abstenir, appartenait à Heidegger. L'être de l'existence, il fallait coûte que coûte le faire entrer dans une description phénoménologique » (Benjamin FONDANE, *La conscience malheureuse*, p. 170-171).

Sur l'opposition de Kierkegaard et de Husserl voir L. CHESTOV, *A la mémoire d'un grand philosophe, Edmund Husserl*, dans la *Revue philosophique*, janvier-février 1940.

<sup>12</sup> Gabriel MARCEL, *Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers*, dans les *Recherches philosophiques*, t. II, p. 329.

<sup>13</sup> Extraits du Journal 1834-1839, dans Jean WAHL, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 592.

sur la réalité de l'âme sensitive, ce champ d'exploration sera toujours l'irréconciliable ennemi d'une doctrine qui prétend désincarner l'esprit. Par sa théorie du corps-machine, Descartes, comme on le sait, à son insu peut-être mais d'une façon radicale, avait orienté la philosophie vers une théorie de la connaissance dans laquelle tout ce qui dérive du sentiment sera toujours minimisé. Les difficultés qu'il a accumulées sur les rapports du corps et de l'esprit devaient non seulement poser un problème insoluble qui fait le fond des grandes philosophies du XVII<sup>e</sup> siècle, mais conduire en fin de compte, soit à supprimer l'esprit avec le matérialisme, soit à nier l'existence du corps avec l'idéalisme. Présentement la sensation n'est plus aux yeux de plusieurs qu'un choc mystérieux invitant l'esprit à la recherche scientifique et reste dépourvue de toute validité dans l'ordre de la connaissance d'un réel extra-mental. Pour expliquer ce choc et avec lui toute la vie du sentiment et les faire rentrer tous deux dans une synthèse qui n'affirme jamais l'existence d'un réel en soi, on invoque l'interaction des choses posées dès l'abord à l'intérieur de l'esprit, ou la diversité des plans de pensée qui se conditionnent les uns les autres; en toute hypothèse, l'univers physique n'est plus qu'un moment précis de l'idée suivant la conception hégélienne qui sur ce point domine encore l'idéalisme.

Suivant une évolution historique contingente, mais non dépourvue de logique interne, le sentiment, l'instinct et d'une façon générale, toute connaissance *infra-rationnelle*, conçue d'abord comme appartenant au domaine des idées confuses, fut vite rattachée à la théorie des idées inadéquates qui ne sont telles que parce que l'homme n'a pas encore réussi à s'installer dans l'éternelle vision de l'Être ou de la Nature. Tous les problèmes que soulève le sentiment ne sont donc pour l'idéalisme que des dérivés d'une connaissance imparfaite et doivent être un jour surmontés, lorsque l'intelligence sera parvenue à l'exploration complète d'elle-même. Chez Hegel, par exemple, tout ce qui relève de la vie sensible, de la passion, ou de la conscience malheureuse, et qui avait paru un moment constituer le centre de ses préoccupations, n'est devenu sous le coup d'une dialectique effrénée qu'un moment passager d'une synthèse globale qui, intégrant tout le réel dans l'esprit, le fait participer à la transparence de

l'idée<sup>14</sup>. Cette transposition du sentiment à l'intérieur d'une vision de l'univers qui se veut résolument systématique et objective n'est en fait que la conséquence de la volatilisation du corps comme réalité imperméable à l'esprit. Dans cette perspective toutes les réalités concrètes, toutes les situations fondamentales créées par l'existence d'un monde sensible, tous les mystères de la passion, de la souffrance et de la mort perdent leur signification profonde en raison même du choix stoïque d'un point de départ qui les annule en les résorbant dans une pensée strictement spéculative et isolante.

Nous n'insisterons guère sur la transformation ou l'élimination du problème religieux. Soulignons toutefois que Kant, tout en fondant sur l'action une connaissance extra-scientifique qui voulait rendre possible l'existence de la croyance, essayait quand même de faire entrer la religion dans les limites de la raison. Aussi dans l'idéalisme absolu tout concept chrétien devant s'intégrer dans le mouvement dialectique de la pensée pure perd sa signification concrète et finit par se dissoudre au profit de l'idée. Les luttes que certains philosophes ont soutenues pour montrer que le christianisme pouvait avoir sa place dans une synthèse idéaliste n'ont trompé personne, car la clarté objective qu'elle réclame sape par la base la foi traditionnelle, enlevant à la réalité humaine le caractère historique que la religion lui impose. La négation du problème religieux sera toujours, en effet, l'aboutissement normal de toute doctrine qui diminue le rôle de la volonté et de l'amour dans la vision de l'Univers qu'elle engendre. L'idéalisme plus que toute autre, renfermant l'esprit dans un solipsisme inévitable, nécessite le bouleversement complet de la vie morale en faisant disparaître ce qui s'avère hétérogène à la pensée. « Nous n'attendrons notre salut, écrivait en effet le plus ardent des idéalistes contemporains, que de la réflexion rationnelle, portée à ce degré d'immanence et de spiritualité où Dieu et l'âme se rencontrent<sup>15</sup>. »

<sup>14</sup> A la suite des néo-hégéliens, de Bosanquet surtout, qui ont tant insisté sur l'*Universel concret* comme fondant la vie du sentiment, on soutient parfois que les critiques adressées par Kierkegaard et les existentialistes à la philosophie idéaliste où tout s'explique par l'idée, n'ont pas du tout porté, et que c'est bien plutôt Hegel que Kierkegaard qui se rapproche davantage du concret. Voir à ce sujet les intéressantes remarques de Jean WAHL, *Études kierkegaardiennes*, p. 158, n. 1; p. 59 et ss.

<sup>15</sup> Léon BRUNCHVICG, *La raison et la religion*, p. 70. Sur la transformation de l'idée de Dieu et du problème religieux en général dans l'idéalisme contemporain, voir *La querelle de l'athéisme*, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, mai-juin 1928.

C'est dans la pensée solitaire que Descartes après une ascèse destinée à détacher l'esprit des sens avait trouvé le point de départ de sa philosophie; son *Cogito ergo sum*, une fois libéré des entraves du principe de substance deviendra dans l'idéalisme activité pure qui pose devant soi un monde privé de réalité et qui n'est là que pour la nécessité du travail intérieur de l'esprit. On y a vu une glorification du fragile roseau pensant, mais au vrai c'était la perte de la personnalité qui se consommait, car l'homme concret avec ses tendances multiples et ses aspirations infinies se voyait trahi au profit d'une dialectique qui ayant rompu toute attache avec le sensible et le mystère se transformait en virtuosité artistique. Aussi les philosophes existentiels, soucieux de rendre à la foi et à la volonté aussi bien qu'à la matière et au sentiment leurs droits inaliénables et leur valeur spécifique, ont senti le besoin de reprendre contre Descartes et l'idéalisme objectif cette affirmation de Kierkegaard, leur commun précurseur sinon leur maître à tous: « Qu'un penseur abstrait démontre son existence par sa pensée, c'est une étrange contradiction, car dans la mesure où il pense abstraitement, il fait abstraction précisément du fait qu'il est <sup>16</sup>. » De cette assertion sont nées toutes les explorations de la subjectivité infra ou supra-rationnelle qui caractérisent le mouvement des philosophies de l'être. Mais par un phénomène de dépassement assez fréquent, les réactions contre l'idéalisme aboutiront parfois à l'humiliation profonde de l'homme dont on essaiera de déterminer la nature en faisant appel à ses tendances les moins élevées: « En Allemagne, nous dit spirituellement Müller-Freienfels, il y eut une époque où les moineaux sur les toits s'entretenaient de leurs refoulements et de leurs complexes sexuels. On commence aujourd'hui à être plus réservé <sup>17</sup>. »

Parmi les mouvements de pensée qui se manifestaient en France et en Angleterre à la fin du siècle dernier le positivisme de Comte et de Spencer semblait bien vouloir exercer une espèce de royauté. Orientant la philosophie vers les sciences et retranchant de son domaine tout ce qui n'était pas susceptible de vérification empirique, il établissait que le connaissable est avant tout la donnée spatiale et reléguait dans le domaine de l'in-

<sup>16</sup> Voir Jean WAHL, *Etudes kierkegaardianes*, p. 174. Voir également Karl JASPERS, *La pensée de Descartes et la philosophie*, dans *Descartes*, numéro spécial de la *Revue philosophique*, 1937, p. 124.

<sup>17</sup> R. MÜLLER-FREIENFELS, *Les tendances principales de la psychologie allemande d'aujourd'hui*, dans les *Recherches philosophiques*, t. I, p. 319.

connaissable tous les mystères que recouvre la notion d'âme-substance et tous les problèmes qui se rapportent à l'existence de l'esprit. Le nominalisme qui est en fait la base du positivisme aboutissait à une théorie de la connaissance dans laquelle venaient se fondre l'agnosticisme métaphysique et les doctrines de l'association. Le déterminisme imposé à la nature rejaillissait ainsi sur les facultés humaines et, en raison de l'enchaînement des concepts suivant des lois similaires à celles de la physique ou de la biologie, la vie intellectuelle n'était plus qu'un mécanisme rigide dans lequel disparaissait toute activité personnelle. Par ailleurs, les idées générales ne représentant que la collectivité des caractères physiques empruntés aux corps sensibles, les principes métaphysiques classiques, d'origine purement subjective, pouvaient encore servir de points de repère dans l'évolution des théories scientifiques, mais n'avaient plus aucune valeur dans l'appréciation du réel.

On voit immédiatement ce que deviennent dans pareille théorie l'homme et sa destinée. Tablant sur l'évolution de Darwin ou de Spencer, on établira que la personne humaine, point culminant d'un progrès homogène, n'a plus droit à un traitement spécial dans l'ordre de la science, et l'aspect historique que les philosophes lui avaient généralement reconnu disparaît au profit d'un rationalisme particulier, qui, s'accompagnant d'un certain relativisme de la connaissance, ne laisse plus place à la contingence ou à la liberté. C'est le règne de la science positive qui, d'une part, abaisse l'homme au niveau de la nature mécanique, et de l'autre, lui laisse entrevoir une domination absolue sur l'univers.

Une telle confiance dans la science et ses résultats allait amener une réaction décisive de la part de ceux qui ambitionnaient autre chose pour l'homme que la conquête d'un monde fermé à toute transcendance. Bergson d'abord, s'attaquant aussi bien à l'évolutionisme mécanique qu'à l'associationisme déterministe essaie de montrer que la vie est en réalité faite non pas d'états de conscience régis suivant les lois de la quantité, mais de continuité hétérogène d'ordre qualitatif qui suscite l'initiative de la pensée. Cependant, sa distinction entre la durée abstraite ou le temps scientifique et la durée réelle ou concrète telle qu'elle est vécue par la conscience, tout en montrant que la vie n'est point épuisée par la juxtaposition des concepts figés du positivisme, aboutissait non seulement à met-

tre en évidence l'artificialisme de la science positive, mais aussi à rejeter toute philosophie conceptuelle. Se rendant compte du caractère fragmentaire des théories scientifiques et soutenant par ailleurs que les concepts loin d'exprimer le réel n'ont de valeur que par leur succès à expliquer un nombre plus ou moins grand de faits connus, il s'est efforcé de rejoindre l'Absolu par delà la science et ses méthodes spécialisées. C'est dans l'intuition métaphysique, comme on le sait, qu'il devait trouver le moyen privilégié d'atteindre le réel, intuition qui a paru à plusieurs comme une simple transformation de l'instinct pris comme sympathie intellectuelle à l'égard de la durée vivante.

En France, les philosophies de l'être se placeront assez volontiers dans le sillage de Bergson, mais en insistant surtout sur l'aspect moral de la connaissance concrète. Acceptant généralement sa conception de l'intelligence, elles se refuseront elles aussi à considérer l'esprit comme un épiphénomène de la matière qui devrait être traité suivant les lois artificielles de la physique ou de la biologie. Constatant en effet comment cette confiance illimitée dans les sciences dont le positivisme avait bercé ses adeptes ne pouvait aboutir qu'aux crises sociales ou même aux conflits universels si elle ne s'accompagnait d'une conception de la vie humaine capable d'orienter le machinisme moderne en le subordonnant à la justice, on ambitionna de constituer une philosophie plus apte à restaurer les valeurs humaines centrées sur la notion de personne et sur la responsabilité de l'être conscient en face de sa destinée<sup>18</sup>. Ce sont bien là les idées générales qui dirigent tout un courant de la pensée française contemporaine et que nous trouvons exprimées en ces termes dans les publications de la *Philosophie de l'esprit*: « La collection . . . se propose une double fin. Elle entend contribuer à la renaissance d'une réflexion proprement philosophique qui ne se laisse ni diviser, ni subordonner, ni absorber par des disciplines spéciales, mais cherche à reconnaître quels sont les mouvements de l'esprit dont elles procèdent, à préciser leur valeur et leurs limites; c'est là sa tâche critique. Mais elle n'oublie pas que la philosophie a aussi une mission morale; elle doit coordonner toutes les recherches particulières et assurer leur concours afin d'éviter les maux engendrés par la

<sup>18</sup> Voir René LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, c. IV, *La philosophie actuelle en France*.

particularité et la passion, et de permettre à tout homme de réaliser sa vocation spirituelle <sup>19</sup>. »

Les insuffisances du positivisme en même temps que les dangers de la spécialisation ont donc rendu possible en France l'apparition de la philosophie existentielle. Contre eux s'édifieront les œuvres comme celles de Lavelle, de Le Senne ou de Gabriel Marcel, qui offrent ceci de commun qu'elles tendent à saisir par delà la science remise à sa vraie place le caractère de l'activité humaine et son orientation morale basée sur une conception personaliste des valeurs. Assez apparenté aux philosophies de l'être de Heidegger ou de Jaspers qui recrutent d'ailleurs d'assez nombreux disciples en France, l'existentialisme authentiquement français gardera cependant son entière originalité comme son indépendance complète. A l'opposé d'un certain pessimisme matérialiste qui semble affecter actuellement la phénoménologie allemande, il se présentera plutôt comme une philosophie de la participation, de la confiance ou même de l'invocation baignant dans le mystère de la foi <sup>20</sup>. C'est peut-être parce qu'elle eut à lutter surtout contre l'idéalisme que la pensée allemande s'est faite plus facilement l'ennemie de l'esprit, alors que la pensée française ayant eu à se libérer du positivisme de Comte tend parfois à se transformer en idéalisme. Il y aurait là de part et d'autre une recherche d'équilibre dans les tendances les plus opposées de la philosophie moderne avec un accord substantiel pour trouver la vérité dans l'ordre de l'être concret, celui-ci étant cependant conçu de façons très diverses suivant les sources que l'on scrute pour en déterminer la nature.

## II. — À LA RECHERCHE DE L'ÊTRE.

Il serait sans doute contradictoire de parler de notes essentielles pour définir un mouvement qui refuse délibérément de se transformer en système objectif, mais il reste incontestable que malgré des divergences individuelles très profondes nous trouvons en lui un commun effort d'exploration du vécu qui, mettant l'accent sur l'existence concrète, permet de parler de recherche de l'être comme constituant sa tendance la plus

<sup>19</sup> *Philosophie de l'esprit*, Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne, Paris, Aubier.

<sup>20</sup> Sur l'optimisme qui se dégage généralement de l'existentialisme français, voir L. LAVELLE, *La présence totale*, Introduction.

caractéristique. Sans entrer ici dans le détail d'aucune de ces philosophies nous nous bornerons à énumérer les différents aspects de la vie affective posés comme source de l'être, afin de mettre en lumière le rôle attribué à la connaissance intellectuelle dans le dévoilement de l'existence; ce qui nous conduira comme nous le signalions au début à soulever le problème de la possibilité de toute philosophie existentielle.

Il y a déjà un premier point d'acquis: l'opposition que l'on met entre essence ou objectivité d'une part, et existence ou subjectivité de l'autre, opposition qui donne un sens tout à fait particulier au réalisme dont se réclament **plusieurs existentialistes**. Il ne s'agit pas évidemment d'opter pour un réalisme médiéval quelconque en opposition avec l'idéalisme abstrait, car c'est au delà de l'objectif que l'on se place dès l'abord <sup>21</sup>. En conséquence, ce n'est pas non plus la vieille querelle de la distinction de l'essence et de l'existence qui se trouve reprise, car pareil problème ne se pose que dans une philosophie ontique, c'est-à-dire objective <sup>22</sup>. Nous avons montré, en effet, comment les philosophes du concret veulent réagir contre la double tendance de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle de ne considérer le réel qu'en fonction de la science ou de la pensée pure. À leurs yeux ces deux façons de spéculer sur la nature ne constituent que des prises de vues artificielles parce que, uniquement objectives, elles sont dépourvues d'intérêt et par là même ne répondent pas plus aux exigences de la vie affective de l'homme qu'elles ne réussissent à caractériser son être.

À l'essence, constituée par l'accumulation des caractères généraux que l'intelligence synthétise à l'occasion des perceptions sensibles, et objet de toute spéculation positive abstraite, on oppose l'existence concrète objet d'un non-savoir qui, sans être toujours du scepticisme devient la véritable ontologie se caractérisant désormais par un acte d'adhésion à l'univers tel qu'il affecte la personne. Conçue comme « une connaissance méthodique dont le contenu est de certitude cogente et de validité universelle <sup>23</sup> », la science n'est donc pas nécessairement rejetée. Plusieurs mên-

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *De la nature de la cause*, dans les *Recherches philosophiques*, t. I, p. 113, n. 1; H. CORBIN, *Transcendantal et existentiel*, dans les *Travaux du IX<sup>e</sup> congrès international de philosophie*, fasc. VIII, p. 25.

<sup>22</sup> H. CORBIN, *Avant-propos* de la traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique?* de M. HEIDEGGER, p. 13.

<sup>23</sup> Karl JASPERS, *Essence et valeur de la science*, dans la *Revue philosophique*, janvier-février, 1939, p. 5.

me, soulignant l'importance indéniable du XIX<sup>e</sup> siècle, y voient le point de départ ou le guide obligatoire de toute philosophie <sup>24</sup>, mais tous insistent sur ses insuffisances et sur ses limites en raison de son objectivité qui ne peut être fondée que sur les essences artificielles de la raison.

Transcendant tout réalisme de l'intelligence abstraite, en même temps que toute philosophie des essences, on s'adresse donc exclusivement à l'être, c'est-à-dire à l'esse actif du philosophe lui-même, comme champ d'exploration d'une ontologie qui exige autre chose pour se fonder qu'une simple faculté conceptuelle. C'est dans son sens le plus strict la connaissance de l'être et de la personne qui devient en effet le centre de la métaphysique, polarisant autour de la formation et du développement de la conscience humaine tout effort d'élucidation des problèmes philosophiques. L'être de l'ontologie devient ainsi l'être humain se posant lui-même dans l'existence par ses divers comportements à l'égard d'un monde qui l'enveloppe et qu'il domine de sa liberté. Loin d'affirmer par là « une finalité égoïste et ontique qui serait le fruit d'un aveugle amour de soi chez l'homme », on prétend établir une situation fondamentale qui donne à l'homme « la possibilité de se comporter de façon soit égoïste, soit altruiste <sup>25</sup> ».

Faire naître un Soi-Même à l'existence, le voir s'éveiller et grandir dans une vie proprement humaine, telle apparaît la tâche de l'ontologie. Estimant à la suite de Kant que l'existence actuelle ne peut par elle-même devenir objet de concept, mais correspond uniquement à une attitude pratique du sujet, il s'agira pour l'existentialiste de chercher en dehors de l'intelligence un appui à toute affirmation concrète sur l'esse de l'homme se posant en dehors de ses causes, de trouver en deça ou au delà de la raison un mode de connaissance quelconque, qui sans connaître au sens classique, puisse quand même dévoiler l'existence qui vient alimenter cette métaphysique pratique.

« La grande question philosophique de nos jours, a-t-on pu écrire, est en effet de savoir si l'instinct peut être tenu pour un moyen de connaissance et, en admettant que la réponse ne soit pas entièrement négative, s'il est une faculté *infra-rationnelle*, *para-rationnelle* (c'est-à-dire à

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?* p. 23.

<sup>25</sup> M. HEIDEGGER, *De la nature de la cause*, dans les *Recherches philosophiques*, t. I, p. 109-110.

placer aux côtés de la raison) ou *supra*-rationnelle <sup>26</sup>. » Modifiant quelque peu cette assertion de Müller-Freienfels on pourrait dire en fonction de l'existentialisme que la grande question est de savoir sur quelle faculté *præter*-rationnelle il faut appuyer davantage pour voir sourdre l'être humain et constituer en le dévoilant une philosophie de la personne.

Les plus intellectualistes et les moins éloignés de la pensée française issue de Descartes et de Malebranche feront jaillir l'être de la volonté ou de l'amour. La métaphysique s'affirmera alors comme un consentement à l'être comme un idéalisme moral qui, approfondissant le mystère de la participation devient un acte de confiance envers la vie. Non pas cependant qu'on reprenne l'antique discussion de savoir si c'est la volonté ou l'intelligence qui est en droit supérieure à l'autre dans l'ordre de la béatitude formelle comme le prétendaient au moyen âge les scotistes d'un côté et les thomistes de l'autre, ni même que l'on affirme toujours que la volonté n'est qu'une puissance aveugle, car en général on reconnaîtra que la volonté entendue au sens de faculté ou de fonction intellectuelle doit suivre une connaissance quelconque. Mais il s'agit avant tout d'un rôle spécial accordé à la volonté en raison de l'engagement personnel que doit comporter toute métaphysique concrète. Lavelle, par exemple, pourra affirmer en ce sens: « Mais il semble que la volonté jouisse à cet égard d'une sorte de privilège: car tandis que l'intelligence semble la prise de possession d'un être déjà donné et que l'amour exprime la raison d'être de l'acte créateur plutôt que sa forme nue, la volonté au contraire, abstraction faite de toute fin, semble réaliser à chaque instant, par l'acte même qu'elle accomplit, le passage incessant du néant à l'être. Elle anime l'intelligence et l'amour qui la justifient . . . C'est elle qui représente à nos yeux l'acte créateur dans son originalité la plus pure <sup>27</sup>. »

En un sens qui se veut plus augustinien on pourra affirmer que « l'amour, qui est premier, provoque la connaissance; et transmis par la connaissance, il suscite l'effort et le vouloir <sup>28</sup> ». C'est soutenir que « sans une prise d'intérêt, soit volontaire, soit pulsionnelle à un objet quelconque, nulle sensation, nul sentiment, nulle représentation de cet objet n'est

<sup>26</sup> R. MÜLLER-FREIENFELS, *Rationalisme et irrationalisme dans les Recherches philosophiques*, t. I, p. 127.

<sup>27</sup> L. LAVELLE, *De l'acte*, p. 455.

<sup>28</sup> Max SCHELER, *Le sens de la souffrance*, p. 175.

possible<sup>29</sup> », et qu'un choix basé sur l'amour ou l'intérêt est toujours nécessaire dans une représentation de l'être. L'amour ou la volonté posé comme condition première de toute philosophie engendre ainsi une métaphysique où l'être est saisi dans son existence et en fonction des dispositions particulières du sujet. Son objectivation par l'intelligence qui en fait un monde strictement construit ne doit jamais lui faire perdre ce caractère d'être *pour moi*, car tout être en soi, même s'il est possible, reste foncièrement inconnaissable.

D'autres, et peut-être les plus nombreux, feront appel à la sensation prise non comme connaissance, mais comme sentiment de présence à l'égard d'un quelque chose d'indéterminé avec lequel nous entrons en communion par l'intermédiaire du corps. La racine du réalisme vers lequel on s'achemine alors est une espèce de foi aveugle en l'existence d'un univers global qui affecte l'individu sans que celui-ci soit encore capable de déterminer en quoi ce monde consiste. Ainsi par exemple, au lieu de poser comme premier principe de la philosophie *je pense donc j'existe* on partira de l'expérience initiale d'un *j'existe* indéfini sans pouvoir préciser au début de quelle nature est ce moi qui n'est affirmé que comme pôle d'un univers en face duquel le sujet réagit pour le modifier à son tour. C'est dans la double réaction du sujet et de l'objet, mais sans prétendre user de ces termes en un sens épistémologique, que commence l'effort de découverte des problèmes ou des mystères de l'être. Il ne s'agit donc pas de démontrer l'existence, ce qui remettrait en question le principe de toute démonstration, mais de l'affirmer comme réalité première, antérieure à toute idée, et racine de toute idéalisation valable. Suivant l'expression de Gabriel Marcel, « nous sommes ici en présence d'une assurance qui coïncide étroitement, qui fait corps avec la réalité sur laquelle elle porte, réalité massive, globale comme elle-même<sup>30</sup> ». On voit facilement qu'il y a là unie au phénomémisme l'affirmation de la primauté du sentiment dans une saisie immédiate de l'être subjectif: l'existence se trouve ainsi posée avant même qu'entre en fonction un jugement objectif quelconque. Comme on l'a remarqué<sup>31</sup>, cette position est assez voisine de celle de certains réalistes critiques américains, de Santayana particulièrement pour

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>30</sup> Gabriel MARCEL, *Journal métaphysique*, p. 314.

<sup>31</sup> Jean WAHL, *Vers le concret*, p. 9.

qui l'existence d'un monde indéterminé comme postulat de toute métaphysique est affaire de cette *animal Faith* si déconcertante et qui semble bien n'être qu'un succédané matérialiste du sens commun interprété dans l'ambiance du subjectivisme.

Une façon assez semblable de concevoir le réel c'est d'envisager l'être en fonction du subsciont en faisant surtout appel aux comportements purement impulsifs de l'individu. « L'acte même de la révélation ontique, écrit Heidegger, s'accomplit dans l'état cénesthésique de l'homme placé au cœur de l'existant et dans les comportements impulsifs et volitifs, fondés dans cet état, à l'égard de l'existant <sup>32</sup>. » Poussée à l'extrême cette tendance s'appuiera naturellement sur les doctrines freudiennes les englobant dans une conception particulière de la nature humaine qui prend son inspiration dans l'analyse du rêve et dans les différents comportements non cristallisés par les lois sociales. La psychanalyse cesse alors d'être une méthode médicale exclusivement praticable dans les cas de névroses pour devenir un instrument privilégié dans la détermination des premières réactions de l'individu en face du réel non encore arrivé à cet état de structure que lui donne l'intelligence. Ce retour sur les origines humaines devient le point de départ de la métaphysique de l'exister car dépassant le champ de la psychologie génétique on prétend découvrir ce qu'il y a de plus profond dans l'être et que peuvent avoir refoulé ou transformé tant l'évolution artificielle de la vie que la conceptualisation de l'intelligence. Ainsi l'être concret n'est pas plus l'univers objectif que le sujet lui-même en tant que terme opposé, mais la double interaction du sujet et de l'objet constituant l'intentionnalité réciproque du monde et de l'homme se conditionnant l'un l'autre dans l'ordre de la tonalité affective <sup>33</sup>.

Au-dessus de la volonté, du sentiment ou du subsciont vient enfin apparaître comme source d'un réalisme plus profond, la foi religieuse prise comme sympathie amoureuse à l'égard de mystères jamais formulés en termes objectifs et dont le réel qu'ils enveloppent constitue la vie même de Dieu en tant que mise en rapport avec l'être fini. L'existence, étant avant tout action et vie, exige de la part du croyant une attitude subjek-

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER, *De la nature de la cause*, dans les *Recherches philosophiques*, t. I, p. 89.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 91.

tive en face du divin, et ce divin lui-même en tant que rapporté au sujet qui le modifie en l'appelant, se laisse ainsi déterminer par lui. Dans cet ordre, il ne s'agira par toujours comme dans le cas du sentiment, d'une expérience d'ordre empirique marquée au coin du déterminisme, mais d'un acte d'abord libre, conditionné qu'il est par un choix, un risque ou un don de Dieu. Les existentialistes qui pousseront le plus loin cette théorie d'une foi purement subjective comme fondement de l'affirmation de Dieu, Kierkegaard par exemple <sup>34</sup>, auront tendance à devenir idéalistes ou même sceptiques non seulement à l'égard de tout ce qui ne dépend pas de la foi, mais aussi dans leurs conceptions religieuses qui, privant de valeur théorique le témoignage des Livres saints, ne peuvent laisser subsister la personne historique du Christ non plus que le surnaturel lui-même. C'est un peu la position de la théologie dialectique de Karl Barth qui, opposant dogme et christianisme, soutient que toute formule conceptuelle ferait perdre à la divinité sa réalité authentique de Dieu au milieu de nous, et propose comme thème à la réflexion subjective le paradoxe de l'existence religieuse dans laquelle sont mis en rapport immédiat l'âme chrétienne douloureuse et le Dieu caché qui ne se révèle que dans les ténèbres du péché.

C'est donc en deça ou au delà de l'intelligence que l'existentialisme trouve la racine de son réalisme et même lorsqu'il s'affirme simplement comme un idéalisme moral, c'est dans l'amour pur qu'il cherche la réalité de l'être ou de la vie. Ce recours au *præter-rationnel* comme fondement de la philosophie n'implique pas de soi cependant la destruction de l'intelligence, ni surtout le scepticisme, du moins chez la plupart, mais il tend à montrer la relativité de la connaissance abstraite ou systématique qui n'est qu'un pur moyen d'amener à la lumière les sources les plus cachées de l'être. L'existence s'étant affirmée indépendamment de la raison, c'est-à-dire dans les replis les plus secrets de la conscience humaine, et devant en même temps s'accompagner des ombres du mystère, du paradoxe ou du déchirement de la vie jamais faite de situations objectives, il s'agit d'extérioriser un fait subjectif sans cependant lui faire perdre totalement son caractère d'intimité. Le rôle de l'intelligence apparaît ainsi comme une tâche nécessaire de la philosophie, tâche extrêmement ingrate, en vé-

<sup>34</sup> Jean WAHL, *Etudes kierkegaardienne*, ch. IX et XI.

rité, puisque dépassant les forces de la raison ordonnée par sa nature à l'objectivement valable de la science, elle doit mettre en jeu non seulement le langage philosophique le plus abscons, mais aussi les créations verbales non moins obscures du poète et du mystique afin d'extérioriser des états d'âme rebelles à la précision ou à la clarté des concepts <sup>35</sup>.

Dans une étude qui constitue un des exemples les plus caractéristiques de ces philosophies symbolistes, Heidegger a bien mis en lumière cet effort de l'intelligence dans le dévoilement d'être dont la nature doit être cherchée avant tout jugement de l'esprit. Ses théories ne s'appliquent évidemment pas d'une façon univoque à tout existentialisme, car distinguant entre philosophie de l'existence, philosophie existentielle et analytique existentielle, c'est-à-dire entre spéculation sur l'être concret, philosophie vécue et recherche des conditions qui rendent possible l'exister humain, c'est dans la ligne de cette dernière qu'il faudrait plutôt le situer <sup>36</sup>. Mais sa façon de concevoir le fonctionnement de l'intelligence nous donnera cependant une idée assez exacte du rôle que l'existentialisme lui assigne dans le problème de la vérité, en même temps que du pragmatisme qui s'attache à la raison conceptuelle dans tout essai de philosophie subjective.

On sait le revirement que Heidegger a imposé à la phénoménologie qui pour fonder la science et mieux saisir l'activité, le sens ou l'intentionnalité de l'esprit avait avec Husserl son fondateur mis l'existence entre parenthèses pour ne s'occuper que des essences. Au lieu de l'existence ce sont les essences qui sont ici mises entre parenthèses, car l'importance qu'on

<sup>35</sup> Sur le style propre à toute philosophie existentielle voir KIERKEGAARD, *Le penseur subjectif, sa tâche, sa forme, c'est-à-dire son style*, dans la *Nouvelle Revue française*, 1<sup>er</sup> mars 1939, p. 412; Denis DE ROUGEMONT, *Penser avec les mains*, p. 228. Dans son *Introduction à la métaphysique (La pensée et le mouvant*, p. 210), Bergson avait lui-même donné l'explication de la magie de son style dont les métaphores devaient amener la conscience à l'attitude requise pour vivre l'immédiat. Mais alors que chez Bergson il s'agissait avant tout de préparer une intuition prise comme sympathie intellectuelle, dans les philosophies existentialistes le style naîtra uniquement de la passion de s'engager, suscitant ainsi, suivant l'expression de Denis de Rougemont « une dialectique de la personne en acte ». Ce qui explique que dans la recherche de l'être on fasse sans cesse appel au sens primitif du langage qui doit se tenir aussi près que possible de la nature spontanée. Accompagnant ce renouveau littéraire toute une jeunesse de vie et de mouvement se répand également dans tous les arts susceptibles d'incarner un sentiment.

<sup>36</sup> Voir à ce sujet les remarques de Jean WAHL, de BERDIAEFF et les précisions de HEIDEGGER, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, octobre-décembre 1937, p. 162, 187, 193.

leur accorde ne dépasse jamais celle d'une objectivation momentanée dans le dévoilement de l'existence inexprimable de sa nature <sup>37</sup>.

Concevant donc la vérité du jugement comme devant se référer à quelque chose sur lequel elle puisse s'appuyer, Heidegger, en recherchant le fondement de toute prédication, parvient à ce qu'il appelle l'acte de la révélation de l'existant et qui s'accomplit, comme nous l'avons signalé, dans l'état cénesthésique de l'homme et dans ses comportements à l'égard du monde considéré comme universalité tonalisante. Mais ces comportements, dit-il, « ne sauraient nous rendre l'existant accessible en lui-même, si leur révélation n'était toujours guidée et éclairée par une intelligence de l'être de l'existant <sup>38</sup> », c'est-à-dire par une compréhension de sa structure et de son activité. Or cette conception suppose elle-même « que l'intelligence de l'être s'est déjà élaborée et que s'est proposé expressément comme sujet et comme problème cet être saisi dans l'acte d'intelligence, projeté et en quelque sorte dévoilé <sup>39</sup> ». Ce qui veut dire qu'avant même que nous puissions nous former un concept quelconque de l'*ens*, il nous faut saisir son *esse* en tant que l'existant effectue le don primitif de soi, fondement de ses réactions personnelles dans un univers qu'il s'objective et qui le détermine. On voit donc qu'il ne s'agit pas du tout ici de la doctrine classique de l'antériorité du concept par rapport au jugement, mais bien plutôt d'une pré-formation de l'être avant qu'il se soit manifesté dans un concept quelconque, pré-formation qui se produit dans l'ordre purement affectif ou sentimental. Pour que soit possible, en effet, le concept de l'essence d'un exister, pour que l'intelligence en arrive à son endroit à une détermination quelconque, il faut au préalable que le problème de cet exister humain ait été posé en fonction de l'attitude qu'il prend en face des conditions particulières dans lesquelles il se trouve, c'est-à-dire en face de la mort qui le guette, de la douleur et du péché qui le caractérisent et qui constituent la finitude essentielle qu'il éprouve au-dedans de lui. C'est ainsi que l'exister d'un être se trouve déterminé par la position personnelle qu'il adopte devant le monde qu'il projette et qu'il

<sup>37</sup> « Remarquons encore que tout éclaircissement de nature doit, en tant qu'*effort philosophique*, c'est-à-dire essentiellement *fini*, témoigner nécessairement de l'élément *dé-naturé* que la connaissance *humaine* met dans toute *nature* » (M. HEIDEGGER, *De la nature de la cause*, dans les *Recherches philosophiques*, t. I., p. 85).

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>39</sup> *Ibid.*

dépasse. C'est à partir de là seulement que devient possible la production de tout concept capable de fonder postérieurement la vérité du jugement. Dans une philosophie existentielle ces concepts, tous centrés sur l'être concret, c'est-à-dire sur un univers subjectif, sont les véritables catégories de l'ontologie, et c'est dans leur étude qui comporte normalement de la part du sujet une attitude personnelle que doit résider l'effort du métaphysicien, c'est-à-dire de tout être humain authentique.

Ainsi apparaissent la nécessité en même temps que l'insuffisance de la raison de même que se manifeste la nature de la vérité dans toute philosophie de l'être qui se veut subjective. La vérité étant d'abord lien intime entre les tendances affectives de l'homme et le monde qui le détermine<sup>40</sup>, l'intelligence aura comme rôle d'amener à la lumière ce lien souvent cherché dans le subconscient et d'éclairer chacun des comportements en vue d'une action toujours plus complète et mieux adaptée. La pensée n'est plus faite pour connaître un donné ou un absolu créé tout d'une pièce, mais pour aider simplement au fonctionnement d'une intentionnalité d'ordre affectif dans un sujet qui n'existe que par sa relation au tout qui l'englobe, que par l'attitude qu'il prend en présence d'un monde qui, en tant que centre de ses activités, le mondane à son tour. La vie de l'esprit, seule réalité qui importe, ne consiste plus que dans une volonté de puissance, ou dans un effort extrêmement tendu et sans cesse renouvelé de s'établir dans l'existence. La philosophie prend ainsi l'aspect d'une lutte pour une perpétuelle conquête de soi, car en brisant les cadres généraux construits par l'intelligence pour s'insérer lui-même dans l'être, le moi effectuée sans cesse le passage de l'individualité à la personnalité, du *On* mécanisé par les habitudes sociales, au *Soi-Même*, liberté consciente toujours en éveil.

On voit par là que réalité et subjectivité loin de s'opposer deviennent corrélatives, comme deviennent nécessairement unies transcendance et immanence, car nous sommes placés dès l'abord dans une région où l'être ayant perdu son caractère de spécifique de l'intelligence, la relation sujet-objet ne fonctionne plus en rapport avec la connaissance. La transcen-

<sup>40</sup> « La question de la vérité n'est donc pas une question relevant de la théorie de la connaissance, car la connaissance ne constitue que l'une des manières d'épanouir et de faire sienne la vérité, mais non pas cette vérité elle-même » (M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?* p. 7).

dance étant envisagée comme épanouissement des tendances affectives de l'homme devient pur mouvement, c'est-à-dire acte d'un être en puissance, qui en tant qu'il ne parvient pas à son terme, demeure dans la puissance. La transcendance, en effet, est le dépassement de l'individu vers l'être de la personne et doit pour ne pas être détruite demeurer dans l'acte de dépassement sans jamais parvenir à un statique quelconque ou à un objectif déterminé qui l'anéantirait. En ce sens elle est tout intérieure au sujet, lui donne l'essence de son *esse* et s'affirme comme le constitutif de la personne. La raison d'être de l'homme devient ainsi l'intentionnalité volontaire ou la liberté, c'est-à-dire la subjectivité affective prise comme sentiment de présence au monde et comme don de soi à l'égard de l'Autre. L'univers n'est plus alors qu'une pluralité de conscience communiant à l'éternelle Subjectivité.

Dans cette perspective générale tous les existentialistes, je crois, pourraient reprendre à leur compte cette assertion de Lavelle qui résume bien ce caractère d'immanence et de transcendance à la fois qui affecte l'être: « C'est, si l'on peut dire, la plus grande découverte métaphysique dont toutes les autres dépendent que d'apercevoir que cette subjectivité, qui n'était que mienne et par laquelle je croyais me séparer du monde, est l'essence même du monde, sa réalité vraie, commune à tous, ouverte à tous, dès que les apparences qui nous la cachaient ont pu être traversées <sup>41</sup>. »

### III. — POSSIBILITÉ DE L'EXISTENTIALISME.

« Du point de vue du « bon sens », la philosophie est, selon le mot de Hegel, le « monde à l'envers <sup>42</sup>. » Concluons-nous cette étude par le seul rappel de cette citation de Heidegger, qui comporterait déjà la condamnation de tout ce mouvement philosophique nouveau? On serait peut-être tenté de le faire, s'il n'y avait au fond de ce courant qui émerge de toute part cette vérité fondamentale que la science objective ne donne par elle-même aucune valeur morale à la personne humaine et que seule importe dans ce domaine l'orientation de sa volonté et de son amour. Aussi essaierons-nous brièvement de mettre davantage en lumière le postulat qui

<sup>41</sup> L. LAVELLE, *De l'acte*, p. 529.

<sup>42</sup> M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?* p. 21.

se trouve à la base de l'existentialisme et qui fausse en fait cette vérité primitive sur laquelle il s'appuie: la supériorité de la vie affective volontaire dans l'ordre actuel concret.

Ce postulat, c'est simplement celui qui se rattache à la façon suivant laquelle Kant distinguait entre cent thalers possibles et cent thalers réels en affirmant que les seconds me rendent plus riche, mais n'augmentent pas pour cela la connaissance que j'en puis obtenir par le concept des premiers <sup>43</sup>. Ce qui était décrier que sous le rapport de la connaissance le réel doit se mettre sur le même pied que le possible, et postuler par le fait même que l'existence ne peut être atteinte par l'intelligence. La seule façon alors de concevoir le réel était de faire appel à la raison pratique ou à l'action, suscitant ainsi au point de vue du connaître ce violent conflit entre l'essence et l'existence qui est devenu le point de départ de toute philosophie subjective.

L'idéalisme absolu, ayant identifié l'idée et le réel, ne pouvait plus concevoir l'existence que comme un mode de la pensée, et Kierkegaard a pu avoir raison d'écrire contre lui, faisant lui-même allusion aux cent thalers de la *Critique de la raison pure*: « La philosophie est devenue fantastique, surtout depuis qu'on a abandonné la voie honorable de Kant <sup>44</sup> »; mais tout en exigeant que l'existence ne soit pas traitée comme une idée pure, il endossait le postulat que l'objectif n'est que l'essence possible ou le concept à priori, et que l'existence n'est nullement connaissable par la raison. Le jugement ne devient alors qu'union logique d'éléments conceptuels et reste en fait de même nature que la simple appréhension, c'est-à-dire qu'il n'atteint pas l'existence en acte. Mais le problème est précisément de se demander si la simple appréhension et le jugement considéré comme union de concepts *a priori* épuisent toutes les virtualités de l'intelligence.

Nous croyons, en effet, que les attaques de l'existentialisme contre la pensée objective n'ont pas du tout porté, car elles s'adressaient uniquement à l'idéalité du concept qui ne peut contenir l'existence vécue. Heidegger, par exemple, a très bien vu pour sa part, que pour fonder la vérité il fallait un *Grund* quelconque qui devait être non un pur possible

<sup>43</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, *Dialectique transcendantale*, liv. II, c. III, sect. 4.

<sup>44</sup> Jean WAHL, *Etudes kierkegaardiennes*, p. 114, n. 1.

mais le réel lui-même envisagé dans son opacité en tant que se rapportant d'abord à la sensation; mais prenant comme acquis que la raison ne porte que sur le possible à l'exclusion de l'actuel, il se voyait obligé d'avoir recours à des facultés infra-rationnelles pour affirmer l'existence, le jugement objectif étant chez lui comme chez Leibniz un nexus logique de même ordre que la simple appréhension <sup>45</sup>.

Cette théorie du jugement, dont on pourrait facilement retrouver les origines dans la scolastique décadente, devait nécessairement conduire la philosophie à chercher son point de départ dans la subjectivité affective comme l'avait fait Kant. Le jugement, en effet, ne s'occupant plus que des essences artificielles de la science positive ou des créations spontanées de l'esprit, les premiers principes, sans valeur dans l'ordre réel, ne sont que des lois de l'intelligence sans prise sur l'existence. En conséquence, pour affirmer une existence quelconque, il faut faire appel soit au sentiment, soit à l'action volontaire, soit même à la foi, l'intelligence se voyant réduite au rôle de guide ou de soutien dans l'explication d'un tout déjà saisi indépendamment d'elle. Ayant perdu tout contact avec l'être, elle n'est plus qu'un instrument précaire d'objectivation, et on comprend alors que ses constructions ne soient qu'une idéalisation sans valeur dont le sujet doit se défaire s'il veut prolonger sa communion avec l'univers existant <sup>46</sup>.

Aussi le point qui nous apparaît le plus faible dans l'existentialisme, c'est son incompréhension totale de la nature du jugement comme impliquant un *esse* dans son sens fort, c'est-à-dire dans son acception d'existence actuelle telle que nous la donne le présent de l'indicatif, c'est d'avoir soutenu que l'être saisi par l'intelligence n'était qu'une essence possible désaffectée de sa relation à l'existence, d'avoir accepté en somme que la raison trouve sa spécification dans une simple appréhension ou dans un jugement d'ordre idéaliste. Le réalisme traditionnel, au contraire, établissant que la spécification complète de l'intelligence ne peut se faire que dans son acte parfait l'ordonnait ainsi à l'être actuel aussi bien dans son essence que dans son existence, et cela en raison de sa dépendance ob-

<sup>45</sup> M. HEIDEGGER, *De la nature de la cause*, dans les *Recherches philosophiques*, t. I, p. 87.

<sup>46</sup> « Le monde est un système que nous ne cessons de former pour le penser et de briser pour y vivre » (L. LAVELLE, *De l'acte*, p. 46).

jective à l'égard des sens qui exigent un immédiat actuel intuitivement perçu. Le possible n'apparaît ainsi que comme un dérivé de l'actuel, et l'imparfait éternel de l'essence reste lui-même, à l'égard de notre connaissance, en continuelle dépendance du présent de l'indicatif. Pour n'avoir pas considéré cette ordination essentielle de l'intelligence vers l'être, l'existentialisme restera toujours équivoque, car il livre en quelque sorte l'être aux prises même du sens ou du sentiment qui peuvent bien entrer en contact avec le monde, puisqu'ils sont en fait le fondement dernier de tout réalisme, mais ne saisiront jamais par eux-mêmes, pas plus que la volonté, une existence quelconque.

C'est pourquoi se pose, en dernier ressort, le problème fondamental qui met en question la possibilité même de tout existentialisme: la vérité peut-elle d'abord consister dans l'adéquation des tendances affectives de l'homme avec un univers dont la transcendance est posée comme intérieure au sujet, ou encore d'une façon plus générale, la vérité de l'action prudentielle est-elle antérieure au rapport de l'intelligence et de son objet considéré dans sa réalité transsubjective? D'une façon unanime l'existentialisme répond que oui, mais on sent bien que c'est uniquement parce qu'il veut mettre l'accent sur l'importance de la volonté ou de la vie affective, car le sens de sa réponse, du moins chez ceux qui se proclament réalistes, n'est pas sans postuler l'existence de cette volonté ou de cet amour et de leurs objets comme quelque chose de transcendant, c'est-à-dire d'objectif, à moins que l'on ne se réfugie comme plusieurs le font dans le scepticisme mystique qui les guette et qui fait de l'esprit un être sans cesse ballotté par les impressions sensibles ou les illusions subjectives et par le fait incapable d'aucune affirmation.

L'existentialisme se trouve ainsi conduit soit au positivisme le plus matérialiste qui soit, et le sérieux qu'il prétend accorder au tragique de la vie n'est qu'une illusion d'enfant qui aboutit à sa suppression même, l'esprit s'étant vu ravalé plus bas encore que dans le scientisme objectif; soit à un idéalisme plus subtil encore que celui qu'il dénonce dans la pensée conceptuelle, car les situations fondamentales qu'il prétend explorer, s'il ne leur accorde pas la valeur objective qu'elles réclament deviennent elles aussi une création artistique dans laquelle disparaît l'enjeu du mystère qu'on prétend vivre. Si Kierkegaard a pu être justifié de considérer le

*cogito ergo sum* comme posant la philosophie dans le subjonctif <sup>47</sup>, c'est vers le pur conditionnel qu'il orientait lui-même la pensée contemporaine par son refus d'accepter l'objectif tel qu'il est donné, et qui peut seul fonder un existentialisme valable.

L'impasse dans laquelle s'est placé l'existentialisme, soit de se nier, soit de se transformer en positivisme scientifique ou en idéalisme abstrait, ce qui revient au même, vient donc de ce fait que le problème de sa possibilité a été complètement mis de côté. On a bien soulevé dans l'ordre concret celui de la nature et du développement de la personnalité humaine en tant qu'elle s'engage tout entière à la recherche d'un moi qui se trouve en se donnant à l'Être, mais celui des conditions d'une telle recherche n'a jamais été mis en question.

Pour notre part, nous croyons que c'est dans le rapport de la connaissance et de la volonté que se résolvent toutes les difficultés qu'il présente. L'intelligence n'étant pas conçue comme ordonnée d'abord aux essences simplement possibles suivant une théorie idéaliste du jugement, la vie de l'esprit n'étant pas non plus jugée épuisée par une réflexion sur les sciences mathématiques ou physiques suivant le postulat du positivisme, il devient possible de considérer sous l'angle de l'existence concrète la réalité de la vie avec tous les mystères qu'elle contient, mais à condition que le jugement ait d'abord été reconnu comme l'acte fondamental de l'esprit capable d'affirmer l'être seul soutien d'une ontologie vraiment réaliste. C'est alors qu'ayant été reçus tous les apports de la sensation et du sentiment comme fondement premier, dans l'ordre matériel, de l'affirmation de la réalité des choses, les tendances affectives peuvent devenir un moyen de rejoindre l'existence dans sa concrétude même. L'étude de l'être ainsi entendu nous ferait voir que la suprématie donnée au vécu, en raison de l'importance primordiale que réclame dans l'ici-bas le rôle de l'amour et sur lequel insistent tant les existentialistes, n'est pas du tout illusoire, mais prend sa racine dans la nature de l'intelligence et de la volonté, celle-ci se fondant sur la première mais demeurant quand même supérieure à elle dans l'ordre actuel concret, précisément parce que seule elle nous fait tendre à l'être dans son ineffabilité.

<sup>47</sup> Extraits du Journal 1834-1839, dans Jean WAHL, *Etudes kierkegaardianes*, p. 592.

Ce qui importe, en effet, ce n'est pas simplement que je démontre l'existence de Dieu, mais encore que je l'aime et qu'ainsi je le connaisse toujours davantage par une sympathie mystérieuse qui me transforme en lui. L'existentialisme compris au sens de rapport personnel entre le moi conscient et l'Être vers lequel il tend par l'amour constitue alors, en raison de la valeur objective reconnue au réel, la sagesse la plus haute à laquelle l'homme puisse parvenir ici-bas. Donnant au mot philosophie ou métaphysique le sens platonicien de sagesse unifiante, il nous serait ainsi permis de conclure avec Gabriel Marcel, le plus existentialiste sans doute de tous ces penseurs subjectifs: « Ce que j'ai aperçu . . . c'est l'identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin que conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'Être <sup>48</sup>. » Une telle découverte n'est cependant possible au philosophe qu'à la condition bien expresse que, mis en quelque sorte en état de disponibilité par la grâce, il transcende l'objet de sa science pour recevoir les illuminations de la foi, auxquelles il doit sans cesse rester ouvert de par l'ordination essentielle de la métaphysique à l'être posé devant l'esprit comme un « id quod est » indépendant de lui.

Roméo TRUDEL, o.m.i.

---

<sup>48</sup> Gabriel MARCEL, *Etre et Avoir*, p. 123.

# La nature du transfini

(suite)

---

## IV. — LES NOMBRES ORDINAUX TRANSFINIS.

On doit avoir remarqué que les caractères des classes infinies que nous avons envisagés jusqu'ici, ont mis en jeu certaines relations fondamentales entre leurs éléments, sans faire intervenir toutefois des considérations d'ordre. On peut aller plus loin dans l'analyse de ces ensembles, en ajoutant à ces relations des conventions basées sur l'ordre relatif de leurs éléments. Pour déterminer l'ordre des éléments d'un ensemble, il suffit d'établir des règles concernant les notions corrélatives d'*avant* et d'*après* symbolisées par les signes ( $<$ ) et ( $>$ ) respectivement.

On peut concevoir divers types d'échelonnement d'éléments. Il en est ainsi des suites de nombres entiers qu'on peut former indéfiniment, en les soumettant à des combinaisons aussi variées que complexes. Il en est de même des suites diverses de points qu'on peut déterminer sur un segment de droite, de manière à s'enchevêtrer ou chevaucher les unes sur les autres. Dans les deux cas, parmi bien d'autres, il ne serait pas facile de faire ressortir l'ordre relatif des éléments de ces suites en utilisant la numérotation ordinaire. D'où la nécessité d'adopter des notations particulières pour mettre en relief l'ordre de ces ensembles d'une manière plus directe que ne le permettrait l'usage exclusif des nombres naturels. C'est ici que les ordinaux transfinis interviennent d'une manière efficace. Il convient d'insister sur le fait que cette nécessité aussi bien que les considérations qui la développeront, n'est de mise que pour les ensembles infinis. Car pour les ensembles finis, on peut toujours connaître le nombre de permutations possibles de leurs éléments, et les mettre en correspondance biunivoque, ce qui donnera chaque fois le même nombre. C'est pourquoi un seul symbole suffit pour caractériser le nombre cardinal et le nombre ordinal d'un ensemble fini.

Pour arriver à la notion d'ordinal transfini et à la génération de ces nombres, il est indispensable de préciser au départ quelques définitions. Un ensemble est *ordonné* si l'on peut ranger ses éléments de telle sorte que (a) deux éléments quelconques  $a$  et  $b$  de cet ensemble aient entre eux la relation  $a < b$  ou  $b < a$  exclusivement (*asymétrie*), et que (b) trois éléments quelconques  $a$ ,  $b$  et  $c$  étant donnés, les relations  $a < b$  et  $b < c$  entraînent toujours  $a < c$  (*transitivité*). Deux ensembles ordonnés sont *semblables* s'il existe entre leurs éléments une correspondance biunivoque qui préserve l'ordre relatif des éléments correspondants: les relations entre les éléments de deux ensembles semblables ont ainsi les caractères de transitivité et d'asymétrie. La loi qui définit la correspondance est dite une *application* d'un des ensembles sur l'autre. Il s'ensuit que deux ensembles semblables à un troisième sont semblables entre eux.

On appelle *coupure* d'un ensemble ordonné, toute décomposition de cet ensemble en deux classes non vides, qu'on désigne par  $[A, B]$ , telles que tout élément de la classe  $A$  précède tout élément de la classe  $B$  dans l'ensemble donné. On dit qu'une coupure détermine un *saut*, si dans cette coupure  $[A, B]$  la classe  $A$  possède un dernier élément et la classe  $B$  en possède un premier. On dit qu'on a une *lacune* si dans une coupure  $[A, B]$  la classe  $A$  ne possède pas un dernier élément et la classe  $B$  ne possède pas un premier élément. Un ensemble ordonné est *dense* quand aucune de ses coupures ne forme un saut. Il est facile de voir qu'un ensemble dense ne perd pas cette propriété si on lui enlève un nombre fini d'éléments. Enfin, un ensemble ordonné est *continu* quand il est exempt de sauts et de lacunes. Pour donner quelques exemples, nous rappellerons que toute coupure dans l'ensemble des entiers détermine un saut; que l'ensemble des nombres rationnels est dense; que l'ensemble des nombres rationnels positifs et négatifs sans le zéro donne une lacune; et que l'ensemble des nombres réels est continu.

On a sans doute vu au cours de ces définitions, le sens qu'il faut attacher au *premier* et au *dernier* élément d'un ensemble ordonné. Si un élément d'un tel ensemble n'est précédé par aucun autre, il est premier; et s'il existe dans cet ensemble un élément qui ne précède aucun autre, il en est le dernier. Il est entendu qu'on peut ordonner de plusieurs manières les éléments d'un ensemble donné; et que cette ordination se prête à de

nombreuses combinaisons pour les ensembles infinis qui n'ont pas en même temps un premier et un dernier élément. On peut aisément donner des exemples de ces combinaisons, en faisant des choix appropriés parmi les diverses espèces de nombres. Aussi préférons-nous passer de suite aux considérations théoriques qu'impliquent ces diverses combinaisons: nous étudierons ainsi les types d'ordre, pour passer ensuite aux ensembles bien ordonnés et à la génération des nombres ordinaux transfinis.

1. LES TYPES D'ORDRE. — On dit que deux ensembles ont le même *type d'ordre*, quand ils appartiennent à une même classe définie par la même règle de similitude. Cette propriété, qui définit au fond des ensembles ordonnés semblables, s'obtient par une abstraction de la nature des éléments d'un ensemble, mais non point de leur ordre. Aussi, la notion du type ordinal joue-t-elle dans la théorie des ensembles ordonnés un rôle analogue à la puissance des nombres cardinaux dans la théorie générale des ensembles. Il est évident que les ensembles ordonnés du même type ont la même puissance. Mais l'inverse n'est pas vrai: comme nous le verrons, à un même cardinal transfini correspond une infinité de nombres ordinaux transfinis en raison de la différence de leurs types ordinaux. Voyons comment ceux-ci peuvent être définis.

Le plus simple des types ordinaux est celui de la suite indéfinie des nombres naturels rangés suivant leur valeur successive et croissante: on le désigne par le symbole ( $\omega$ ) qui représente aussi, comme nous le verrons, le premier ordinal transfini. Ce type d'ordre a les propriétés suivantes: il a un premier élément; il n'a pas de dernier élément; toute coupure produit un saut. Le type d'ordre de tous les nombres rationnels rangés selon la grandeur, est désigné par le symbole ( $\eta$ ) et possède les caractères suivants: il n'a ni premier ni dernier élément; il est dense; et il est dénombrable. Enfin, le type d'ordre de tous les nombres réels est représenté par le symbole ( $\lambda$ ) et possède les propriétés suivantes: il n'a ni premier ni dernier élément; il est continu; et il a une partie dénombrable telle qu'entre deux quelconques de ses éléments se trouve un élément de cette partie. Une quatrième condition, qui suit de cette dernière comme corollaire, veut que tout ensemble d'intervalles n'empiétant pas les uns sur les autres est au plus dénombrable. Il est curieux de constater, en se rapportant à un problème dû au mathématicien Souslin, qu'il est difficile de

prouver qu'un ensemble ordonné a le type  $(\eta)$  quand il possède seulement la première, la seconde et la quatrième des conditions requises pour ce type d'ordre.

Ayant défini les ordres  $(\omega)$ ,  $(\eta)$  et  $(\lambda)$ , où chaque élément est plus grand que le précédent ou plus petit que le suivant, on peut aussi considérer l'ordre inverse de ces types. Il suffit pour cela de renverser l'arrangement de leurs éléments, de manière à ce que chacun d'eux soit plus petit que l'élément précédent ou plus grand que l'élément suivant. On désignera ces ordres inverses par les symboles  $(\omega^*)$ ,  $(\eta^*)$  et  $(\lambda^*)$  respectivement. En général, en désignant par  $(\alpha)$  un certain type d'ordre, on symbolise par  $(\alpha^*)$  le type d'ordre inverse. Il peut arriver que  $(\alpha) \neq (\alpha^*)$  comme c'est toujours le cas pour un ensemble fini d'entiers, ou encore quand on prend la série ordonnée indéfinie de nombres rationnels ou même des nombres réels aussi bien négatifs que positifs. Pour les ensembles infinis, on a généralement  $(\alpha) \neq (\alpha^*)$ , car les propriétés d'un type d'ordre donné ne sont pas toujours celles de son inverse. Ainsi le type  $(\omega)$  a un premier élément sans en avoir un dernier, tandis que le type inverse  $(\omega^*)$  n'a pas un premier élément mais en possède un dernier. La série croissante des entiers positifs, et la série décroissante des entiers positifs n'ont pas les mêmes caractères ordinaux. Et l'on peut donner de nombreux exemples de telles différences ordinales.

En raison de toutes ces considérations, on peut aisément s'imaginer quelle grande variété d'ensembles ordonnés il est possible d'obtenir, en combinant de diverses manières ces divers types d'ordre, en multipliant indéfiniment les entrecroisements de divers ordres conventionnels ou construits avec l'ordre naturel d'éléments correspondant à la suite des entiers. On peut alors démontrer que chacune de ces combinaisons ordinales possède telle ou telle propriété relative à la densité, ou à la continuité, ou à la position relative de ses éléments. On peut prouver, par exemple, que deux ensemble ordonnés dénombrables et denses qui n'ont ni un premier ni un dernier élément, sont du type  $(\eta)$  et semblables. Il est même possible de rendre continu un ensemble qui est simplement dense, en lui ajoutant des éléments d'une manière satisfaisante.

Les opérations qu'on peut faire avec les types d'ordre manifestent des propriétés qui découlent des définitions établies. Ainsi, les *sommes*

et les *produits* comprenant des types d'ordre, ne sont pas nécessairement commutatifs: la valeur de ces opérations dépend de l'ordre de leurs termes. En fait, les termes d'une somme de deux types d'ordre ne jouent pas toujours le même rôle; d'où le nom d'*augendus* donné au premier et d'*addendus* donné au second. Ainsi, l'ensemble-somme  $(\omega + \omega^*)$  est bien distinct de  $(\omega^* + \omega)$ ; puisque le premier possède un premier et un dernier terme ainsi qu'une lacune, tandis que le second a un premier et un dernier terme et ne comporte pas de lacune. Comme un autre exemple, nous signalerons que  $(\eta + \eta^*) \neq (\eta)$  en vertu des propriétés déjà mentionnées de ce type d'ordre; tandis que pour le type  $(\lambda)$  on a  $(\lambda + \lambda^*) \neq (\lambda)$ , vu que cette somme donne lieu à une lacune. De même pour les produits qui ne sont pas commutatifs, on a l'inégalité  $(\omega \cdot 2 \neq 2 \cdot \omega)$  et d'autres du même genre, dont le fait peut être soumis à une démonstration.

Par contre, les sommes de types d'ordre sont associatives. On a ainsi  $(\omega + 1) + (\omega) = (\omega) + (1 + \omega) = (\omega + \omega)$ ; ou encore,  $(\eta + 1 + \eta) = (\eta)$ , et  $(\lambda + 1 + \lambda) = (\lambda)$ , formules qu'il est facile de vérifier. D'un nombre fini de types, on peut alors passer aux suites infinies, et prouver des propositions comme celle-ci qui veut que « toute série infinie donnée de types d'ordre a une somme bien déterminée ». Et comme toute somme ordinaire est dénombrable, il en résulte que l'ensemble de tous les types d'ordre dénombrables a la puissance du continu. Nous avons ainsi un analogue important avec la théorie des cardinaux transfinis. De même, les produits de types d'ordre sont associatifs également. Pour ce qui est de la distributivité, elle existe seulement quand le second facteur d'un produit est lui-même une somme. On peut vérifier ces considérations générales en les appliquant à des différents types ordinaux.

2. LES ENSEMBLES BIEN ORDONNÉS. — En se rapportant à la notion de type d'ordre, on appellera *nombre ordinal* le type d'ordre d'un ensemble ordonné. On peut dire ainsi que deux ensembles ordonnés semblables ont le même nombre ordinal, ce qui revient à considérer le nombre ordinal d'un ensemble ordonné comme la marque de la propriété commune à tous les ensembles qui lui sont semblables. Pour comparer les nombres ordinaux de deux ensembles différents, on dira que le nombre ordinal d'un ensemble ordonné  $A$  est *égal ou inférieur* à celui d'un ensem-

ble ordonné  $B$  s'il existe une correspondance biunivoque et conservant l'ordre entre  $A$  et un sous-ensemble de  $B$  ou  $B$  lui-même. Plus spécialement, on dira que le nombre ordinal de  $A$  est inférieur à celui de  $B$ , si  $A$  est semblable à une partie de  $B$  sans qu'aucune partie de  $A$  ne soit semblable à  $B$ . Ces définitions s'accordent avec la notion usuelle que nous avons du nombre ordinal.

Il convient d'introduire ici une importante distinction entre les *ordinaux finis et transfinis*, étant entendu que les premiers conviennent aux ensembles finis et les seconds aux ensembles qui ont un nombre indéfini d'éléments. Si deux ensembles ordonnés ont le même nombre cardinal fini, ils ont aussi le même ordinal. Mais si la distinction entre cardinal et ordinal est purement formelle pour les ensembles finis, elle donne lieu à des conséquences importantes pour les ensembles infinis. On sait, en effet, que l'ensemble des entiers et celui des nombres rationnels ont tous deux la même puissance aleph-zéro: mais alors que l'ensemble ordonné des entiers a  $(\omega)$  comme type d'ordre, celui des nombres rationnels a  $(\eta)$  comme type d'ordre, ce qui montre la distinction des nombres ordinaux de ces deux ensembles. En fait, une infinité d'ordinaux transfinis correspondent à un même cardinal transfini, comme nous le verrons bientôt par la génération des ordinaux transfinis. Par contre, si deux ensembles ordonnés ont le même nombre cardinal, ils ont évidemment le même nombre ordinal; et ceci vaut pour les ensembles infinis et finis.

En tenant compte de toutes ces considérations, on peut voir que tout nombre ordinal fini est inférieur à tout nombre ordinal transfini. Mais en se fondant sur la notion d'ensemble ordonné, il est impossible de montrer s'il existe ou non un ordinal transfini plus petit que tous les autres. C'est que les nombres ordinaux de tous les ensembles ordonnés ne peuvent pas être disposés en une seule échelle de nombres: leurs relations mutuelles complexes permettent de les comparer plutôt à un arbre avec une multitude de ramifications. Pour utiliser des ordinaux transfinis dont les propriétés soient aussi analogues que possible à celles des ordinaux finis, il faut choisir parmi ceux-ci des nombres qui soient maniables et qui puissent rendre des services analogues. C'est ce qu'on peut faire en raffinant la notion d'ensemble ordonné pour aboutir à celle d'un ensemble bien

ordonné et servant de fondement aux ordinaux transfinis utilisables dans la science.

Un *ensemble bien ordonné* est celui dont chaque sous-ensemble non vide (y compris l'ensemble donné lui-même) possède un élément initial ou précédant tous les autres éléments de l'ensemble. Il résulte de cette définition que tous les ensembles finis sont bien ordonnés; et que le type d'ordre des ensembles infinis bien ordonnés ne peut être que  $(\omega)$  et jamais  $(\omega^*)$ ,  $(\eta)$  ou  $(\lambda)$  vu que ces types d'ordre ne possèdent pas de premier élément. Le nombre ordinal initial  $(\omega)$  est donc le plus petit qui convient aux ensembles bien ordonnés: ce sera le point de départ de la génération des ordinaux transfinis. Mais il convient de donner auparavant quelques propriétés générales des ensembles bien ordonnés.

Rappelons tout d'abord qu'un ensemble bien ordonné est toujours ordonné, ce qui lui donne les propriétés générales des ensembles ordonnés ajustées à sa définition. Pour marquer la différence entre ces deux sortes d'ensembles, considérons dans l'intervalle  $(0,1)$  la classe des nombres rationnels pris sans indications ordinales. En rangeant ces nombres selon leur grandeur relative et sans un élément initial, on a un ensemble ordonné. Or cette même classe de nombres formera un ensemble bien ordonné si on range ceux-ci non point selon leur grandeur naturelle relative, mais par le procédé de la diagonale et en éliminant les nombres supérieurs à l'unité: on peut très bien dire alors si un élément précède un autre, et le premier d'entre eux sera celui qui suit immédiatement l'unité dans cet arrangement particulier.

Voyons maintenant quelques définitions utiles. On appelle *segment* d'un ensemble donné, la classe des éléments de cet ensemble qui ont un rang inférieur à un élément déterminé de cet ensemble. De plus, on dit que deux éléments de deux ensembles distincts sont *homologues*, lorsque les segments déterminés par chacun de ces deux éléments sont semblables. Enfin, si à chaque élément  $a$  d'un ensemble bien ordonné on a fait correspondre un élément  $F(a)$  de cet ensemble, on dit qu'on a défini une *fonction*  $F(a)$  dans cet ensemble. Ajoutons à ces définitions celle du *principe d'induction transfinie*: Si un théorème est vrai pour le premier élément d'un ensemble bien ordonné et pour un élément donné de cet ensemble, il

est également vrai pour chaque élément de cet ensemble, pourvu qu'il soit vrai pour chaque élément précédant l'élément donné.

Nous pouvons donner maintenant quelques théorèmes intéressants qui résultent de la comparaison des ensembles bien ordonnés et de leurs segments. I. — Toute partie propre d'un segment bien ordonné est elle-même un ensemble bien ordonné, si l'on conserve comme ordre relatif de deux éléments de cette partie, celui qu'ils possèdent dans l'ensemble considéré. II. — Si deux ensembles sont semblables, les segments respectifs déterminés par deux éléments qui leur correspondent, sont semblables aussi. III. — Étant donnés deux segments différents d'un ensemble bien ordonné, l'un est segment de l'autre. IV. — Si deux ensembles sont semblables, tout segment de l'un détermine dans l'autre ensemble un segment semblable qui lui correspond. V. — Si un ensemble bien ordonné est semblable à une de ses parties propres, alors aucun élément de cet ensemble ne peut être mis en correspondance avec un élément de la partie propre qui vienne avant lui. VI. — Un ensemble bien ordonné ne peut être semblable à un de ses segments ou à un sous-ensemble de ces segments. VII.— Donc, deux ensembles bien ordonnés sont semblables, ou l'un est semblable à un seul segment de l'autre. VIII. — Dans tout ensemble de segments d'un ensemble bien ordonné, il y a un segment qui est le plus petit. IX. — L'ensemble de tous les segments d'un ensemble bien ordonné, mis en ordre d'après leur grandeur, est semblable à cet ensemble bien ordonné. X. — Deux ensembles étant donnés, un élément de l'un ne peut pas avoir plus d'un homologue dans l'autre. XI. — Si deux éléments donnés de deux ensembles distincts sont homologues, tout élément de l'un de rang inférieur à l'élément donné ou même ensemble, doit avoir un homologue dans l'autre ensemble. XII. — Donc, si un élément donné d'un ensemble n'a pas d'homologue dans un autre ensemble, alors il en est de même de tout autre élément du premier ensemble qui serait de rang supérieur à l'élément donné. XIII. — De même, si l'ensemble des éléments d'une classe donnée qui ont des homologues dans une autre classe n'est pas identique à la classe donnée, alors il en constitue un segment. XIV. Deux ensembles bien ordonnés sont semblables, quand tout homologue élément de l'un a un homologue dans l'autre. XV. — Deux ensembles bien ordonnés semblables ne peuvent être appliqués l'un sur l'autre que d'une

seule manière. XVI. — Une application semblable d'un ensemble bien ordonné sur lui-même est une transformation par l'identité. XVII. — Il n'existe aucune application semblable d'un ensemble bien ordonné sur un de ses sous-ensembles et dans laquelle l'image d'un élément donné précéderait cet élément.

Ces propriétés des ensembles bien ordonnés permettent à leur tour de définir un ensemble bien ordonné *plus étendu* qu'un autre, si ce dernier est semblable à un segment du premier ensemble. Il s'agirait alors de former des ensembles bien ordonnés de plus en plus étendus. Pour cela, on peut utiliser plusieurs procédés. L'un des plus courants consiste à prendre un ensemble bien ordonné ayant un élément de rang supérieur à tous les autres, et à lui ajouter un élément nouveau ayant un rang supérieur à l'élément déjà pris. Des procédés analogues peuvent être imaginés pour satisfaire à toutes les espèces d'ensembles bien ordonnés, tout en préservant cette qualité ordinale dans les résultats obtenus. On peut aussi prouver que ces procédés donnent des ensembles bien ordonnés dénombrables quand ils sont appliqués à des ensembles dénombrables. C'est pourquoi on peut exécuter l'opération inverse, et montrer que de tels ensembles peuvent être déduits d'ensembles moins étendus, par l'application des procédés même qui permettent la formation d'ensembles plus étendus. Il y a aussi des ensembles bien ordonnés non dénombrables: nous verrons quelques-unes de leurs propriétés en étudiant les ordinaux transfinis qui leur correspondent.

En attendant, on peut considérer deux espèces d'éléments dans un ensemble bien ordonné dénombrable: un élément donné sera de la première espèce si le segment qu'il détermine possède un élément de rang supérieur à tous les autres. Cet élément sera de la seconde espèce dans le cas contraire. On peut alors définir l'élément donné comme l'*élément-limite* caractérisé par la *suite fondamentale* des éléments qui lui sont inférieurs (ou supérieurs), tout en étant pris dans leur ordre propre. Il se peut aussi qu'un même élément-limite soit défini par deux suites fondamentales, qui sont dites alors équivalentes. Pour cela, il est nécessaire et il suffit qu'étant donné un élément quelconque de l'une des suites, il existe dans l'autre un élément de rang supérieur. C'est au moyen de ces considérations fondamentales que nous pouvons entreprendre maintenant l'analyse de la géné-

ration des nombres ordinaux transfinis, de l'arithmétique de ces nombres, et de leur utilisation dans divers domaines.

3. GÉNÉRATION DES ORDINAUX TRANSFINIS. — La définition de nombre ordinal que nous avons donnée par rapport au type d'ordre d'un ensemble ordonné, convient bien également aux ensembles bien ordonnés. Les types d'ordre de ces derniers sont plus restreints, puisque ces ensembles et chacun de leurs sous-ensembles doivent avoir un premier élément. Mais c'est justement cette condition qui les rend plus pratiques dans leurs applications: quel que soit le problème mathématique que l'on veut traiter, on aime toujours avoir un point de départ dans ses calculs. C'est pourquoi on a l'habitude de limiter la définition d'un nombre ordinal au type d'ordre d'un ensemble bien ordonné. En se rappelant que ce type d'ordre ne peut être ni  $(\eta)$  ni  $(\lambda)$ , on peut se demander si l'étude ou l'utilisation des nombres rationnels et des nombres réels sont incompatibles avec les ensembles bien ordonnés. Or tel n'est pas le cas: il suffit de prendre les éléments de ces deux types d'ordre, non point selon leur grandeur relative, mais suivant leur position relative dans une suite formée de manière à satisfaire à la définition d'un ensemble bien ordonné. Le procédé de la diagonale, par exemple, nous permet de bien ordonner les nombres rationnels.

Pour manipuler les nombres réels dans ce cadre, il nous faut rappeler la distinction entre un ensemble dénombrable, dont les nombres rationnels donnent un exemple, et un ensemble non dénombrable comme c'est le cas pour les nombres réels. Ceux-ci ne peuvent pas être ordonnés suivant le procédé de la diagonale: mais on peut toujours les arranger de manière à ce qu'on ait un premier élément pour un ensemble déterminé et pour chacun de ses sous-ensembles. Nous nous servirons pour cela de certaines propriétés des ensembles bien ordonnés que nous avons préalablement définies. Ainsi, on doit admettre que tout ensemble bien ordonné dénombrable est semblable à un segment d'un ensemble bien ordonné non dénombrable qui est donné; puisque ce dernier ne peut être semblable ni à l'ensemble bien ordonné dénombrable, ni à l'un de ses segments (th. VI et VII). Il en résulte que tout nombre de la série des entiers et tout nombre transfini ordinal de puissance aleph-zéro peuvent désigner le rang d'un certain élément d'un ensemble bien ordonné non dénombrable. Car

si  $(a)$  est un tel nombre, l'ensemble des nombres plus petits que  $(a)$  doit constituer un ensemble bien ordonné dénombrable, lequel doit être semblable à un segment de l'ensemble non dénombrable: l'élément de ce dernier qui détermine ce segment doit donc avoir  $(a)$  pour rang.

En généralisant ces considérations, on peut dire que tout ensemble de nombres ordinaux est bien ordonné, et qu'il est possible d'arranger de tels ensembles selon des grandeurs croissantes. Puisque tout ensemble bien ordonné d'un type déterminé est semblable à l'ensemble de tous les nombres ordinaux inférieurs à ce type, et que l'on peut commencer par zéro la formation de cette suite croissante. En d'autres termes, les nombres ordinaux finis et transfinis forment une échelle commençant par zéro comme premier élément, et se poursuivant indéfiniment par le jeu de certains principes que nous allons maintenant indiquer.

Le premier de ces principes consiste à partir d'un nombre donné, à lui ajouter l'unité, puis à continuer cette opération indéfiniment. Le second principe consiste à poser l'existence d'un nombre considéré comme la limite d'une suite indéfinie de nombres et comme immédiatement supérieur à la totalité de ces nombres. Ces deux principes impliquent donc que pour tout nombre ordinal  $(a)$  on a l'inégalité  $(a + 1 > a)$ . Et l'on peut prouver que la somme de deux nombres ordinaux positifs est toujours plus grande que le premier d'entre eux et plus grande ou égale à l'un ou l'autre de ces nombres. Le nombre  $(a)$  est dit le *prédécesseur* de  $(a + 1)$ , et ce dernier est le *successeur* de  $(a)$ . Enfin, on peut démontrer que  $(a)$  et  $(a + 1)$  n'ont aucun nombre ordinal entre eux.

L'application du premier principe aux nombres naturels en partant de zéro, donne la série croissante des entiers: on désigne ceux-ci comme les nombres ordinaux de la *première classe*. En prenant cette série dans sa totalité, on utilise le second principe pour poser l'existence d'un nombre symbolisé par  $(\omega)$  qui est la limite de cette première série et qui est immédiatement supérieur à l'ensemble de ses éléments. Ce nouveau nombre ordinal est donc le type d'ordre de l'ensemble bien ordonné  $1, 2, 3, \dots, n, \dots$  qui a la puissance d'aleph-zéro. En même temps, c'est le premier nombre d'un nouvel ensemble de nombres ordinaux qui forment la *seconde classe* et dont chacun a la puissance aleph-zéro. Construisons la suite de ces nouveaux nombres, en utilisant les deux principes déjà mentionnés.

En partant du nombre ( $\omega$ ) on lui ajoute l'unité, et l'on répète cette opération indéfiniment. On obtient ainsi les ordinaux transfinis de rang successif:

$$\omega + 1, \omega + 2, \omega + 3, \dots \omega + n, \dots$$

On voit ainsi que pour ( $n < \omega$ ), on a:

$$\omega = \lim n = \lim n^e = \lim 2^n$$

Par l'application du second principe à cette suite, on engendre le nombre-limite ( $\omega + \omega$ ) qui s'écrit ( $\omega.2$ ) et qui est immédiatement supérieur à tous les membres de la première suite. Aussi, pour ( $n < \omega$ ) on a:

$$\omega + \omega = \omega.2 = \lim (\omega + n)$$

Pour abrégier les formules, posons une fois pour toutes que si ( $\alpha$ ) est un nombre ordinal et si ( $\beta$ ) est le nombre ordinal immédiatement supérieur, on a toujours, pour ( $\alpha < \beta$ ), ( $\beta = \lim \alpha$ ). Tout nombre de la seconde classe est limite de tous les nombres ordinaux inférieurs ou qui sont ses prédécesseurs; de même que le premier nombre ordinal transfini ( $\omega$ ) est limite de la série des entiers; et de même que tout nombre de la troisième classe que nous allons bientôt construire, participera aux propriétés de cette notion de limite.

En prenant ( $\omega.2$ ) comme premier élément d'une nouvelle suite croissante, nous formons un nouvel ensemble d'ordinaux transfinis par l'application du premier principe de construction

$$\omega.2 + 1, \omega.2 + 2, \omega.2 + 3, \dots \omega.2 + n, \dots$$

Le nombre-limite de cette suite est bien ( $\omega + \omega + \omega$ ) ou ( $\omega.3$ ). Et l'on continue à former comme précédemment les nombres-limites

$$\omega, \omega.2, \omega.3, \omega.4, \dots \omega.n \dots$$

L'application du second principe à cette suite produit un nouveau nombre-limite  $\omega.\omega$  qui s'écrit  $\omega^2$  et qui est supérieur à tous les nombres précédents. Utilisant alors le premier principe, on obtient tour à tour les suites

$$\omega^2 + 1, \omega^2 + 2, \omega^2 + 3, \dots \omega^2 + n, \dots \omega^2 + \omega$$

$$\omega^2 + \omega + 1, \omega^2 + \omega + 2, \dots \omega^2 + \omega + n, \dots$$

$$\omega^2 + \omega.2, \dots \omega^2 + \omega.n, \dots \omega^2 + \omega.\omega = \omega^2.2$$

$$\omega^2.2+1, \omega^2.2+2, \dots \omega^2.2+\omega, \dots \omega^2.3, \dots \\ \omega^2, \omega^2.2, \omega^2.3, \dots \omega^2.n, \dots$$

Cette dernière suite tend au nombre-limite  $\omega^2.\omega$  qui s'écrit  $\omega^3$  et qui permet d'obtenir successivement, par l'application du premier et du second principes alternativement, les suites

$$\omega^3+1, \omega^3+2, \omega^3+3, \omega^3+n, \dots \omega^3+\omega, \dots \\ \omega, \omega^2, \omega^3, \omega^4, \dots \omega^n \dots, \text{ puis encore } \omega^\omega \\ \omega^\omega+1, \dots \omega^\omega.2, \dots \omega^\omega.3, \dots \omega^\omega.n, \dots \omega^\omega.\omega = \omega^{\omega+1}$$

En continuant ces opérations, on obtient indéfiniment

$$(((\omega)\omega)\omega) \dots, (((((\omega)\omega)\omega)\omega)\omega) \dots, (\omega)\omega \dots \omega, \dots$$

Il faudrait introduire un nouveau signe pour désigner le nombre transfini limite de cette dernière suite. Et l'on pourrait continuer indéfiniment la génération des ordinaux transfinis de la deuxième classe, sans arriver à un système de notation complet qui les désignerait tous. Mais on peut tout de même raisonner sur les ordinaux transfinis sans avoir à les noter tous.

Or, toute cette multitude de nombres ordinaux transfinis de la deuxième classe ont bien  $\aleph_0$  comme puissance. En effet, le nombre  $\omega$  est le type d'ordre de l'ensemble bien ordonné  $(1, 2, 3 \dots)$  qui possède  $\aleph_0$  éléments. Le nombre ordinal suivant  $\omega+1$  est le type d'ordre de l'ensemble bien ordonné  $(1, 2, 3, \dots, 1)$  qui doit posséder  $\aleph_0+1$  éléments. Mais nous avons déjà vu que  $\aleph_0+1 = \aleph_0$ ; et de même  $\aleph_0+n = \aleph_0$ . D'autre part, l'ordinal  $\omega.2$  est le type d'ordre de la somme de deux types  $\omega$  soit  $(1, 2, 3, \dots, 1, 2, 3, \dots)$ ; et cette somme possède donc  $\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$  éléments. Enfin l'ordinal transfini  $\omega^2 = \omega.\omega$  est le type d'ordre de la somme d'une infinité dénombrable de types d'ordre  $\omega$  qui contient donc  $\aleph_0 \times \aleph_0 = \aleph_0$  éléments. Ce dernier exemple est un cas particulier de ce théorème de Cantor, à savoir que *la limite d'une somme infinie dénombrable de nombres de la deuxième classe est toujours un nombre de la deuxième classe*. En appliquant le raisonnement par récurrence aux ordinaux transfinis de la deuxième classe, on peut donc prouver que chacun d'eux a la puissance aleph-zéro.

Pour franchir la deuxième classe, on se base sur le théorème suivant: *l'ensemble de tous les nombres de la deuxième classe n'est pas dénombra-*

*ble.* En effet, un nombre-limite quelconque d'une suite de cette classe possède la même puissance qu'un élément quelconque de cette suite, sans avoir lui-même un rang dans celle-ci. On ne saurait donc établir une correspondance biunivoque entre tous les ordinaux transfinis et la série des entiers. La puissance de cet ensemble est donc supérieure à  $\aleph_0$  et c'est le cardinal  $\aleph_1$  qui la représente. Néanmoins, cet ensemble est bien ordonné, puisqu'il est ordonné et que tout sous-ensemble a un premier élément. On représente son type d'ordre par le symbole  $(\Omega)$  qui est aussi un nombre ordinal. Donc, l'ensemble de type  $(\Omega)$  possède le nombre  $(\aleph_1)$  comme puissance. On voit ainsi que  $1$  est le premier nombre de la première classe, que  $(\omega)$  est le premier nombre de la deuxième classe et que  $(\Omega)$  est le premier nombre de la troisième classe. D'une manière générale on appelle *nombre initial* le premier nombre d'une classe ordinale.

En ajoutant à  $(\Omega)$  tous les nombres de la première classe et ceux de la deuxième classe, on forme par ordre de grandeur tous les nombres de la troisième classe. Utilisant un raisonnement analogue à celui qui justifie la différence de puissance entre des ordinaux de classes différentes, on peut dire que l'ensemble des nombres de la troisième classe a une puissance supérieure à aleph-un : le nombre  $(\aleph_2)$  représente cet ensemble qui constitue la quatrième classe de nombres. De la même façon, on montre que l'ensemble des nombres de la quatrième classe a la puissance  $(\aleph_3)$  qui représente la cinquième classe de nombres et ainsi de suite indéfiniment. On obtient ainsi la série des alephs.

On peut prouver que la série des alephs est bien ordonnée et qu'elle forme une suite continue. On démontre d'abord ce théorème: *Entre  $(\aleph_0)$  et  $(\aleph_1)$ , il n'existe aucun nombre cardinal.* En effet, s'il existe un tel nombre  $m$ , donnant l'inégalité  $(\aleph_0 < m < \aleph_1)$  il doit faire partie de l'ensemble  $E$  de puissance aleph-un. Il y aurait alors un sous-ensemble  $M$  de  $E$  dont  $m$  serait le nombre cardinal. Mais comme  $(m < \aleph_1)$  il faut que  $M$  soit semblable à un segment de  $E$  déterminé par un élément de cet ensemble; ce qui en fait un nombre de la première ou de la deuxième classe. Le segment de  $E$  déterminé par cet élément est donc dénombrable; ce qui donne  $(m = \text{ou} < \aleph_0)$  contrairement à l'hypothèse initiale. Donc, entre  $\aleph_0$  et  $\aleph_1$  il n'existe pas de nombre cardinal transfini. En utilisant le principe d'inductoin transfinie, que nous avons déjà établi, un raisonne-

ment analogue montrerait qu'il en est de même entre deux alephs successifs, indépendamment du fait qu'à chaque aleph correspond une infinité d'ordinaux transfinis, en raison de la variété des types d'ordre des ensembles de même puissance. On en conclut qu'on peut toujours appliquer aux alephs le *principe de trichotomie*, selon lequel deux alephs étant donnés, l'un est égal, plus grand ou plus petit que l'autre.

Pour terminer, disons qu'on en a pas fini avec la génération des alephs quand on les numérote depuis un jusqu'à l'infini. Car en appliquant le second principe de formation à la suite bien ordonnée des alephs ( $\aleph_0 < \aleph_1 < \aleph_2 < \dots \aleph_n \dots$ ) on peut concevoir un aleph qui a comme indice l'ensemble de tous les nombres entiers: on engendre ainsi un aleph ( $\aleph_\omega$ ) immédiatement supérieur à tous les précédents. Et en partant de ce nouvel aleph, on peut en former d'autres de plus en plus grands. La théorie des ordinaux transfinis permet ainsi de créer par un procédé régulier une multitude indéfinie mais bien ordonnée de nombres cardinaux transfinis, qui forment une échelle indéfinie et qui sont toujours comparables entre eux.

Pour amorcer ces applications et ces discussions, signalons une question très importante que suggère inéluctablement la comparaison de la génération des cardinaux et des ordinaux transfinis. Au sujet des premiers, on se souvient des trois nombres distincts ( $\aleph_0$ ), ( $C$ ) et ( $f$ ) que nous avons définis, ainsi que de l'*hypothèse du continu* qui les lie sans permettre de nombres intermédiaires. De ces trois nombres, le premier est un aleph. Or la question se pose si les deux autres le sont aussi. En raison des différences délicates dans leurs procédés respectifs de formation, on ne pourrait répondre par l'affirmative, comme l'exige pratiquement la justification de certaines théories mathématiques, sans une nouvelle hypothèse. C'est là que s'affirme le *Postulat de Zermelo* ou *Axiome de Choix* qui s'énonce ainsi: *Étant donné un ensemble d'ensembles distincts, il existe au moins un autre ensemble contenant un élément et un seul de chacun des ensembles distincts*. Rappelons que des ensembles sont distincts quand ils n'ont aucun élément commun.

Ce postulat est accepté par certains mathématiciens et rejeté par d'autres, comme nous le verrons. En l'admettant pour l'instant, on peut prouver cette proposition très importante due à Zermelo également: *Tout*

ensemble peut être considéré comme ensemble d'éléments d'un ensemble bien ordonné. En d'autres termes, tout ensemble peut se mettre sous la forme-type de l'ensemble bien ordonné:

$0, 1, 2, 3, 4, 5, \dots n, \dots \omega \dots \omega.2 \dots \omega\omega \dots ((\omega)\omega)\omega \dots \Omega \dots$

qui peut servir à mesurer les ensembles transfinis, comme la suite des entiers, qui est une partie infinitésimale de cette forme-type, sert à mesurer les ensembles finis.

Pour donner un exemple de l'intérêt que présente l'Axiome de Choix, considérons l'ensemble  $E$  des nombres réels positifs qui sont tous distincts mais qui ne sont pas dénombrables, leur ensemble ayant la puissance du continu. Enlevons de  $E$  un premier élément  $e_1$ ; puis de l'ensemble restant ( $E - e_1$ ) un deuxième élément  $e_2$ , et ainsi de suite indéfiniment. On peut ainsi concevoir épuiser un à un tous les éléments de l'ensemble des nombres réels positifs. Cet ensemble devient alors bien ordonné, du moment qu'on peut mettre tous ses éléments en correspondance avec les termes de l'échelle-mesure que nous venons de construire. C'est cette transformation que permet justement le Postulat de Zermelo. On voit les applications nombreuses qu'on peut en faire. On peut dire ainsi que l'espace à trois dimensions peut être bien ordonné, du moment que tous ses points peuvent être mis en correspondance avec les nombres réels. De son côté, la théorie des fonctions discontinues, en particulier, et d'autres branches de l'analyse font appel à cet axiome.

Il est difficile de dire quelle partie de l'échelle-mesure peut être mise en correspondance avec tel ou tel ensemble donné; mais l'Axiome de Choix affirme que cette partie existe. En vertu de cette proposition, en effet, tout ensemble quel qu'il soit, peut toujours être transformé en un ensemble bien ordonné qui est un certain nombre ordinal de l'échelle-mesure. On a d'autre part la règle dérivée de la théorie des ensembles, d'après laquelle tout ensemble infini bien ordonné peut être numéroté élément par élément au moyen de nombres croissants finis ou transfinis qui sont inférieurs au nombre ordinal de cet ensemble. Si même on ne connaît pas toujours l'indice de l'aleph correspondant au nombre ordinal de la partie utilisée de l'échelle-mesure, du moins l'Axiome de Choix permet de prouver que *tout nombre cardinal transfini est un aleph*, ce qui confirme l'Hypothèse du Continu. Hâtons-nous d'ajouter cependant, que malgré le ca-

ractère pratique de ces postulats, ils conservent nécessairement leur caractère hypothétique, ce qui les rend capables de critique mathématique et philosophique.

#### V. — APPLICATIONS MATHÉMATIQUES DES ENSEMBLES.

Les applications mathématiques de la théorie des ensembles et de son emploi pour la construction des nombres transfinis, sont aussi nombreuses que variées. À titre documentaire, nous allons en considérer trois dans les domaines de l'arithmétique, de la topologie et de l'intégration. Aussi nos explications seront aussi brèves que possible, d'autant plus qu'elles ne sont pas indispensables à nos conclusions philosophiques.

1. ARITHMÉTIQUE DU TRANSFINI. — Nous venons de voir la correspondance qu'on peut établir entre les nombres cardinaux et la série des alephs. Et nous avons prouvé d'autre part que les nombres finis et transfinis inférieurs à un nombre transfini donné, forment un ensemble bien ordonné quand on les range à partir de zéro dans l'ordre de grandeur croissante. En conséquence, nous allons borner aux nombres transfinis en général les considérations suivantes, que nous donnons sous forme de théorèmes sans les alourdir de leur preuve.

Étant donnés deux nombres  $a$  et  $\beta$ , si  $\beta > 0$  alors  $a + \beta > a$ . Ainsi, la somme de deux ordinaux non nuls est toujours supérieure au premier terme, mais pas nécessairement au second. On peut avoir, en effet, un nombre comme  $1 + \omega$  qui est égal à  $\omega$  tout en étant plus grand que l'unité. De sorte qu'on a toujours  $a - \beta =$  ou  $> \beta$  quels que soient ces deux nombres ordinaux. D'emême si  $a > \beta$  il existe un seul ordinal  $\gamma > 0$  tel que  $a = \beta + \gamma$ ; et si  $a + \beta = a + \gamma$  alors les deux nombres  $\beta$  et  $\gamma$  sont égaux.

Rappelons que le *reste* d'un ordinal  $a$  est l'ordinal  $\mu > 0$  pour lequel il existe un ordinal  $n =$  ou  $> 0$  tel que  $a = \mu + n$ , où  $\mu$  est le segment du nombre donné. D'autre part un ordinal est *indécomposable* par rapport à l'addition, s'il est  $> 0$  et s'il n'est pas somme de deux ordinaux inférieurs à lui. Seul parmi les nombres finis,  $1$  est indécomposable. Parmi les transfinis ( $\omega$ ) est indécomposable.

On démontre alors que tout ordinal a un nombre fini de restes; et que l'ensemble de tous les restes d'un ordinal donné, est bien ordonné sui-

vant la grandeur de ces restes. Par ailleurs, on prouve que le plus petit reste d'un ordinal est indécomposable; d'où il résulte qu'un nombre indécomposable ne possède aucun reste distinct de lui-même. De plus, si dans un ensemble de nombres indécomposables il n'en existe aucun qui en soit le plus grand, alors le plus petit ordinal qui est plus grand que tout nombre de l'ensemble donné est un nombre indécomposable. On en conclut que tout ordinal supérieur à zéro peut être représenté d'une seule manière comme somme d'un nombre fini de nombres indécomposables non croissants.

Une conséquence de la formation croissante des ordinaux, est qu'on peut ranger tous les nombres d'un ensemble de type  $(\alpha)$  en une suite transfinie  $\phi_0, \phi_1, \phi_2, \dots, \phi_\omega, \phi_{\omega+1}, \dots, \phi_n, \dots$  ( $n < \alpha$ ), qu'on désignera par  $\{\phi_n\}_{n < \alpha}$  pour abrégé. En se rapportant aux propriétés générales des ensembles bien ordonnés, on peut dire qu'il existe des nombres ordinaux supérieurs à chacun des termes de cette suite transfinie, et que parmi ces nombres il y en a un (désigné par  $L$ ) qui est le plus petit. Or, quel que soit le nombre ordinal  $n < L$ , tous les termes de la suite transfinie précédente à partir d'un certain rang, sont compris entre  $n$  et  $L$ , ce qui permet d'attribuer à ce dernier la propriété analogue à celle de la limite d'une suite croissante de nombres réels, sans identifier toutefois ces deux limites. On appellera donc le nombre  $L$  la *limite de la suite transfinie* donnée, et l'on écrira

$$L = \lim_{n < \alpha} \phi_n \text{ ou encore } \alpha = \lim_{n < \alpha} n$$

pour tout nombre  $\alpha$  de la seconde espèce. Cette dernière expression signifie donc que tout ordinal de seconde espèce est limite de la suite de tous les ordinaux qui lui sont inférieurs.

Considérons maintenant la somme de la suite transfinie de type  $\alpha$

$$s = \phi_0 + \phi_1 + \phi_2 + \dots + \phi_\omega + \phi_{\omega+1} + \dots + \phi_n + \dots \quad (n < \alpha)$$

Ecrivons simplement  $S = \sum_{n < \alpha} \phi_n$  et posons  $S_\nu = \sum_{n < \nu} \phi_n$  pour  $\nu < \alpha$

Cette dernière expression représente les *sommes partielles* de la série transfinie donnée. On voit alors que la somme d'une série transfinie d'ordinaux supérieurs à zéro, est limite de la suite de sommes partielles. On remarque l'analogie avec les séries à termes réels.

Si l'on passe aux produits, on peut commencer par montrer que le produit de deux ordinaux est un nombre ordinal. On démontre alors que (1) si  $\alpha > 0$  et  $\beta > \gamma$ , on a toujours  $\alpha \beta > \alpha \gamma$ ; (2) si  $\alpha \beta = \alpha \gamma$  on a toujours  $\beta = \gamma$  pour  $\alpha > 0$ ; (3) si  $\alpha \beta > \alpha \gamma$  alors  $\beta > \gamma$ ; (4) si  $n$  est un nombre indécomposable  $> 1$ , le nombre  $\alpha n$  est indécomposable, quel que soit l'ordinal  $\alpha$  qui le multiplie.

En ce qui concerne la division, on rappellera d'abord que le nom de *facteur premier* désigne tout ordinal  $> 1$  qui n'est pas produit de deux facteurs inférieurs à lui-même. En tenant compte du fait qu'une suite décroissante de nombres ordinaux ne peut pas être infinie, on prouve que tout ordinal plus grand que l'unité est un produit d'un nombre fini de facteurs premiers. Et en se rapportant à la manière de représenter la génération des ordinaux, on peut conclure que l'ensemble de tous les diviseurs à droite d'un ordinal est toujours fini; ce qui n'est pas le cas pour les diviseurs à gauche de ce nombre.

Terminons par quelques considérations relatives aux puissances. On peut prouver que si  $n$ ,  $\alpha$  et  $\beta$  sont des nombres ordinaux, on a toujours  $n^{\alpha+\beta} = n^\alpha \cdot n^\beta$ , aucun de ces nombres n'étant nul. On démontre aussi que si  $(\beta)$  est un nombre de la seconde espèce et qu'on a  $(\alpha < \beta)$ , alors  $n^\beta$  est le plus petit ordinal plus grand que  $n^\alpha$ . Une autre propriété intéressante de la puissance  $n$  est qu'on peut toujours avoir  $(n^\alpha)^\beta = n^{\alpha \beta}$ ; mais que  $(m \cdot n)^\alpha$  ne donne pas  $m^\alpha \cdot n^\alpha$  toujours, puisque  $(\omega \cdot 2)^2 \neq \omega^2 \cdot 2^2$  entre autres exemples. On peut montrer aussi que les nombres ordinaux indécomposables sont les puissances du nombre  $(\omega)$  et inversement. De là on arrive à conclure que tout ordinal  $n > 0$  peut être présenté d'une seule façon sous la *forme normale* (comme l'appelle Cantor) suivante:

$$n = \omega^{\alpha_0} \gamma_0 + \omega^{\alpha_1} \gamma_1 + \dots + \omega^{\alpha_{\kappa-1}} \gamma_{\kappa-1}$$

dans laquelle  $k$  et  $\nu$  sont des nombres naturels, et où les puissances de  $(\alpha)$  forment une suite décroissante d'ordinaux supérieurs ou égaux à zéro. On remarquera que cette forme normale est analogue au développement décimal d'un nombre naturel, où  $(\omega)$  remplace 10 comme base.

S'il arrive que la forme normale précédente ne puisse pas exprimer un nombre ordinal donné, on utilise alors une autre formule définissant ce que Cantor appelle les nombres  $(\epsilon)$  qui sont obtenus par le

développement  $(\epsilon) = \omega + \omega\omega + (\omega\omega)\omega + \dots$ . On parvient à l'équation  $(\omega^\epsilon = \epsilon)$  que vérifient ces nombres, en utilisant les considérations précédentes sur les limites et la décomposition des ordinaux. En généralisant ce procédé, on obtient des nombres supérieurs à  $(\epsilon)$  par récurrence, selon la formule  $(\omega^n = n)$  qui devient  $(n\kappa = \omega^n \kappa^{-1})$  pour  $k = 2, 3, 4 \dots$  dans son expression la plus générale.

Il est facile de concevoir que tous ces procédés et résultats peuvent s'étendre à la théorie des fonctions, qui fait pénétrer l'arithmétique dans l'analyse, et qui l'unit à la géométrie générale. Ce raccordement s'accomplit au moyen de l'étude des *ensembles de points*, et de la correspondance qu'on peut établir entre les points d'une figure quelconque et les nombres finis et transfinis. Historiquement, c'est bien cette correspondance qui a suggéré à Cantor la création des nombres transfinis. Or c'est l'idée générale de cette correspondance, précisée avec rigueur et rendue aussi abstraite que possible, qui guide aujourd'hui l'étude des ensembles de points suivant une double direction: l'une est géométrique et mène à la théorie des espaces abstraits et à la topologie générale; l'autre est analytique et aboutit à la notion de la mesure des points, qui peuvent être distribués de plusieurs manières dans un intervalle mesurable, et aux théories modernes de l'intégration. Il nous reste à donner un aperçu de ces méthodes nouvelles, en les illustrant de quelques théorèmes qui font justement ressortir l'intérêt spécial que présente la théorie des ensembles.

2. LA MESURE ET L'INTÉGRATION. — Le principe de l'intégration se manifeste dès les premiers efforts des mathématiciens pour trouver un terme commun de comparaison ou de mesure entre la droite et la courbe. Aristote avait déjà insisté sur l'irréductibilité de ces deux natures, et partant sur les sophismes susceptibles de se glisser dans les doctrines tendant à les rapprocher. Malgré ces avertissements, les savants poursuivaient leurs tentatives de rectification des courbes, employant tour à tour des moyens logiques ou mécaniques pour aboutir à des résultats intéressants. Ce sont les quadratures du cercle et d'un segment parabolique faites par Archimède, qui sont en ligne directe avec la découverte des méthodes d'intégration. Le mathématicien grec avait obtenu ses résultats dans ces deux cas particuliers, en utilisant des propriétés spécifiques du cercle et de la parabole. Il s'agissait d'établir une méthode générale qui

ne fit pas appel à des propriétés particulières, et qui s'applique à toute courbe enserrant une figure quelconque. Il fallut attendre jusqu'au dix-septième siècle pour arriver à cette méthode.

On sait maintenant comment le problème de déterminer une aire limitée par une courbe quelconque, se ramène à celui de trouver l'intégrale d'une fonction. Au début, on ne considérait que des fonctions continues: il s'agissait de partager l'aire donnée en une série de rectangles, dont la somme converge vers cette aire comme limite. Si  $y = f(x)$  est une fonction continue définie dans l'intervalle  $ab$  où  $a =$  ou  $< x =$  ou  $< b$  et représentant une courbe contenant l'aire comprise entre le segment  $ab$  et les ordonnées de ses extrémités, on forme d'abord un rectangle avec un sous-intervalle quelconque comme  $x_k - x_{k-1}$  et une ordonnée  $y$  correspondante. La somme de tous ces rectangles tend vers une limite qui est l'aire cherchée. Ainsi

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \sum_{k=1}^n f(\gamma_k) (x_k - x_{k-1}) = \int_a^b f(x) dx.$$

Par définition, l'aire comprise entre l'arc de la courbe  $y = f(x)$  dans l'intervalle  $ab$ , est donnée par cette intégrale.

Mais l'idée de fonction peut être généralisée, afin de tenir compte des discontinuités plus ou moins complexes que présentent certaines fonctions. Il y a une centaine d'années, Dirichlet et Riemann furent amenés par l'étude des séries trigonométriques à en proposer la définition suivante, qui est maintenant acceptée par tous: On dit que  $y$  est fonction de  $x$ , si à chaque valeur de  $x$  dans un intervalle donné ou dans un ensemble de nombres réels, correspond une valeur de  $y$  bien définie. La loi de cette correspondance peut être quelconque, pourvu que la relation entre chaque  $x$  et chaque  $y$  soit bien déterminée. On pressent le problème que suggère cette extension de l'idée de fonction: il s'agit de généraliser la notion même d'intégrale, que nous avons définie pour une fonction continue, de manière à l'adapter à l'idée générale de fonction que nous venons de donner. Tour à tour Riemann, Stieltjes, Lebesgue et Denjoy résolurent ce problème par des généralisations de plus en plus poussées de la notion d'intégrale.

La généralisation due à Lebesgue (1902) est basée sur l'idée de *mesure d'un ensemble ponctuel*, qui est elle-même le développement de

l'idée courante de mesure si fondamentale en mathématiques. Profitant des travaux de Jordan et de Borel, Lebesgue en propose la définition suivante: Soit  $A$  un ensemble plan contenu dans un carré  $K$  de côté  $R$ , et qu'on recouvre d'une infinité dénombrable de rectangles pouvant empiéter les uns sur les autres. On ajoute les aires de ces rectangles; et l'on recommence de toutes les façons possibles, en considérant la borne inférieure  $\mu(A)$  de l'ensemble des nombres ainsi obtenus. On opère de même pour l'ensemble  $A'$  des points de  $K$  en dehors de  $A$  et l'on obtient  $\mu(A')$  comme nombre. Il faut que la somme  $\mu(A) + \mu(A')$  soit égale à  $R^2$  qui est la mesure du carré, pour qu'on puisse dire que  $(A)$  est mesurable et que  $\mu(A)$  est sa mesure.

De plus, la *mesure de Lebesgue* doit vérifier quatre conditions: (1) Elle a la valeur 1 pour le carré dont le côté égale l'unité. (2) On a  $\mu(A+B) = \mu(A) + \mu(B)$  pour deux ensembles mesurables  $A$  et  $B$  sans point commun. (3) On a  $\mu(A_1 + A_2 \dots + A_n \dots) = \mu(A_1) + \mu(A_2) + \dots + \mu(A_n) \dots$  pour des ensembles mesurables en infinité dénombrable  $A_1, A_2, \dots, A_n, \dots$  pris deux à deux sans point commun. (4) On a  $\mu(A) = \mu(B)$  pour deux ensembles  $A$  et  $B$  égaux, ou tels qu'il existe une transformation de l'un dans l'autre qui conserve les distances. Tout système de nombres désignant des ensembles mesurables et répondant au sens et aux conditions précédentes, coïncide avec la mesure de Lebesgue pour ces ensembles. Ajoutons que la troisième condition est essentielle; et qu'on obtient une *fonction d'ensemble complètement additive*, si l'on élimine la quatrième condition. Dans ce dernier cas, la théorie s'applique alors (comme pour l'intégrale de Stieltjes) à la mesure d'ensembles qui sont des parties d'un ensemble arbitraire. Il est nécessaire de remarquer aussi que les seuls ensembles ponctuels qu'on a pu construire dans le sens de la mesure de Lebesgue, impliquent le Postulat de Zermelo, dont l'acceptation soulève encore des controverses parmi les savants.

Pour arriver maintenant à la notion de l'intégrale de Lebesgue, rappelons tout d'abord que la *fonction caractéristique* d'un ensemble est une relation qui fait correspondre à chaque élément de la classe à laquelle appartient cet ensemble, un certain nombre qui est 1 ou bien 0 selon que l'élément donné appartient ou non à cet ensemble. Ainsi, par exemple, on peut prendre un ensemble de points sur une droite, laquelle serait alors

*l'ensemble fondamental* ou la classe de l'ensemble de ces points, et en chercher la fonction caractéristique. De plus, un ensemble de points est *mesurable* si sa fonction caractéristique est sommable. Alors, la *mesure* de cet ensemble sera justement l'intégrale de cette fonction caractéristique.

Plus spécifiquement, considérons une fonction  $f(x)$  définie sur un intervalle  $ab$  qui la borne. Cette fonction est mesurable, si pour tout nombre réel  $N$ , l'ensemble des points  $x$  satisfaisant à la condition  $f(x) > N$ , est lui-même mesurable. En prenant une telle fonction, nous faisons des partitions sur l'intervalle  $ab$ , et nous formons la somme supérieure et la somme inférieure: lorsque ces deux sommes tendent à une même limite, celle-ci est appelée *l'intégrale de Lebesgue* qu'on dénote par  $\int_{\epsilon} f(x) dx$  et qui jouit de propriétés plus étendues que l'intégrale de Riemann.

Il est facile de concevoir que les développements théoriques de cette intégrale, demandent toute une structure de définitions et de théorèmes relatifs aux ensembles ponctuels et aux fonctions. On peut alors étudier le rôle de la distribution des points de discontinuité dans les propriétés des fonctions, et utiliser les nombres ordinaux transfinis pour caractériser les propriétés complexes de ces ensembles de points. Ajoutons que les résultats de ces méthodes d'intégration sont utilisés par la physique moderne.

3. LA TOPOLOGIE ET LES ESPACES ABSTRAITS. — Une des applications les plus fécondes de la théorie des ensembles, et des nombres transfinis d'une certaine manière, est le vaste domaine de la topologie qui est la science des propriétés invariantes des ensembles d'éléments soumis aux déformations les plus radicales. Si l'on pense à un espace comme un ensemble de points tout simplement, on voit qu'il est possible d'attacher à ces points les propriétés les plus diverses, pourvu que ces propriétés forment un tout satisfaisant aux propriétés formelles d'une axiomatique en général. De la même manière on peut penser à deux espaces divers, et chercher à établir leurs propriétés communes ou invariantes, en utilisant le moyen d'une correspondance biuniforme et bicontinue entre leurs points respectifs. Or c'est la notion de cette invariance avec ses particularités, qui forme l'idée centrale de la topologie.

On obtient un *espace métrique* en associant à l'idée générale d'un espace défini comme un ensemble de points, une métrique ou un système de relations quantitatives entre ses points, qu'on peut alors représenter par un ou plusieurs nombres réels. On fait de la topologie alors, en étudiant les transformations de cet espace avec une métrique donnée en un autre espace, et qui laissent invariantes certaines propriétés. De ce point de départ, on construit tout un édifice de relations et de définitions qui permettent les manipulations topologiques, et qui préparent de remarquables applications de cette science à la géométrie, à l'analyse et à la dynamique.

Ainsi, un *espace topologique* est un ensemble  $E$  d'éléments appelés points, dans lequel on a défini une famille  $F$  de parties de  $E$  appelées ensembles ouverts, et qui vérifient la condition suivante: toute réunion d'ensembles ouverts, en nombre fini ou infini, est encore un ensemble ouvert. Ce dernier est un ensemble dont tous les points ont un voisinage contenu dans cet ensemble. Enfin, on définit le voisinage (sphérique) d'un point  $a$  d'un espace ayant une métrique  $\rho$  donnée, comme l'ensemble de tous les points  $x$  satisfaisant l'inégalité  $\rho(x, a) < \epsilon$  quand  $\epsilon$  est un nombre positif quelconque. Poursuivant ces préliminaires, l'intérieur d'un espace donné est la réunion des ensembles ouverts et contenus dans cet espace; tandis que l'extérieur de cet espace est la réunion des ensembles ouverts n'appartenant pas à cet espace. Les *points-limites* d'un espace ne lui sont ni inférieurs ni extérieurs. Un ensemble est fermé lorsqu'il contient ses points-limites.

Il s'agit ensuite d'établir un calcul entre ces ensembles de points, en ayant égard aux diverses définitions qui caractérisent ces ensembles. On arrive ainsi à poser de remarquables propriétés sur la séparabilité, la connectivité, la continuité et d'autres qualités fondamentales convenant aux ensembles, et partant, aux espaces divers qu'ils définissent.

Pour donner deux exemples, nous mentionnerons l'*espace cartésien ouvert* et l'*espace de Hilbert*, tous les deux étant métriques. Dans le premier, ses points sont les ensembles ordonnés de  $p$  nombres réels  $(\alpha_1, \alpha_2 \dots \alpha_p)$  avec ( $p =$  ou  $> 1$ ); et la distance entre les points  $x, = (\alpha_1, \alpha_2 \dots \alpha_p)$  et  $\mu, = (\beta_1, \beta_2, \dots \beta_p)$  est par définition

$$|x - y| = \sqrt{\sum_1^p (a_i - \beta_i)^2}.$$

Dans l'espace de Hilbert ( $H_\infty$ ) ses points sont toutes les suites de nombres  $(a_1, a_2, \dots)$  tels que  $\sum a_i^2$  est convergente. Et si  $x$  et  $y$  sont des points de cet espace avec  $(a_i)$  et  $(\beta_i)$  comme coordonnées, alors la somme  $\sum (a_i - \beta_i)$  est convergente, et la distance entre eux est

$$|x - y| = \sqrt{\sum_1^\infty (a_i - \beta_i)^2}$$

On voit ainsi les possibilités qu'offre l'étude des ensembles de points et des espaces abstraits à un nombre fini ou infini de dimensions.

Il est entendu que l'emploi de la théorie des ensembles n'exige pas toujours et nécessairement celui des nombres transfinis. De plus, nous dirons que dans la pratique, on n'utilise guère les nombres supérieurs à ceux de la deuxième classe, c'est-à-dire ceux qui correspondent aux ensembles dénombrables. On sait que l'ensemble de tous les nombres de la première et de la deuxième classe n'est pas dénombrable; mais on a rarement besoin de faire appel à des ensembles non dénombrables dans l'analyse. D'autre part, certains mathématiciens ont réagi contre l'usage de ces nombres dans les démonstrations, réussissant même à les éliminer dans un grand nombre de cas. La méthode générale de Kuratowski permet de les éliminer dans tous les cas; bien que par ce fait on alourdit considérablement les explications mathématiques, comme cela se présente pour le théorème de Cantor-Bendixson en particulier. Par contre, il est certaines théories comme la classification de Baire relative aux fonctions, qui ne peuvent être comprises que par l'emploi des nombres transfinis. Mais quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que la théorie des ensembles et celle des nombres transfinis, présentent un grand intérêt mathématique et fournissent au philosophe un sujet passionnant de discussions fertiles.

## V. — CONCLUSIONS PHILOSOPHIQUES.

Les nombres transfinis ont donné lieu à de passionnantes controverses entre mathématiciens et philosophes quant à leur interprétation. Mal-

gré leur utilité technique et leur valeur scientifique, le double problème de leur nature et de leur signification reste ouvert pour le philosophe. Or, la solution de cette question doit se faire sur la base de la pratique de la théorie des ensembles et des controverses des mathématiciens, plutôt qu'avec des jugements catégoriques fondés uniquement sur les résultats de ces discussions.

Celles-ci ont commencé avec le paradoxe de Galilée que nous avons signalé plus haut. En attirant l'attention des penseurs sur certaines propriétés curieuses de classes de nombres, Galilée leur avait donné l'occasion de réfléchir sur la signification et la valeur de la notion de nombre. Presque tous ses contemporains se sont prononcés contre les nombres infinis. Parmi les empiristes, Hobbes s'est avancé pour dire dans ses *Éléments de Philosophie*, que l'esprit de l'homme donne le caractère du fini à tout ce qu'il arrive à déterminer: si donc on parle de nombre infini, on donne au nombre une indétermination qui ne convient pas à sa notion. Dans son *Essai sur l'Entendement humain*, Locke soutient que la notion de nombre infini implique l'ajustage impossible d'un étalon fixe à une grandeur croissante. Pour avoir l'idée d'une quantité infinie, nous dit-il, il faut supposer que l'esprit soit déjà parvenu au delà de cette idée et qu'il possède actuellement une vision de toutes ces idées successives de quantité, dont la répétition sans fin ne peut jamais être saisie totalement: cette notion comporte donc une contradiction patente.

Du côté des rationalistes, Descartes précise, dans ses *Principes de Philosophie*, que ce qui n'a pas de limite doit être considéré comme indéfini et non point comme infini. Enfin dans ses *Nouveaux Essais*, Leibniz dénonce « l'absurdité de la notion actuelle d'un nombre infini, puisque l'infini ne peut pas être un vrai tout ». Il n'accepte donc pas l'idée d'un infiniment grand actuel. Il dirait aussi qu'une ligne infinie n'est pas un tout composé de parties. D'autre part, s'il avait reconnu la similitude de la classe de tous les nombres naturels avec celle de tous les nombres pairs, il avait affirmé que l'idée du nombre de tous les nombres naturels implique une contradiction. Par contre, il s'était bien prononcé en faveur d'un infiniment petit actuel dans sa métaphysique.

Toutes ces réflexions n'ont cependant qu'une valeur historique; car on n'avait pas encore établi à cette époque une théorie des nombres infi-

nis. Les vraies discussions sur le transfini commencèrent avec la création cantorienne des classes infinies, et s'enflèrent avec les apports faits par Weierstrass et Dedekind à la philosophie des nombres. Dès le début, les controverses portèrent sur la validité de l'axiome que le tout est nécessairement plus grand que la partie, sur les contradictions qui résultèrent en appliquant à l'infini les propriétés catégoriques du fini, et enfin sur l'existence et la constructibilité des nombres transfinis. Ce dernier cas s'aggravait, en particulier, d'une triple question : la valeur de l'axiome de Zermelo, la signification des hypothèses du continu et de la succession des alephs, et le problème de savoir si l'ensemble des nombres réels est bien ordonné ou non. Ces discussions deviennent permanentes avec l'élaboration de la logique mathématique, surtout depuis les disputes célèbres de Russell et de Poincaré sur les fondements de l'analyse.

On sait que Cantor croyait éviter les difficultés logiques qu'on voulait trouver dans son système, en insistant sur la distinction entre les catégories du fini et de l'infini. La tradition mathématique s'était bornée jusqu'alors à la considération de nombres finis, ce qui nous aurait restreint à la compréhension des propriétés de ces nombres, et d'autant plus que les limites de notre intelligence ne nous imposaient pas la considération de nombres infinis. Pourtant, les caractères propres des totalités infinies exigeaient une doctrine spécifique pour les expliquer et les justifier.

D'où la création cantorienne de la théorie des ensembles, qui doit être envisagée dans un plan idéal plutôt que dans le plan de l'actuel. Il ne s'agirait pas alors de l'infini réel, ou même de se représenter ou d'imaginer les nombres transfinis, ou encore de compter toutes les unités comprises dans de tels nombres. Ceux-ci sont des totalités logico-conceptuelles et non point empiriques, qui s'engendrent selon des lois précises. Ainsi, le nombre ( $\omega$ ) est un symbole qui représente d'une certaine manière une loi à l'intérieur de la suite des nombres naturels, dans laquelle il n'y a pas d'élément dernier. De même tout nombre transfini est la synthèse d'une loi de génération d'une classe de nombres prise comme un tout.

Ces considérations n'éliminent pourtant pas l'infini de la constitution même des nombres transfinis. C'est pourquoi Kronecker a été l'un des premiers à s'élever contre leur validité, en prenant une attitude digne

d'un pythagoricien de stricte observance. Pour donner de la précision aux mathématiques, il voulait bannir de leur notion toute indétermination, donc toute trace d'infini. Il voulait ainsi que les mathématiques se fondent sur des constructions finies utilisant des nombres naturels exclusivement. En particulier, les objets mathématiques doivent être constructibles en un nombre fini d'étapes efficaces, et non pas au moyen d'opérations purement logiques ou de preuves transcendantales (a priori) de leur existence. L'école finitiste rendue célèbre de nos jours par Brouwer et ses disciples, devait pousser ces thèses jusqu'à leurs dernières conclusions logiques, jusqu'à mettre en question le principe du tiers exclu et la validité d'une partie importante de l'analyse.

En appliquant ces règles de constructibilité aux notions mathématiques comprenant le mot *tout* dans leur expression, on met le doigt sur des paradoxes et qui caractérisent ces expressions comme des totalités illégitimes. Dépassant les arguments découverts par Zénon d'Elée il y a plus de deux mille ans, Burali-Forti, signalait en 1897 que l'ensemble bien ordonné de *tous* les nombres ordinaux, définit un *nouveau* nombre ordinal qui ne fait point partie de cette totalité initiale. En 1902, Bertrand Russell se demandait si la classe de *toutes* les classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes, est membre de cette classe. Que la réponse soit affirmative ou négative, on aboutissait toujours à une antinomie.

C'est ce fameux paradoxe que Russell exposait dans une lettre à Frege, qui avait écrit un ouvrage monumental *Grundgesetze der Arithmetik* (1893-1903), pour construire un fondement logique à l'idée de nombre. Il avait justement utilisé la théorie des classes, en définissant un nombre cardinal d'une classe donnée comme l'ensemble de toutes les classes qui lui sont semblables. La découverte de Russell sapait les bases de sa construction. Mais les travaux de Frege et leur utilisation subséquente par Russell lui-même, qui crut éviter les difficultés de Frege par sa théorie des types logiques, ouvrirent un champ fertile à la logicisation des mathématiques.

Bien que cette tentative ne soit pas et ne puisse pas être décisive, elle a permis aux nombres transfinis en particulier, de trouver une place respectable dans le corps de la science. Les prolégomènes techniques relatifs à ces nombres, que nous avons donnés en vue de cette analyse philosophi-

que, montrent clairement que la réalité mathématique des nombres transfinis est bien acceptable. En effet, leur théorie semble être exempte de contradictions, elle se rattache au fond commun des connaissances scientifiques déjà établies, et elle a d'importantes applications dans plusieurs branches des mathématiques.

\* \* \*

Voyons maintenant si cette théorie peut nous aider à préciser la nature des objets qui lui sont propres. Et d'abord, peut-on soutenir que les nombres transfinis sont de vrais nombres? Pour répondre à cette question, il faut d'abord remonter à certaines thèses classiques sur le nombre et la quantité, dont nous ne mentionnons que pour mémoire les suivantes: 1. La quantité est une propriété accidentelle et non pas constructive des corps. 2. La quantité est réellement objective et distincte de la substance dont elle est le premier accident, bien que ces deux catégories ne soient pas séparées dans le concret sensible, puisque c'est la quantité qui rend la substance divisible. 3. Le premier effet de la quantité est de donner l'extension à la substance actuelle par rapport à elle-même en ordonnant ses parties; de même qu'elle permet la diffusion de la substance en des parties et celles-ci en d'autres parties, la quantité rend possible la division d'un tout donné en des parties discrètes de même nature que le tout. 4. La quantité se manifeste sous les deux espèces irréductibles du continu et du discret, aussi bien dans le concret que dans l'abstrait. 5. Enfin, le discret engendre l'idée du nombre.

En ce qui concerne plus spécialement le nombre, on sait que son idée nous est donnée par la considération de corps étendus; et ces multitudes concrètes, qui proviennent de l'acte divin de la création, sont appréhendées par nous soit comme résultant de la génération et de la corruption substantielles des corps, soit aussi comme produites par l'opération courante de diviser ce qui paraît être continu. Plus spécialement la doctrine traditionnelle considère le nombre comme une pluralité bien déterminée mesurable par l'unité (*multitudo mensurata per unum*); ou encore comme une collection d'unités qui est finie bien qu'indéterminée parfois. De plus, cette même doctrine rejette fort justement l'infini en acte selon le nombre ou la grandeur. Ce qui est le propre du nombre, ce serait

donc de pouvoir être augmenté ou diminué à volonté, un résultat différent étant obtenu par chaque opération. Il ne serait pas alors possible de penser actuellement à la totalité de tous les nombres. Or, tel ne semblerait pas être le cas pour les nombres transfinis. Par conséquent, on ne devrait pas les considérer comme de vrais nombres.

En prenant trop à la lettre les thèses classiques sur le nombre, il pourrait paraître difficile peut-être de les concilier parfaitement avec la notion du transfini. Pourtant, si l'on envisage le nombre dans le sens plus large permis par l'appel à la correspondance biunivoque entre des classes distinctes, et si l'on tient compte de certaines analogies profondes des nombres transfinis avec certaines espèces de nombres bien établis, alors le transfini correctement compris peut bien s'intégrer dans la notion de nombre ainsi élargie. Et ces extensions sont permises, si l'on se rappelle les généralisations successives de la notion de nombre depuis les premiers tâtonnements des pythagoriciens, jusqu'aux théories modernes des nombres algébriques et transcendants. Et il ne faudrait pas penser ici à des incompatibilités d'attributs: ce que la science honnête a réussi à intégrer avec plus ou moins de peine dans son vaste domaine, doit trouver moyen de subsister côte à côte avec les apports et les ajustements plus anciens.

Insistons d'abord sur la notion même du transfini. Les explications techniques que nous avons données jusqu'ici, montrent bien qu'il ne s'agit pas de l'infini actuel, si même on nous demande de considérer comme des totalités des classes dont les membres n'arrivent jamais à être tous numérotés. Nous sommes ici dans le second ordre d'abstraction, où de tels rapprochements de concepts sont permmissibles et pratiques. Ainsi une circonférence de rayon donné peut bien être considérée comme une totalité déterminée et infinie: elle est bien l'ensemble non dénombrable (transfini de puissance du continu) de points également distants du centre de la circonférence. Rien ne nous surprend dans cette définition, qui concilie avec un tout complet un nombre toujours croissant de membres. Pour des besoins de manipulations conceptuelles, la science moderne nous demande de donner au nombre de cet ensemble considéré comme un tout, une qualité particulière qui le différencie du type du nombre de chacun de ses membres: et l'on ne saurait faire autrement, puisqu'on ne

peut pas épuiser le nombre des points d'une circonférence d'une part, et qu'on pourrait vouloir penser un nombre pour cet ensemble, lequel ne saurait appartenir à la même classe que celle des nombres de ses éléments.

Puisque nous nous trouvons dans le second ordre d'abstraction, rappelons aussi une distinction importante dans la notion de l'infini. Dans l'actuel, celui-ci est la non-limitation due à la plénitude de l'acte: seul Dieu peut donc être l'infini actuel. Dans l'ordre de la puissance, l'infini est la non-limitation due à l'indétermination de la puissance elle-même: c'est ce qu'on appelle l'infini potentiel. Mais dans l'ordre de l'imagination, qui est celui des êtres de raison comme les êtres mathématiques, on peut fort bien penser à une non-limitation due à un acte bien déterminé de l'intelligence qui dépasse ou va au delà en quelque sorte, d'une succession indéterminée et toujours incomplète en tant que telle, d'opérations semblables. Il ne s'agit donc pas de l'infini potentiel, dans le sens de l'indéfini ou d'une addition sans fin; mais bien d'un concept précis et fini en tant que tel, bien qu'il garde en soi l'indétermination de l'infini potentiel. En effet, un nombre transfini est bien déterminé en tant que tel: mais le nombre de ses éléments actuels est indéterminé, puisque leur numérotage ou la répétition de la correspondance biunivoque n'arrête jamais en raison de l'indétermination de la série des entiers en tant que tels.

Un nombre transfini est donc acte dans un sens, et puissance dans un autre. Sa nature ne dépend pas de son contenu quantitatif ou du nombre de ses éléments; mais bien du mode qualitatif de la production indéfinie de la collection de ses éléments. Mais comme on peut concevoir des différences qualitatives dans les modes de production de collections diverses, il est licite d'introduire des distinctions à l'intérieur du transfini, et concevoir ainsi divers nombres transfinis et des moyens pour les engendrer. A modes divers, nombres divers. D'ailleurs la puissance en tant que telle, est capable de plusieurs déterminations et permet ainsi des distinctions entre ces déterminations. Ces distinctions sont qualitatives tout en s'appuyant sur des nombres, puisque c'est le mode de collection de ces derniers qui les provoque. Ainsi, on admet bien une différence qualitative entre les nombres premiers et les nombres impairs, bien que ces deux espèces de nombres utilisent les mêmes éléments, les nombres entiers, pour

s'affirmer. On peut donc étendre la notion de nombre à ces ensembles, du moment qu'ils ont un contenu numérique réductible aux entiers en dernière analyse, et qu'ils peuvent être sujets d'opérations convenant aux nombres en général.

Pour nous reprendre donc, les nombres transfinis sont des tous complets ou des totalités bien déterminées en tant que telles. Leur marque ou symbole exprime cette unité que leur donne l'acte de l'intelligence, et qui leur permet de se distinguer les uns des autres: et c'est bien cette marque qui les différencie, et non point le nombre ou la qualité individuelle de leurs éléments. C'est donc cette qualité collective, cette qualité de la collection d'une multitude indéfinie, qui est signifiée par leurs symboles divers, et qui constitue la forme des divers nombres transfinis. De sorte que ceux-ci sont bien *in esse* en tant que tels, et non point *in fieri* comme on serait peut-être tenté de les concevoir.

Ainsi les différents alephs sont bien distincts entre eux, non point à cause de leur numérotation, mais bien à cause de la spécificité de la génération de chacun d'eux. De même, les ordinaux transfinis sont bien distincts entre eux, en raison de la spécificité de la règle d'ordre qu'ils représentent. Et pourtant tous ces divers nombres comportent chacun une infinité d'éléments. L'indétermination au nombre de ces éléments n'affecte donc pas la stabilité de leur essence rationnelle ou la spécificité de cette essence. Au contraire, c'est bien cette indétermination qui permet de réaliser des spécificités différentes, et de construire des nombres transfinis différents. En somme, c'est donc la loi de construction des nombres transfinis qui met en relief leur diversité. Et nous avons vu quels artifices ingénieux on a inventés, comme la méthode de la diagonale et celle des images ou lacets, pour faire valoir la correspondance biunivoque qu'on peut établir entre des catégories diverses d'éléments, et pour faire cette première distinction fondamentale entre les ensembles dénombrables et non dénombrables.

Cette première distinction justifie le caractère qualitatif des nombres transfinis. Nous avons vu qu'un ensemble a une puissance égale ou supérieure au continu, lorsqu'il est impossible de numéroter ses éléments actuellement. En comparant un ensemble dénombrable avec un autre qui ne l'est pas, il ne s'agit donc plus d'une relation de plus ou de moins entre

le nombre de leurs éléments, mais bien de l'impossibilité de leur appliquer une même méthode de correspondance biunivoque. La nature des unités dans chacun de ces ensembles est la même; ce qui change, c'est la manière dont elles sont groupées dans chaque ensemble. Cette manière qualitative est justement la loi de construction, le mode de production, le type de la collection de cet ensemble. Le nombre qui la symbolise ne marque donc pas le résultat de la simple addition de ses membres (ce qu'on pourrait être tenté de croire en se rapportant à la notion classique du nombre comme mesuré par l'unité), mais bien la manière dont sont liés les éléments de cet ensemble. On voit par là dans quel sens il faut prendre les expressions « autant » ou « tout et partie » quand elles sont appliquées au transfini.

Insistons sur ces expressions. Il est entendu qu'un tout bien déterminé et qu'une partie bien déterminée de ce tout, sont actuellement inégaux. Mais si l'on considère ce tout et sa partie comme qualitativement distincts comme tels, mais non comme quantitativement déterminés par des nombres de même type, alors leur inégalité n'est plus contrôlable actuellement. En effet, en appliquant à leurs éléments homologues une règle de correspondance biunivoque, on voit aussitôt que cette application peut être continuée indéfiniment, sans jamais pouvoir réaliser actuellement l'inégalité intuitivement présumée de ces deux ensembles: d'où la décision de les considérer comme égaux. Et nous n'avons pas besoin ici d'expliquer ou de réfuter des considérations particulières sur l'égalité de deux ensembles intuitivement inégaux, du moment que les distinctions que nous venons de faire sont bien comprises. Quel que soit l'ordre des éléments de deux ensembles, ou les nombres ordinaux transfinis qu'on veut comparer, il suffit de pouvoir arranger ces éléments de manière à rendre applicable une méthode de correspondance biunivoque, pour les déclarer égaux. C'est alors dans ce sens qu'on peut dire que le tout est égal à la partie, dans un sens très large.

Les théorèmes relatifs aux propriétés des ensembles et aux cardinaux transfinis, sont des développements de ces idées. C'est encore de ces idées que dépendent les opérations relatives aux nombres transfinis cardinaux et ordinaux. On a dû remarquer, par exemple, que l'arithmétique de l'infini ne comporte pas de calculs de groupes quantitatifs d'unités,

mais bien de groupes qualitatifs d'éléments. C'est ce qui permet de ramener les nombres transfinis aux ensembles, et ceux-ci à des opérations logiques d'éléments indéterminés. L'arithmétique de l'infini diffère donc de l'arithmétique ordinaire et de l'algèbre classique, qui suffisent à nos besoins pratiques. Mais il convient d'insister davantage sur quelques aspects fondamentaux de cette distinction.

Nous avons vu que tout nombre ordinaire est caractérisé formellement par un rapport à l'unité, ce qui met en relief son essence discrète. C'est ce qui fait qu'une collection d'unités, finie ou indéfinie, devienne une en raison de l'ordre ou de la mesure. Or cette unité en elle-même est transcendante; bien que le nombre comme tel soit prédicamental, puisqu'il ajoute à l'être une raison d'extension, de mesure ou d'ordre. C'est là du moins la position thomiste; car Scot et Suarez nient qu'un nombre soit un par sa nature propre, son unité n'étant que construite par l'esprit. Par ailleurs, il est entendu que ce tout unique fait abstraction des objets particuliers qui forment des collections. C'est pourquoi plusieurs pensent que l'unité ou le nombre  $1$  n'est pas formellement un nombre, mais seulement le principe du nombre. Mais il n'est pas besoin d'aller aussi loin dans l'idéalisme mathématique: car cette confusion pythagoricienne et platonicienne du nombre  $1$  avec l'un transcendantal ou l'un existentiel, s'éclaircit par la distinction thomiste entre l'aspect transcendantal et l'aspect prédicamental du nombre.

Maintenant, les nombres transfinis sont caractérisés formellement par la comparaison de classes ou d'ensembles entre eux. Il ne s'agit pas ici de comparer une multitude à l'unité; mais bien une multitude à une autre multitude, en essayant de mettre leurs éléments en correspondance biunivoque. Il est vrai que l'idée d'unité se trouve impliquée d'une certaine manière dans celle de correspondance biunivoque, ou même encore dans la notion même de nombre transfini considéré comme un tout unique. Néanmoins, on n'utilise pas ici l'unité comme terme de comparaison, mais bien comme un moyen de comparaison d'une part, et en aucune façon comme un nombre prédicamental d'autre part.

Dans le cas de la correspondance, on ne compte pas le nombre de ces opérations; on se borne à les réaliser et à noter si elles sont exactes ou si elles laissent des éléments de reste. En insistant donc sur le mode plu-

tôt que sur la quantité des correspondances entre les éléments des ensembles, on élimine toute apparence de paradoxe dans la notion des ensembles infinis: on peut ainsi poser des différences entre les nombres transfinis, et préciser l'usage et les relations des notions de tout et de partie. De même, dans le cas de l'unité transcendantale d'un nombre transfini, on ne le considère pas comme un tout numérique, mais bien comme une totalité qualitative d'éléments. La marque de nombre n'est donnée à un tel ensemble, qu'après l'avoir comparé qualitativement à une autre totalité d'éléments infinis.

On voit par ces développements que l'augmentation ou la diminution des nombres transfinis ne se fait pas par simples unités numériques, comme dans le cas des nombres ordinaires. Elle se fait par blocs, pour ainsi dire, le résultat de l'opération dépendant de la manière dont ces blocs ou totalités sont construits. Et l'on a pu même constater des nuances plus fines dans la manipulation des ordinaux transfinis, où les opérations sont influencées en plus par le jeu de la notion d'ordre. En raison de la nature même du transfini, on doit s'attendre à des résultats différents pour les opérations qu'il permet, que dans le cas des nombres ordinaires. D'ailleurs, on s'était déjà fait à l'idée de cette différence avec le concept classique de l'infini, où le symbole ( $\infty$ ) était soumis aux opérations fondamentales de l'arithmétique, tout en donnant des résultats autres que dans le cas des nombres ordinaires.

En fait, le besoin de faire des opérations sur l'infini mathématique était connu depuis longtemps: il se manifestait dans les efforts de quadrature des anciens, et dans toutes les inventions faites depuis pour mettre un harnais mathématique sur les limites, les séries, la différentiation et l'intégration, qui toutes veulent enrégimenter l'infini à leur façon. De même, les méthodes analytique, projective et différentielle en géométrie, manipulent bien l'infini également. Mais dans toutes ces opérations et considérations, on ne pensait jamais qu'à un seul concept générique d'infini mathématique, dont le signe ( $\infty$ ) reste encore la représentation classique. Tandis que maintenant, on peut penser à des distinctions de niveau à l'intérieur de l'infini, et caractériser chacun de ces niveaux par des symboles spéciaux, qui sont les nombres transfinis.

L'existence mathématique des nombres transfinis s'affirme plus nettement par l'absence de contradiction interne et de contradiction externe dans leur notion. En effet, il n'y a aucune impossibilité à reconnaître l'existence possible de multitudes infinies et différentes, sous peine de limiter la puissance de la création divine. Car en puissance absolue, Dieu peut créer indéfiniment de nouvelles multitudes d'anges, d'hommes, de créatures diverses, d'être divers, laissant ainsi à la raison humaine le soin d'essayer de les ordonner. Or, les nombres transfinis reflètent à leur façon et cette possibilité de création divine, et cette possibilité d'ordination humaine; et l'on peut ajouter plus précisément que la diversité des coupes que nous pourrions faire dans ces multitudes pour les ordonner, aurait justement dans les ordinaux transfinis sa contrepartie mathématique. D'autre part, s'il est vrai qu'il n'y a pas de multitude de substances co-existantes de puissance ordonnée, il n'y a pas non plus une infinité actuelle de nombres transfinis, bien que chacun d'eux implique un aspect de l'infini mathématique. Nous avons vu, en effet, que la génération des nombres transfinis se poursuit par récurrence indéfiniment. On n'affirme donc pas mathématiquement l'existence de la totalité des nombres transfinis. Ainsi donc, la théorie du transfini n'a rien à voir avec l'infini actuel.

\* \* \*

Les controverses qui se sont développées autour de la notion du transfini, ont été provoquées par la découverte de certains paradoxes dans la théorie des ensembles, et par les difficultés inévitables que pose la constructibilité de certains ensembles. Nous ne donnerons ici que quelques exemples de ces discussions.

Voici l'un des paradoxes les plus célèbres de Bertrand Russell. La plupart des ensembles ne sont pas membres d'eux-mêmes: on peut les appeler « ordinaires » pour les distinguer des ensembles qui sont membres d'eux-mêmes et qui sont « extraordinaires ». Pour les premiers les exemples sont faciles à trouver; pour les seconds, donnons celui d'un « ensemble contenant comme éléments tous les ensembles qui peuvent être déterminés par moins de vingt mots ». Considérons maintenant l'ensemble de tous les ensembles ordinaires, et demandons-nous si cet ensemble

est ordinaire ou extraordinaire. S'il est ordinaire, il doit faire partie de lui-même, en vertu de la notion soulignée; mais alors, il serait extraordinaire, en vertu de la définition de ce terme. Dans ces conditions, la notion soulignée contiendrait un ensemble extraordinaire, ce qui donne une contradiction. Nous avons également une contradiction, si l'ensemble est extraordinaire: car dans ce cas il est membre de lui-même, alors que la notion soulignée ne permet à cet ensemble que des ensembles ordinaires comme éléments.

D'autres paradoxes de Russell, ainsi que ceux de Richard, de Burali-Forti et d'autres mathématiciens, viennent grever la clarté logique de la théorie des ensembles. Aux yeux de certains, comme Brouwer et son école, ils atteignent même la valeur des lois de la pensée; en mettant en question *le principe du tiers exclu*. En effet, dans le paradoxe signalé de Russell, il ne semble pas possible de savoir si l'ensemble considéré est ordinaire ou extraordinaire, bien qu'il faille qu'il soit l'un ou l'autre. C'est à cette même difficulté apparente de l'application du principe du tiers exclu, que se rattache la question de la constructibilité de certains ensembles: on doit faire appel pour les justifier à *la méthode de preuve indirecte* qui n'est pas constructible et ne donne pas un moyen direct de construction de ces ensembles, ce qui rend ces derniers inacceptables à l'école de Brouwer. Nous nous bornons à signaler ces difficultés sans en faire l'exégèse ou la critique. Qu'il nous suffise de dire cependant, que ces paradoxes ne sont pas absolus: ils proviennent en partie de la confusion entre les aspects qualitatif et quantitatif des ensembles, et en partie de l'usage de la notion d'ensemble qu'on ne précise pas toujours suffisamment. En ordonnant convenablement les attributs mathématiques et logiques de cette notion, on pourrait ou bien éviter de poser certaines questions comme des non-sens, ou éliminer les paradoxes.

En attendant la réalisation de ce travail, qui dépasse l'objet de la présente étude, les difficultés logico-mathématiques de la théorie des ensembles partagent les savants en trois écoles distinctes. L'*école intuitionniste* ou *finitiste* représentée par Brouwer, n'admet comme légitimes que les ensembles dont on peut donner une loi de formation constructible. Or beaucoup d'ensembles ne sont justifiables qu'indirectement, en montrant

l'absurdité de leur impossibilité; et ici le Postulat de Zermelo qui épaulé ces preuves indirectes, ajoute de l'huile dans le feu de la controverse. En conséquence, cette école rejette comme invalide une bonne partie des mathématiques, justement celle qui touche aux ensembles non constructibles qui sont pourtant couramment employés par l'analyse moderne. Disons à la charge de cette école, que les parties des mathématiques qu'elle maintient comme légitimes, contiennent elles aussi une large part d'intuition dans leur structure.

L'école formaliste, dont Hilbert est le principal représentant, veut admettre les ensembles dont la notion ne comporte pas de contradiction, et non point ceux qui sont constructibles uniquement. Mais cette école rencontre aussi des difficultés: il est impossible de formaliser complètement toutes les mathématiques. En particulier, Gödel a montré l'impossibilité de démontrer la non-contradiction des fondements de l'arithmétique. Enfin, l'école conceptualiste se borne à exiger l'existence idéale des notions employées dans les mathématiques. Et il est entendu que les thèses de ces trois écoles s'étendent à la considération de la nature même des mathématiques. Ici encore, nous ne faisons que signaler leur existence, sans en entreprendre la critique.

Car en somme, ces problèmes dépassent celui que nous avons eu à considérer ici, à savoir la nature du transfini. Nous croyons avoir précisé suffisamment notre pensée sur ce sujet, sans avoir à épuiser tous les détails et tous les aspects de cette passionnante question. Nous pouvons donc conclure en disant que les nombres transfinis peuvent être légitimement incorporés dans les mathématiques, comme des nombres d'un certain genre. Pour cela, il suffit d'interpréter la notion générale de nombre comme une classe de classe, et de compléter cette notion par certaines déterminations qualitatives de l'infini mathématique. De plus, bien que ces nombres ne dérivent pas immédiatement de l'expérience par une simple abstraction, leur origine est empirique en dernière analyse: puisque l'on est parti de la considération de classes finies, pour s'élever à la vision conceptuelle de classes infinies. On peut donc les considérer comme des constructions de raison, basées sur des données empiriques, et dépassant celles-ci selon les analogies de la pensée. Enfin, les difficultés qu'on rencon-

trerait dans l'analyse des nombres transfinis sont inhérentes à leur notion, et ne les opposent pas nécessairement aux thèses fondamentales de la philosophie traditionnelle. Il s'agirait d'interpréter ces difficultés, pour relier finalement à cette base sûre de la pensée, les acquisitions légitimes et éprouvées de la science en progrès.

Thomas GREENWOOD.

---

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

JOSEPH C. PLUMPE. — *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity.* Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1943. In-8, XXI-149 pages. Price: \$2.00.

Cet ouvrage d'érudition enrichi de quelques illustrations représentant des monuments anciens où est inscrit *Mater Ecclesia* retrace l'origine de cette filiale appellation chez les Pères orientaux et occidentaux des trois premiers siècles et ce qu'elle signifie dans les textes où ils nous l'ont léguée. Selon les trop rares documents encore conservés de la littérature chrétienne primitive, c'est tout d'abord la foi que l'on appelle nommément notre « Mère » bien que souvent l'on ait personnifié l'Église comme la « Vierge et l'Épouse du Christ », et que l'on n'ait point manqué d'exalter en outre ses offices maternels. La lettre des Églises de Vienne et de Lyon relatant le martyre de ses fidèles et remontant environ à l'an 177 serait le premier écrit où se lit expressément le vocable que saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène et Tertullien répandent et que saint Cyprien, le grand apôtre de *Mater Ecclesia*, enchâssent dans une formule lapidaire inoubliable: *Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem*, « Qui ne regarde l'Église comme sa mère, ne peut avoir Dieu pour père. » Rome, cependant, toujours prudente à l'égard des nouveautés — *Nil innovetur quod traditum est*, — et qui ne se hâte point de consacrer de son autorité souveraine les réalités nouvelles ou les termes neufs, s'en tiendra longtemps à la métaphore inspirée de « l'Église-roc ou de l'Église-gardienne des clefs » avant que le pape Damase 1<sup>er</sup> (366-384), n'emploie dans un épigramme le titre pourtant si glorieux pour le siège même de la chrétienté universelle.

En notre siècle, si heureusement caractérisé par une intense dévotion à l'Église, l'ouvrage du professeur Plumpe sera spécialement apprécié des théologiens désireux de montrer une fois de plus comme la piété actuelle n'est qu'un écho, richement amplifié, de celle des premiers âges du christianisme. Il est tout à fait digne de la série d'études où il s'insère et que dirige le docteur J. Quasten: *Studies in Christian Antiquity*.

J.-L. ALLIE, o. m. i.

\* \* \*

*Franciscan Institute Publication. No. 1. The Tractatus de Successivis, attributed to William Ockham, Edited by Philotheus Boehner, o. f. m. St. Bonaventure, The Franciscan Institute, St. Bonaventure College, 1944. In-8, XI-122 pages.*

Sous le titre *Publications de l'Institut franciscain*, cet institut incorporé au collège Saint-Bonaventure annonce une série de travaux sur des thèmes très variés. Le choix des sujets, sans être exclusif, sera guidé par la préoccupation d'insuffler aux connaissances humaines l'esprit qui anime l'école franciscaine, de réaliser de plus en plus l'idéal de saint Bonaventure, la charité source et centre de toute sagesse.

Le présent volume qui ouvre la série s'adresse spécialement aux fervents des recherches sur l'occamisme. Afin de retoucher certaines affirmations inexactes répétées dans les manuels, le P. B. propose une biographie critique d'Occam d'après les détails encore inexploités contenus dans les manuscrits de ses œuvres. Comme il est encore impossible de donner une bibliographie complète, le P. B. s'est contenté d'indiquer où en sont les études sur chacun des ouvrages non polémiques.

Le *Tractatus de Successivis* est d'une authenticité douteuse. C'est une compilation, faite avant 1350, d'extraits tirés entièrement de l'*Expositio in I. Physicorum*. Le compilateur y a rassemblé les passages pouvant servir à résoudre la question du continu. Plus précisément, le problème qu'il se pose est le suivant: le mouvement, le temps et le lieu sont-ils pour Aristote et Averroès, des réalités distinctes de l'objet mobile ou de la chose posée dans le lieu? Par un procédé conforme aux lois les plus strictes de la dialectique, il nous conduit à une réponse négative. Cette manière de voir rappelle le passage de la *Summa Logica*: où Occam lui-même donne comme doctrine d'Aristote: il n'y a pas de quantité réellement distincte de la substance ou de la qualité.

On reconnaît à ce simple énoncé le nominalisme d'Averroès. Et l'on comprendra l'importance de posséder le texte même du *Tractatus de Successivis* pour mieux étudier les courants d'idées nés de l'aristotélisme au moyen âge, et se garantir de toute atteinte au réalisme modéré traditionnel.

Gérard CLOUTIER, o. m. i.

\* \* \*

GILES OF ROME. — *Errores Philosophorum*, Edited by Josef Koch, Translated by John O. Riedl. Milwaukee, Marquette University Press, 1944. In-8, LIX-67 pages.

Ce n'est pas seulement une édition critique et annotée que nous offrent Koch et Riedl. Une longue introduction contient, dans une première partie, la recherche des divers textes manuscrits et imprimés des *Errores Philosophorum* et de leur valeur. Vient ensuite une étude sur l'authenticité de l'ouvrage. Pour la question des sources, il a fallu préciser à la fois où Gilles a puisé les extraits qu'il considère comme fautifs chez Aristote, Averroès, Avicenne, . . . et le critère de vérité sur lequel il s'est appuyé pour taxer ces divers auteurs d'erreurs doctrinales. Une dernière partie établit entre quelles dates il faut placer la compilation des erreurs. Dans l'intention des auteurs, l'introduction devait comprendre une sixième partie d'un intérêt plus général, et qui, sans être essentielle, aurait fourni un instrument des plus utiles pour les études sur Gilles de Rome. Il s'agissait d'un résumé de sa doctrine.

Quant au texte proprement dit, on y trouve plus qu'une réimpression des rares éditions déjà parues. C'est le fruit d'un long travail de critique entrepris afin de reconstituer les *Errores* dans leur intégrité. Les résultats de ces recherches, Koch les a compilés en Allemagne, puis transmis en Amérique à Riedl. Ce dernier s'est chargé de la traduction anglaise du travail de son ami. Ainsi le texte enrichi d'une double série de notes de critique textuelle et historique, est accompagné de la traduction anglaise.

L'édition des *Errores Philosophorum* est une contribution importante à l'étude des systèmes philosophiques et théologiques. Elle aidera à reconstituer les courants d'idées du XIII<sup>e</sup> siècle non seulement dans leur intégrité objective, mais surtout dans la note d'orthodoxie qui leur était assignée au moyen âge.

Gérard CLOUTIER, o. m. i.

## Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

---

PAUL CLAUDEL. — *Cinq Grandes Odes suivies d'un processionnal pour saluer le siècle nouveau*. Dix-septième édition. Paris, Gallimard; Montréal, Fides. In-12, 167 pages.

Contes et Aventures. N° 1. Abbé A.-M. LEMOINE. — *Souvenirs de Guerre*. N° 2. ALEC et GÉRARD PELLETIER. — *Quartier Nord*. Montréal, Fides, 1945. In-14, 32 pages.

ANGUS GRAHAM. — *Napoléon Tremblay. Roman*. Montréal, Beauchemin, 1945. In-12, 405 pages.

ALAIN GRANDBOIS. — *Avant le Chaos*. Montréal, Éditions Modernes, 1945. In-12, 213 pages.

MADELEINE GRANDBOIS. — *Maria de l'Hospice*. Montréal, Lucien Parizeau et Cie, 1945. In-12, 171 pages.

GUSTAVE LANCTÔT. — *Rapport du Département des Archives publiques pour l'année 1944*. Ottawa 1945. In-8, XLI-152 pages.

ÉMIL LUDWIG. — *David et Goliath*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1945. In-12, 173 pages.

C. M. — *Primauté de Saint Joseph d'après l'Épiscopat catholique et la Théologie*. Montréal, Fides, 1945. In-8, XII-513 pages.

HENRI MORICE. — *L'Art de Parler au Peuple*. Avignon, Maison Aubanel Frères; Montréal, Fides. In-12, XIV-265 pages.

ERNEST PALLASCIO-MORIN. — *Jésus Passait (Images de la vie de Jésus)*. Ottawa-Montréal, Éditions du Lévrier, 1945. In-12, 240 pages.

A.-D. SERTILLANGES, O.P. — *La Vie catholique*. Paris, Librairie Lecoffre; Ottawa-Montréal, Éditions du Lévrier. In-12, 267 et 275 pages. Prix: \$2.50.

YVES SIMON. — *Prévoir et Savoir*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 205 pages.

YVES SIMON. — *Par delà l'expérience du Désespoir*. Montréal, Parizeau, 1945. In-12, 225 pages.

GUY SYLVESTRE. — *Sondages*.

Cardinal VILLENEUVE. — *L'Extrême-Onction. Deux instructions du Carême de 1944 à la Cathédrale de Québec*. Québec, Librairie de l'Action catholique, 1945. In-12, 97 pages.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# Les étapes du labeur théologique

D'APRÈS MELCHIOR CANO

---

Les théologiens ont-ils définitivement résolu le problème de leur propre méthode, problème capital pour toute discipline? Qu'on nous permette au moins d'en douter.

Chose certaine, c'est que la formule vulgarisée par nos manuels, formule notablement différente de celle de la *Somme* de saint Thomas, ne rencontre pas chez tous les maîtres la même adhésion enthousiaste. Les critiques sévères ne manquent pas à l'adresse de cette théologie en « thèses », qui s'efforce avant tout d'aligner des arguments scripturaires, traditionnels et rationnels à l'appui de « conclusions » carrément énoncées dès l'abord, et soigneusement munies de leur note théologique.

Ce qu'on a peut-être moins cherché, toutefois, ce sont les origines historiques de cette méthode d'enseignement théologique. Depuis quand les docteurs scolastiques ont-ils délaissé pour ce mode nouveau de procéder la formule des sommes médiévales? Quels motifs ont présidé à cette transformation, quelle inspiration l'a guidée, et par-dessus tout, à qui faut-il en faire crédit? De telles questions n'intéressent pas le seul historien: elles peuvent apporter au théologien moderne de précieuses lumières pour la solution de l'un de ses problèmes les plus épineux.

Or, notre formule des « thèses » théologiques et de leur triple preuve ne semble pas remonter plus haut que le XVI<sup>e</sup> siècle. Elle trouve son auteur dans la personne du célèbre « père de la méthodologie théologique »: le dominicain espagnol Melchior Cano.

C'est lui, en effet, qui nous a laissé, dans son *De locis theologicis*, le premier traité systématique de la méthode en théologie; et les constructions modèles sur lesquelles s'achève abruptement son œuvre « se placent naturellement, comme le dit le P. Jacquin, en tête de la théologie moder-

ne. Celle-ci ne s'est-elle pas, à peu près universellement, modelée sur ce type, et n'a-t-on pas vu se généraliser, dans les manuels, l'organisation des thèses théologiques avec les trois séries de preuves: Écriture, tradition et raison, les deux premières prenant d'ailleurs la prééminence<sup>1</sup> ? »

Le *De locis theologicis* s'impose donc, au moins par son influence, à l'attention de l'historien de la théologie. Et pourtant cet ouvrage, universellement connu, louangé et utilisé depuis bientôt quatre siècles, n'a fait l'objet que d'un nombre étonnamment restreint d'études ou d'analyses remarquables<sup>2</sup>.

Moins encore a-t-on porté attention à la figure tourmentée de son auteur, de cet illustre maître salmantin qui fut un jour la gloire de l'Espagne théologique au zénith de sa splendeur, et l'un des docteurs les plus réputés du Concile de Trente, évêque consacré, puis démissionnaire sans avoir jamais vu son diocèse, adversaire entêté des Jésuites et de l'infortuné cardinal dominicain Carranza, conseiller influent à la cour de Philippe II, exalté jusqu'aux nues par d'enthousiastes adeptes, et poursuivi par d'implacables ennemis jusque par delà le tombeau.

Cano nous a laissé, et à dessein, le meilleur de lui-même dans son *De locis theologicis*. Il nous présente cette œuvre, fruit de longues et pénibles années de labeur, comme un traité raisonné, le premier du genre, de la méthode en théologie, méthode qui se concrétise, selon lui, dans l'usage judicieux des lieux théologiques.

Sans reprendre à pied d'œuvre l'analyse de toute cette méthode, nous voudrions tenter ici de distinguer les diverses étapes par lesquelles Cano fait passer son théologien parfait, son *perfectus absolutusque theologus*, en train de résoudre magistralement un problème de son ressort.

Le maître nous expose ce point au livre XII du *De locis*. Après un bref premier livre de considérations générales, puis dix autres (II-XI) consacrés à l'étude particulière de chacun des dix lieux théologiques, ce

<sup>1</sup> M. JACQUIN, O.P., *Melchior Cano et la théologie moderne*, dans la *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, IX (1920), p. 136.

<sup>2</sup> Mentionnons surtout les deux suivantes, les plus importantes, et parues presque simultanément :

A. GARDEIL, O.P., article *Lieux théologiques*, dans VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IX (1926), col. 712-747.  
Albert LANG, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte*. Munchen, Koesel, 1925.

douzième livre aborde enfin l'usage à faire de ces mêmes lieux dans la *disputatio theologica*, ou plus généralement, dans le labeur théologique.

Dans ce « merveilleux livre XII », comme l'appelle le P. Marin-Sola<sup>3</sup>, qui y voit « un traité complet de *sacra Theologia et fide*, l'un des meilleurs qui existe<sup>4</sup> », dans ce livre XII, l'exposé de la méthode elle-même tient, somme toute, assez peu de place. Précédé de précieuses notions générales sur la nature de la théologie, de ses principes, de ses conclusions, il commence dans la dernière partie du chapitre 4, qui traite des conclusions théologiques. Aussitôt interrompu par un long *excursus* sur les diverses notes théologiques, surtout négatives, il ne reprend qu'au chapitre 10, qui s'y consacre tout entier: « *Quemadmodum argumenta theologiae invenienda atque e locis educenda sunt* »<sup>5</sup>. Après quoi Cano nous donne, dans les chapitres 11, 12 et 13, trois modèles de thèses théologiques: application concrète, en trois matières différentes, des principes énoncés jusque là.

Nous puiserons donc surtout dans les chapitres 4 et 10 la matière de notre exposé; mais nous devons tenir compte également des autres chapitres du livre XII, comme aussi des onze premiers livres, naturellement présumés au sujet que nous abordons. Par l'étude des sources d'arguments théologiques, puis de la nature de la théologie, de ses principes, de ses conclusions, Cano a initié ses lecteurs aux diverses pièces de sa méthode: il peut la faire maintenant travailler devant eux dans l'exercice quotidien du labeur théologique.

Examinons d'abord les prérequis à ce labeur proprement dit; puis nous délimiterons dans celui-ci deux phases successives: le travail de recherche et l'exposition de la conclusion. D'où les trois parties de cette étude.

### I. — LES PRÉREQUIS.

On ne s'improvise pas théologien parfait. Aborder de pied ferme, dès qu'elle se présente, une question théologique, suppose tout un ensem-

<sup>3</sup> F. MARIN-SOLA, O. P., *L'Evolution homogène du Dogme catholique*, 2<sup>e</sup> édition (française), Fribourg (Suisse), 1924, II, p. 223, note 1.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 222, fin de la note de la page précédente.

<sup>5</sup> À noter que dans l'édition de Cucchi, que nous utilisons (voir note suivante), le livre XII comprend un *Proæmium* et 13 chapitres. Beaucoup d'autres éditions font du *Proæmium* le chapitre 1<sup>er</sup>, modifiant ainsi d'une unité la numération des chapitres suivants.

ble de qualités et de connaissances acquises au préalable, et possédées à l'état habituel. Quelles seront ces connaissances et ces qualités? Laissons notre auteur nous en informer.

### A. *Érudition.*

#### *Maîtrise des lieux théologiques.*

Dès l'abord, Cano n'y va pas à demi. Sa première exigence a de quoi décourager les médiocres, et les éliminer pour jamais de la chaire docturale. Au théologien parfait, il ne demandera pas moins, et avant toute chose, que la maîtrise des dix lieux théologiques. Les avoir parcourus, les avoir appris de mémoire, ne suffit pas: il faut les comprendre, les posséder, les avoir toujours prêts à servir <sup>6</sup>.

Voilà qui suppose déjà une formidable érudition. Et pour ne pas laisser d'échappatoire, Cano nous en détaille impitoyablement tous les aspects.

Tout d'abord, il faut posséder parfaitement la théorie générale des lieux: en connaître la nature et le nombre, distinguer la valeur particulière et les caractéristiques de chacun d'entre eux <sup>7</sup>. C'est à nous faciliter cette tâche, vraiment plus qu'ardue, que notre auteur s'est appliqué dans les onze livres précédents. L'accueil fait à son œuvre a largement justifié le jugement de Cano lui-même: « Certe quæ hisce rebus perdiscendis necessaria sunt, ea mediocriter, ut mihi videtur quidem, libris superioribus edocui <sup>8</sup>. »

<sup>6</sup> « Omnium autem eiusmodi præceptorum illud est caput, ut theologus habeat omnes theologiæ notos et tractatos locos. Notos, inquam, et tractatos locos. Nec enim memoria tenuisse sat est, sed paratos et expeditos habere. » *Locis*, XII, 10, § 2 (III, p. 94).

Nous citons toujours d'après l'édition des *Opera omnia* préparée par Titus-M. CUCCHI, et publiée en trois volumes sous le titre: *Melchioris Cani Episcopi Canariensis ex Ordine Prædicatorum Opera*. Romæ, ex typographia Forzani et Soc., 1890.

Pour plus de commodité, nos références au *De locis* indiquent d'abord le livre de ce traité (chiffre romain), puis le chapitre (chiffre arabe), et enfin, le paragraphe, selon la numérotation de Cucchi; après quoi nous donnons entre parenthèses le volume et la page des *Opera*. Ainsi donc, *Locis*, XII, 10, § 2 (III, p. 94) doit se lire: *De locis theologis*, livre XII, chapitre 10, paragraphe 2 (*Opera*, vol. III, p. 94).

<sup>7</sup> « Primum ergo discatur numerus naturaque locorum, qui sint, quot sint, quæ vis cuiusque ac proprietas. Quæ res sive a nobis accipiatur, seu ab alio, qui ad hæc scribenda paratior post me atque instructor venerit, non multum refert. » *Locis*, XII, 10, § 2 (III, p. 94). — Le P. Gardeil, après le Dr Lang, cite la phrase de Rodolphe Agricola que Cano reproduit ici presque mot à mot: voir A. GARDEIL, O.P., art. *Lieux théologiques*, col. 714.

<sup>8</sup> *Locis*, XII, 10, § 2 (III, p. 94).

Ces premières connaissances une fois maîtrisées, que le futur théologien se garde bien de s'arrêter en si bonne voie. Il lui faut maintenant s'armer de courage, et entreprendre par lui-même l'inventaire détaillé et complet de chacun de ces lieux: « Proximum est locos ipsos lustrasse ac comprehendisse universos <sup>9</sup>. »

Et Cano de s'emporter avec véhémence contre ces faux docteurs qui prétendraient s'ériger en maîtres, malgré leur connaissance trop sommaire des sources de la théologie.

Ce vibrant passage, écho d'une foule d'autres pages du *De locis*, suffirait à montrer en quelle haute estime notre auteur tient l'érudition, et l'érudition intégrale, et comme il en fait un élément essentiel, indispensable de la formation théologique <sup>10</sup>.

Et qu'on ne se contente pas, se hâte d'ajouter Cano, de connaître tant bien que mal ces lieux: il faut les avoir toujours prêts à servir, et les fréquenter avec la plus grande diligence <sup>11</sup>.

« Cano, assurément, comme le remarque le P. Gardeil, ne veut pas dire que le théologien doit aborder sa tâche en ayant devant les yeux, d'un côté les préceptes qui règlent l'usage des lieux, et, de l'autre, la connaissance à l'état brut de leur matière. Il est clair que ce qu'il attend de lui c'est un *Donné théologique* déjà élaboré à l'aide des préceptes, en d'autres termes un donné non pas brut, mais critique, j'entends de cette critique théologique, dont les livres II-XI donnent les règles <sup>12</sup>. »

Voilà certes un programme presque effarant pour le théologien novice. Et celui-ci ne peut s'empêcher d'objecter aussitôt: « Estne quisquam tanto inflatus errore, ut sibi se illa scire omnia persuaserit? » Je ne le blâmerai pas, répond Cano, de ne pas posséder tout ce répertoire — « ego, si theologus isthæc non fuerit consecutus, nihil sane vitupero »; mais s'il ne s'applique à l'acquérir, je lui défends de s'appeler théologien: « id reprehendo, si non secutus, nomen sibi theologi usurpaverit <sup>13</sup> ».

Pas d'argumentation théologique parfaite et adéquate qui ne repose à la fois sur les dix lieux: « illud tamen argumentandi genus, quod ex

<sup>9</sup> *Locis*, XII, 10, § 3 (III, p. 94).

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> « Hæc igitur omnia, cum argumentum quærimus, complecti animo, cogitatione intelligentiaque debemus, nec locos modo habere cognitos, sed ipsos etiam diligentissime coluisse. » *Ibidem*.

<sup>12</sup> A. GARDEIL, O.P., *loc. cit.*, col. 737.

<sup>13</sup> *Locis*, XII, 10, § 4 (III, p. 94-95).

omnibus locis apte ducitur, perfectum et absolutum est atque omnes numeros habet ». Mais une telle argumentation ne peut être le lot que du théologien consommé: « nec præter consummatum theologum cadere in quemquam potest ».

Si le commun des théologiens se contentent de moins, c'est que, satisfaits de leur médiocrité et des louanges de leurs pareils, ils ne soupçonnent même pas ce qui manque à la perfection de leur œuvre. Ainsi, assure Cano, des théologiens de la Renaissance (les *iuniores*, comme il les appelle, non sans une pointe de dédain) : incapables de comprendre de quelle incommensurable hauteur saint Thomas les dépasse sous tous rapports, ils s'avisent de l'accuser d'obscurité. Plus obscur, peut-être, mais parce que plus profond: « Vinum quoque aqua mixtum clarius est quidem, sed dilutius est tamen. Merum ad bibendum difficilius, plus omnino habet virium <sup>14</sup>. »

#### *Étude des modèles.*

Moins importante, mais très utile quand même pour le théologien, afin de compléter son érudition, sera la lecture et l'étude de ses modèles, les docteurs les plus illustres.

Un premier avantage à en retirer, c'est une large somme d'arguments découverts et utilisés par ces maîtres: leur disciple pourra en enrichir son propre acquis; il rattachera ces divers arguments à leurs lieux propres, et il verra par le fait même dans quels lieux, restés inexplores, il doit lui-même porter plus particulièrement ses recherches <sup>15</sup>.

De la fréquentation de ces maîtres, il retirera un autre précieux avantage: il apprendra à leur contact et à leur exemple quel usage faire des lieux théologiques. Nous y reviendrons plus bas.

Naturellement, le théologien devra n'étudier que les vrais maîtres, et les meilleurs. Et ceux-ci, il les trouvera chez les anciens, avec lesquels les *iuniores* ne sauraient rivaliser. Fervent des anciens, Cano se plaît à découvrir chez eux, incomparablement plus que chez leurs indignes disciples, les qualités d'esprit et de cœur du théologien parfait: « Prudentia

<sup>14</sup> *Ibidem* (III, p. 95).

<sup>15</sup> « Non est inutile argumenta, quæ in doctoribus probatis inveneris, ad locum suum quodque redigere. Hinc enim et thesaurum tibi comparabis ex aliorum inventis, et cum intellexeris, cuius loci usus illis defuerit, ipse per te ea, quæ ommissa sunt, diligenter inquires. » *Locis*, XII, 10, § 5 (III, p. 95).

nempe argumentandi, nedum scientia theologi veteres polluerunt, qui nec indoctiores, quam recentes isti, et certe prudentiores melioresque fuerunt viri. Nam de Scripturæ Sacræ peritia, in qua argumenti theologici thesaurus præcipue inclusus est, certare cum veteribus nulli possunt. Verum non in Scripturæ solum intelligenti aquærenda, sed cum multis aliis in rebus negligentes iuniores sunt, tum maxime in argumentis theologiæ propriis eruendis <sup>16</sup>. »

En plus de toute cette inépuisable érudition, le parfait théologien pourrait avantageusement se payer le luxe de diverses autres connaissances, dont Cano souligne ici ou là, en passant, l'utilité ou la quasi nécessité. L'étude des langues bibliques, par exemple, peut rendre d'inappréciables services: « ego in linguarum cognitione plura etiam commoda ad Sacras Literas intelligendas esse fateor, et id quidem peringenue. Tantum abest, ut linguarum peritiam insecter <sup>17</sup>. » Le maître parle d'expérience: lui-même sait mettre souvent à profit les connaissances linguistiques acquises jadis sur les bancs d'une Salamanque humanisante, et complétées ensuite à San Gregorio de Valladolid.

### B. *Dialectique.*

Érudit consommé, le théologien idéal doit se montrer aussi parfait dialecticien. Au concret, il doit être parvenu à maîtriser pleinement, à force d'étude et surtout d'exercice, la méthode scolastique de discussion. En d'autres termes encore, il lui faut manier de main experte, à la suite de Cano et à la lumière du *De locis*, l'art d'utiliser les lieux théologiques dans la dispute scolastique.

Au fait, tout le *De locis* n'a pour but que de nous enseigner cet art plus que nécessaire; et combien de fois, et avec quelle véhémence Cano s'y fait l'apologiste, soit de la méthode scolastique elle-même <sup>18</sup>, soit de son propre traité de méthodologie théologique!

Dès le *Proæmium* de son traité, il déclare que le théologien parfait doit avoir sa propre dialectique, son « ars disserendi » propre, ajoutée à celle des dialecticiens: « cum præter communem illam artem disserendi,

<sup>16</sup> *Ibidem* (III, p. 96).

<sup>17</sup> *Locis*, II, 14, § 4 (I, p. 117).

<sup>18</sup> Voir, par exemple: *Locis*, VI, 3, § 1 (II, p. 6); VIII, 2, § 2 (II, p. 88-90); IX, 7 (II, p. 134-135); XII, 10, §§ 8 et 9 (III, p. 99-102); XII, 8, § 3 (III, p. 80).

quam a Dialecticis accepimus, aliam theologus habeat necesse sit, aliosque item ad disputandum locos <sup>19</sup> . . . »

Au livre XII, il reprend contre les adversaires éventuels l'apologie de son œuvre, en insistant sur la nécessité d'une méthode propre en théologie. S'il faut un art aux théologiens — ce dont on ne saurait douter sérieusement, — c'est dans la méthode scolastique de discussion, c'est dans la méthode des lieux théologiques qu'on la trouvera <sup>20</sup>.

Et Cano conclut son apologie: « At mea quidem sententia nemo poterit omni laude esse cumulatus theologus, nisi et erit horum locorum omnium scientiam consecutus, et ex eis promptum expeditumque pararit ad argumentandum usum <sup>21</sup>. » La connaissance des lieux ne suffit pas au théologien, s'il n'acquiert en même temps l'art de les manier heureusement.

Cette indispensable maîtrise de sa propre dialectique, le théologien l'acquerra par l'étude des règles qui la gouvernent, mais surtout par l'exercice personnel. Cet art, comme tous les autres, ne peut s'apprendre dans les seuls livres: il exige un entraînement: « Ut nec medici, nec imperatores, nec oratores, quamvis artis præcepta perceperint, quidquam magna laude dignum sine usu et exercitatione consequi possunt; sic argumenti theologici inveniendi præcepta traduntur, illa quidem ut servemus ipsi, sed rei magnitudo usum exercitationemque desiderat <sup>22</sup>. »

Mais ici encore, ceux auprès desquels il faut aller se renseigner, et sur lesquels on doit prendre modèle, ce sont les seuls grands théologiens, les anciens surtout, saint Augustin et saint Thomas en tête: « Cum vero in omnium artium usu optimorum imitatio artificum valeat plurimum, exempla in theologia disserendi ab his peti æquum est, qui in hac arte excelluerunt: quorum Augustinus et Thomas sunt facile principes: Augustinus citra aleam, Thomas iudicio peritorum <sup>23</sup>. »

Cano, d'ailleurs, avait déjà dit plus haut comment les maîtres nous donnaient, avec leur érudition, l'exemple très précieux de leur dialecti-

<sup>19</sup> *Locis, Proœmium* (I, p. 2).

<sup>20</sup> *Locis*, XII, 2, § 1 (III, p. 11).

<sup>21</sup> *Locis*, XII, 2, § 4 (III, p. 13-14). — Voir les §§ 1-4 de ce chapitre (III, p. 11-14), ainsi que *Locis*, II, *Proœmium* (I, p. 7-8).

<sup>22</sup> *Locis*, XII, 10, § 8 (III, p. 99-100). — « Quam autem disserendi facultatem e scholæ theologis habere poterit, qui nullo se tempore in scholæ conflictationibus exercuerit? » *Locis*, XII, 10, § 3 (III, p. 94).

<sup>23</sup> *Locis*, XII, 10, § 8 (III, p. 100).

que. On apprend mieux, et plus rapidement, l'exploitation des sources en fréquentant les grands théologiens anciens, qu'en étudiant les plus beaux traités de méthodologie <sup>24</sup>.

### C. *Qualités secondaires.*

L'érudition raisonnée et l'art de l'argumentation théologique, voilà de beaucoup les deux principales ressources du théologien, ses deux exigences les plus essentielles; c'est à celles-là que Cano revient le plus volontiers, et sur lesquelles il s'étend le plus longuement.

Il ne s'y restreint pourtant pas. En bon humaniste, il ne manquera pas de demander à son théologien parfait une certaine élégance de style et de tournure. Mais ici, saint Thomas, malheureusement, ne saurait plus nous servir de modèle. Fervent disciple de l'Aquinate, auquel le nouveau théologique espagnol donnait enfin une place de premier plan, Cano ne peut pourtant s'empêcher de lui reprocher, et parfois assez vertement, la négligence de sa forme littéraire <sup>25</sup>.

Cano déplore sincèrement que les grands théologiens et les grands hommes de lettres n'aient pas tiré plus profit les uns des autres. À vrai dire, remarque-t-il, s'il faut choisir entre science et éloquence, « malim quidem indisertam scientiam, quam inscitiam loquacem ». Tout de même, « exempla illa disputationis theologicæ suis omnibus numeris absoluta is solum suppeditare potest, qui eloquentiam sapientiæ coniunxerit <sup>26</sup> ».

À ces qualités déjà nombreuses, il faudrait ajouter encore, entre autres, de solides vertus du cœur — Cano joint souvent le *pius* à l'*eruditus*, — de même qu'un sain discernement pratique des choses humaines. Ce dernier point, en particulier, entrera dans l'une des énumérations des éléments essentiels au théologien: « scientia Dei, cœlestium rerum cognitio, humanarum prudentia et usus <sup>27</sup> ».

<sup>24</sup> « In omni arte utrumque scire operæ pretium est, et quid et quo pacto sit faciendum. Ambas vero has res imitatione peritorum sic assequimur, ut difficile sit iudicare, plusne præceptis assequamur, an exemplis. Theologos sane, quod ad inventionem attinet, magis veterum exempla iuvabunt, quam præcepta, non dico nostra, sed ne cuiuscumque quidem alterius artificis. » *Locis*, XII, 10, § 5 (III, p. 96).

<sup>25</sup> « Aridum quoque illi fuit disputandi genus, et quæstionum tractatus una perpetuo specie compositus. In ea denique fuit auctorum secta, quæ adeo nullum florem orationis sequitur, ut apparentibus sine carne nervis, deforme videatur disputationis corpus, certe ab omni eloquentiæ ornatu alienum. » *Locis*, XII, 10, § 8 (III, p. 101).

<sup>26</sup> *Locis*, XII, 10, § 9 (III, p. 102).

<sup>27</sup> *Locis*, VIII, 2, § 4 (II, p. 91).

## II. — LE TRAVAIL DE RECHERCHE.

Nous avons armé de pied en cap notre parfait théologien; voyons-le maintenant à l'action dans le concret du labeur théologique.

Au point de départ, Cano suppose une question posée au théologien<sup>28</sup>, et à laquelle celui-ci doit apporter réponse. De ce point de départ au point d'arrivée, nous croyons bon de distinguer deux étapes: l'une, que nous étudierons immédiatement, comprend les opérations de recherche; l'autre embrasse l'exposition magistrale de la solution et des arguments qui l'établissent.

Le travail de recherche, de son côté, passera par trois phases: examen de la question elle-même, invention et appréciation des arguments, et enfin discussion dialectique.

A. *Examen de la question.*

Placé devant une question à résoudre, le théologien commence par un examen attentif de celle-ci, pour en reconnaître la qualité, le genre, la note théologique.

Car c'est de tout ceci, naturellement, que va dépendre la marche à suivre: on ne traite pas de la même manière les questions de principes et les conclusions théologiques; on ne démontre pas une proposition de la même façon qu'on l'expose; on n'aborde pas non plus sans distinction les vérités révélées et les problèmes de pure raison<sup>29</sup>.

Chacun de ces genres, certes, a son intérêt; mais ce qui importe le plus à découvrir c'est ceci: s'agit-il, oui ou non, d'une question de foi? « Sed cum uniuscuiusque genus quæstionis diligenter investigandum est,

<sup>28</sup> « Ubi theologo disserendi materia fuerit oblata, quæstionem accurate habet expendere . . . » *Locis*, XII, 10, § 6 (III, p. 97). — « Primum ergo officium theologi disserentis existimo, ut quæstionem, quam versaturus est, sæpe dispiciat . . . » *Locis*, XII, 4, § 7 (III, p. 35).

<sup>29</sup> « Aliter namque quæstiones illæ finiendæ sunt, quæ natura et disciplinæ ordine in theologiam veniunt, aliter quas humani ingenii vel imbecillitas vel certe malitia movet. Nec eodem modo disserendum est de iis, quæ quærimus, ut exponamus, ac de aliis, quæ quæruntur et ut demonstramus: longeque diversa instituitur disputatio de naturali ac supernaturali quæstione, aliique loci theologici sunt huic atque illi accomodandi. » *Locis*, XII, 4, § 7 (III, p. 35-36). — « Nisi enim theologus naturam quæstionis comprehenderit, nec facile intelliget qualia sint et investiganda argumenta, nec ex quibus etiam petenda locis. » *Locis*, XII, 10, § 6 (III, p. 97).

tum illud maxime, an præter fidem illa sit, an potius ad fidem religionem-que pertineat <sup>30</sup>. »

La distinction, en effet, revêt une importance stratégique extrême pour le théologien, et Cano y revient souvent. Contre les adversaires d'une question de foi, il faut lutter « velis equisque », « il faut combattre à toutes voiles et faire donner sa cavalerie <sup>31</sup> ». Si au contraire la foi ne se trouve pas en jeu, on pourra batailler, sans doute, mais avec calme et modération : pas de passes d'armes sanglantes et exténuantes. Et souvent, il conviendra, ou même il s'imposera d'esquiver tout simplement le combat, quand la question soulevée ne touchera pas d'assez près à la théologie <sup>32</sup>.

Et ici, Cano s'étend longuement sur l'élimination des questions indignes du théologien, mais de celles-là seulement. Pas d'indulgence déplacée, pas de sévérité excessive non plus pour des questions secondaires peut-être en théologie, mais légitimes quand même si elles ne distraient pas le docteur de sa tâche principale.

Lorsque celui-ci traite du surnaturel, son sujet propre, qu'il prenne bien conscience de son titre de théologien, et qu'il se souvienne « nullam illi quæstionem adsciscendam, nisi quæ ad veram, quæ supra naturam est, Christi, apostolorum et prophetarum philosophiam referatur <sup>33</sup> ». D'autre part, qu'il ne s'interdise pas trop rigoureusement les discussions même purement rationnelles de dialectique, de sciences naturelles, de métaphysique, très utiles pour former son esprit, et d'un précieux secours pour la théologie scolastique <sup>34</sup>.

<sup>30</sup> *Locis*, XII, 4, § 8 (III, p. 36). — « Quæstionem accurate habet expendere statuereque in primis cuius generis illa sit ex omni illa, quam supra explicavimus, quæstionum varietate. . . Cum vero genus quæstionis constituerit illud vel maxime, quod est omnium difficillimum, an fidei sit, an non sit; per omnes locos ducat eam . . . » *Locis*, XII, 10, § 6 (III, p. 97).

<sup>31</sup> A. GARDEIL, O.P., art. *Lieux théologiques*, col. 738.

<sup>32</sup> Cf. *Locis*, XII, 4, § 8 (III, p. 36).

<sup>33</sup> *Locis*, XII, 4, § 10 (III, p. 37). — Voir Joseph Clifford FENTON, *The Concept of Sacred Theology*, Milwaukee, Bruce Publishing Company, [1941], p. 10-11.

<sup>34</sup> Cano illustre toute cette discussion d'une foule d'exemples de questions d'ordre naturel ou surnaturel : les unes à bannir tout à fait de la théologie, d'autres à n'y admettre qu'au second rang, pour y être traitées en temps et lieux, et avec modération. Relevons, parmi ces dernières, les disputes à propos de chronologie biblique, les questions physiques sur la forme et le mouvement du firmament, sur la nature de la matière première, du mouvement, du temps, etc. ; autant de problèmes traités, ou du moins touchés par les grands théologiens, saint Augustin par exemple.

*I a note théologique.*

Le théologien, donc, avant même d'entreprendre la recherche des divers arguments en rapport avec la question posée, doit s'assurer du genre précis de celle-ci, et surtout de son degré d'appartenance à la foi.

Ce jugement préalable s'étend-il, pour Cano, jusqu'à la détermination précise de la note théologique? Nous le croirions volontiers, mais le P. Gardeil semble lui faire rejeter cette opération à la fin de tout le travail de recherche, comme son ultime couronnement.

La question ne manque pas d'une certaine importance, puisque la recherche et l'appréciation des arguments, la tâche principale du théologien, prennent une signification notablement différente selon qu'elles précèdent ou qu'elles suivent la qualification théologique précise de la question à l'étude.

Toutefois, nous croyons préférable de n'examiner l'opinion du P. Gardeil qu'après avoir conduit le théologien parfait de Cano au terme de son travail de recherche: nous y serons plus en mesure d'aborder le problème.

*B. Invention et jugement des arguments.**Invention.*

Une fois précisé le genre de la question, et surtout, au moins en gros, « an fidei sit, an non sit », vient le moment de la faire passer par les divers lieux théologiques, par ceux particulièrement auxquels l'apparente son genre<sup>35</sup>, pour découvrir les arguments propres à l'établir ou à la réfuter.

Cano précise quels lieux il faut exploiter de préférence. S'il s'agit d'une question surnaturelle, interrogeons surtout les lieux « qui Dei auctoritate nituntur »; pour une question naturelle, allons d'abord à ceux « qui naturæ ratione constant »; la question mixte, enfin, devra passer également par tous les lieux.

Mais quelle que soit la question, et quels que soient, par conséquent, les lieux à scruter plus attentivement, il y aura toujours avantage, assure

<sup>35</sup> « Cum vero genus quæstionis constituerit . . . , per omnes locos ducat eam, illos præsertim, qui erunt quæstioni magis apti et congruentes.» *Locis*, XII, 10, § 6 (III, p. 97).

Cano, à les consulter tous les dix, car la raison et la révélation se prêtent mutuellement main forte dans la plupart des cas: « Nullius omnino generis quæstio est, quæ non per omnes locos utiliter deducatur. Naturæ quippe res sæpe Scriptura tradit; et res quoque supernaturales vel suadet ratio vel exponit. Ac divina auctoritas humanam fulcit, contraque humana divinæ servit <sup>36</sup>. »

### *L'exploitation des lieux.*

Ce premier point ne présente aucune difficulté. Mais il n'en ira pas aussi facilement, comme bien l'on pense, de l'exploitation de ces divers lieux. En conséquence, Cano croit nécessaire de tracer au théologien quelques directives pour lui permettre de tirer plus rapidement et plus heureusement des lieux théologiques les arguments dont il a présentement besoin.

Une règle préalable, imposée par la nature même des choses, c'est de s'inspirer, pour exploiter les lieux théologiques, des principes qu'ont déjà fixés les dialecticiens, pour l'utilisation de leurs propres lieux. Lieux théologiques et lieux dialectiques, en effet, se ressemblent, comme on l'a vu dès le *Proœmium* et dès le livre I: rien d'étonnant, donc, s'ils peuvent se traiter d'après des règles semblables.

Mais ils diffèrent, aussi, et particulièrement pour ce qui regarde la découverte des arguments apodictiques, les plus importants en théologie <sup>37</sup>: il sera donc avantageux de préciser quelques règles propres aux lieux théologiques.

Cano établit trois préceptes. Les deux premiers regardent plutôt le prérequis, l'habituel chez le théologien. Nous les avons rapportés plus haut: la connaissance approfondie de chacun des lieux théologiques, et la lecture raisonnée des maîtres.

Le troisième précepte dirige proprement l'utilisation actuelle des lieux, en vue d'une question déterminée: « Tertium præceptum. Multo vero magis theologo elaborandum ut cognitis et tractatis locis, quæstio-

<sup>36</sup> *Ibidem* (III, p. 98).

<sup>37</sup> « Tametsi est alius quoque quidem aditus ad theologicos, ut ex iis peculiari via et ratione argumenta deriventur, firma præsertim, quæ usui theologi sunt necessaria vel maxime. » *Locis*, XII, 10, § 1 (III, p. 94).

nem quam versare cupit, in locos theologiæ coniciat <sup>38</sup> »; « et c'est là, dit le P. Jacquin, le travail vraiment original du théologien <sup>39</sup> ».

Ce travail peut réserver des déboires. On ne trouvera pas toujours du premier coup dans chacun des lieux les arguments aptes à renverser ou à établir la conclusion. Aucune méthode, d'ailleurs, ne peut promettre infailliblement le succès: ne rencontre-t-on pas des pêcheurs et des chasseurs malheureux, même dans les endroits les plus propices, et avec l'art le plus consommé <sup>40</sup>.

Quand s'achèvera la pêche aux arguments? Quand elle aura donné des résultats satisfaisants. Plus on pourra trouver d'arguments, et de bons arguments, plus on assoiera solidement sa thèse: l'idéal, c'est que tous les lieux apportent leur quote-part, « ut igitur in disputatione nostra loci concurrant omnes <sup>41</sup> ».

Lorsque le théologien a fait pêche nulle, qu'il recommence patiemment le travail, sans perdre confiance, et sans non plus douter de son art. S'il persiste avec diligence, il finira certainement par trouver, car les lieux ont réponse à toute question théologique.

Pour les questions de foi, aucune hésitation, aucune crainte possible: tous les dogmes sortant des sept lieux d'autorité, ceux-ci ne peuvent donc jamais manquer d'arguments à leur appui. Pour les questions simplement probables, on pourrait craindre davantage, et il faudra parfois chercher plus longtemps; mais le théologien diligent, et confiant en la lumière d'en haut, finira toujours par tirer de l'océan rebelle les arguments, à quelque profondeur qu'ils s'y soient cachés <sup>42</sup>.

Assurément, et dans tous les cas, le succès variera avec les aptitudes particulières. Tous peuvent trouver des arguments, mais tous ne peuvent en découvrir en même quantité, ni de même qualité.

Souvent même les arguments jailliront spontanément, sans recherche, surtout chez les érudits et les habitués. Toutefois, remarque Cano, mieux vaut toujours un argument soigneusement pesé et étudié qu'un argument surgi soudainement et sans réflexion: « Quæ cogitata, meditata et

<sup>38</sup> *Locis*, XII, 10, § 6 (III, p. 96).

<sup>39</sup> M. JACQUIN, O.P., *Melchior Cano et la théologie moderne*, dans la *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, IX (1920), p. 135.

<sup>40</sup> Voir *Locis*, XII, 10, § 6 (III, p. 96).

<sup>41</sup> *Ibidem* (III, p. 96-97).

<sup>42</sup> *Ibidem* (III, p. 97).

præparata in disputationem inferuntur, ea iure illis anteposimus, quæ repentina animi cogitatione prodeunt. Quæ quoniam celerrima est atque ad brevissimum tempus, afferre argumenta potest, ponderare non potest <sup>43</sup>. »

### *Jugement des arguments.*

De pair avec l'invention des arguments doit marcher toujours l'appréciation de leur valeur: « vix enim, quemadmodum supra dixi, theologus potest ab inventione iudicium separare, si veritatem quærere et amplecti est illi institutum <sup>44</sup> ».

Que le jugement des arguments s'impose, Cano n'a pas de peine à nous le persuader. Il s'impose tout d'abord pour distinguer les vrais arguments des faux: car les lieux peuvent fournir à l'hérétique tout autant d'arguments spécieux qu'ils en offriront de solides au théologien.

De plus, il faut estimer le degré propre de certitude que revêt chaque argument. N'oublions pas, en effet, que les arguments tirés d'un même lieu ne peuvent pas tous revendiquer la même certitude. N'oublions pas, non plus, qu'un lieu absolument certain, l'Écriture sainte par exemple, peut fournir des arguments seulement probables, et inversement <sup>45</sup>.

A rien donc ne servirait une exploitation exhaustive des lieux théologiques, au moyen de l'art le plus raffiné, si le théologien ne savait faire son choix dans la masse des arguments tirés des lieux, éliminer les inaptes, approuver les bons, et les classer selon leur degré propre de valeur probante.

Comme le dialecticien consommé, le *perfectus theologus* doit donc exceller également dans les deux tâches de la dialectique: l'invention et le jugement; il doit être passé maître dans l'art de juger ses arguments tout aussi bien que de les découvrir: « Perfectus autem absolutusque theologus non modo varia e locis argumenta congeret, sed dissentientia et consentientia certa et incerta secernet. Quemadmodum enim dialectici consummati facultas duabus rebus expletur, inventione et iudicio; sic theologum instructum esse oportet cum ad inveniendum, tum ad iudicandum,

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem* (III, p. 96).

<sup>45</sup> Voir *Locis*, XII, 10, § 1 (III, p. 92-93). — Cano résume dans ce § 1 sa doctrine sur le jugement des arguments.

si ars illi in theologia disserendi expleta futura est, per quam, dico, et sua dogmata firmare possit et errores contrarios refellere <sup>46</sup>. »

Comment diriger le jugement du théologien? Cano n'entreprend pas de traité spécial à cet effet. Cette matière, assure-t-il, déborde les cadres du *De locis*, puisqu'elle ne concerne pas proprement le traité des lieux. Et d'ailleurs, nous en avons déjà les éléments dans ce qui a été dit soit pour l'élaboration de chacun des lieux (livres II-XI), soit dans le traité des notes théologiques.

« Quiconque, en effet, dit le P. Gardeil, aura parcouru les dix livres consacrés à l'élaboration des dix lieux théologiques, s'apercevra que ce n'est pas ici, comme dans la *Dialectique* d'Aristote, une simple énumération, mais un ensemble de principes et de règles, permettant d'apprécier du point de vue de la révélation, tout argument qui postule son entrée dans l'argumentation théologique, sa nature et sa force, *vim et naturam* <sup>47</sup>. »

Quant aux notes théologiques, elles faciliteront au théologien son jugement, en lui permettant de qualifier immédiatement la valeur de foi de chacun de ses arguments, et pour autant, sa valeur probante dans la discussion théologique. Les mêmes signes, en effet, qui servent à distinguer les questions de foi, servent également à qualifier les arguments apodictiques à l'appui des dogmes: « cumque etiam veritatum catholicarum notæ eadem sint et certissima signa, ut quæstiones fidei discernantur et argumenta quoque certissima, ut conclusiones theologiæ probentur <sup>48</sup> ».

### C. Discussion dialectique.

Voilà notre théologien en possession de tous les arguments qui se rapportent à sa question. Il les a répartis en deux classes, selon qu'ils appuient la conclusion ou qu'ils s'y opposent; il les a munis chacun de sa note théologique propre, positive ou négative.

<sup>46</sup> *Ibidem* (III, p. 93). — Le P. Gardeil souligne comment c'est à Rodolphe Agricola, bien plus qu'à Cicéron, que Cano a emprunté cette distinction nette entre les deux opérations de la dialectique: invention et jugement. Cano, toutefois, aurait donné au jugement une portée de valeur réelle, alors qu'Agricola le restreignait au côté formel de l'argumentation. Cf. A. GARDEIL, O.P., art. *Lieux théologiques*, col. 719-720.

<sup>47</sup> A. GARDEIL, O.P., *loc. cit.*, col. 721. — « E decem partibus, avait dit Cano, in quas loci theologici amplitudinem potestatemque divisi, quænam earum partium firma argumenta continerent, quæ vero infirma, patefecit. » *Locis*, XII, 10, § 1 (III, p. 93).

<sup>48</sup> *Locis*, XII, 10, § 1 (III, p. 93).

C'est le temps maintenant de passer à une nouvelle opération, la discussion dialectique. Cano décrit très brièvement ce dernier pas: « Coniecta itaque per omnes locos quæstione et collectis hinc argumentis, sive quæ discrepare seu quæ congruere videantur, in utramque partem disputet, sed tamen ad extremum finiat, quid verum sit, quid contra falsum <sup>49</sup>. »

Cette discussion finale, sur laquelle le *De locis* nous renseigne assez mal, a du moins l'avantage de faire voir la question sous tous ses aspects, d'en manifester toutes les difficultés, d'y prévenir toutes les surprises, d'y bien distinguer toutes les nuances.

Cano en reparle au paragraphe suivant. Il y voit le seul moyen possible, et d'ailleurs traditionnel dans l'École, de découvrir le vrai ou le faux d'une question: « Cuius consuetudo de omnibus in contrarias partes disserendi, iure ab scholæ theologis probata est; eo quod quid in unaquaque re verum sit, quid contra falsum, aliter nequeat inveniri <sup>50</sup>. »

A quoi rien d'étonnant: car si la vérité a le pouvoir de dissiper par sa seule lumière toutes les ombres, encore faut-il que cette vérité brille d'abord au grand jour, ce qu'elle ne peut faire tant qu'on n'a pas confronté le pour et le contre de la question. D'autre part, on ne peut disposer un interlocuteur à croire, sans énerver d'abord les objections qui lui barrent la route <sup>51</sup>.

Et c'est ici que l'habitude de la dispute scolastique se révélera particulièrement précieuse aux théologiens, puisqu'il leur faut, « varie in contrarias partes disserendo, quasi in simulacro pugnæ exercere se ipsos <sup>52</sup> »; et saint Thomas, d'ailleurs, leur en donne l'exemple, surtout dans les *Questions disputées*.

<sup>49</sup> *Locis*, XII, 10, § 7 (III, p. 98). — « La question étant ainsi projetée et comme plongée dans tous les lieux, tous les arguments que l'on peut faire valoir pour et contre étant réunis, c'est le moment de dicuter dialectiquement, mais pour finir par conclure et déterminer ce qui est vrai ou faux. » A. GARDEIL, O.P., *loc. cit.*, col. 739.

<sup>50</sup> *Locis*, XII, 10, § 8 (III, p. 100). — « Scholastico demum more in utramque partem theologi disserentes, necesse est ut quæcumque docent, longiore ea sermone complectantur. » *Locis*, VIII, 2, § 2 (II, p. 89).

<sup>51</sup> « Quia tamen hæc ipsa veritas elucere in disputatione nequit, nisi ex utraque parte causarum sit facta contentio, nec potest fides ulla de re fieri, nisi prius adversariorum persuasiones evellantur, maxime naturale est, ut antequam probemus nostra, amoliamur adversa et opiniones contrarias refutemus. » *Locis*, XII, 10, § 8 (III, p. 100).

<sup>52</sup> *Ibidem*.

D. *La note théologique.*

Avec la discussion dialectique s'achève le travail de recherche, et le théologien formule carrément la solution qu'il pourra maintenant exposer ou défendre devant ses disciples ou ses adversaires. Il distingue nettement ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans la question, pour entreprendre ensuite la démonstration de sa « conclusion ».

Et c'est ici, au terme de la recherche, que Cano, d'après le P. Gardeil, placerait la détermination de la note théologique. « Après cela, dit-il, embrassant d'un dernier regard toute son argumentation, avec tous ses éléments qualifiés par leurs notes, il ne lui restera plus qu'à définir en connaissance de cause la vérité théologique de sa conclusion, c'est-à-dire à la déterminer avec sa qualification propre. »

Grand moment dans l'effort du théologien! « C'est cette détermination autorisée des conclusions que l'on trouve chez les grands théologiens, à l'issue de longues *disputationes*, exprimée en ces termes: *Dico, Dico resolutorie, Determinando dico, respondeo dicendum*. C'est le point culminant, l'acte suprême du labeur théologique, je dirais: son *acte pur*, par comparaison avec les jugements qui le préparent et le fondent, et qui demeurent en puissance prégnante de ce moment, où, en pleine connaissance de cause, le théologien conclut, et qualifie ses conclusions. C'est la gloire de Cano d'avoir dressé la méthode pour arriver avec sécurité et une facilité relative à prononcer des jugements de cette sorte. »

Aussi bien la détermination de la note théologique est-elle pour le P. Gardeil, et, assure-t-il, pour Cano, « l'aboutissement suprême et la fin dernière du labeur théologique comme tel, en même temps que la pierre de touche du théologien consommé <sup>53</sup> ».

*Le problème.*

Qu'en pense Cano?

Certes, il considère comme une tâche d'importance majeure et de grande difficulté la détermination de la note théologique. Seul le théologien parfait, à son avis, peut s'en acquitter heureusement: « In hac igitur re vehementer elaborandum est, si in theologia, quis sit gradus veritatis

<sup>53</sup> A. GARDEIL, O.P., *loc. cit.*, col. 736.

ac falsitatis exquirimus. Id nimirum ut theologiæ maxime proprium est, ita est omnium difficillimum. Quare illud præstare valet nemo, nisi perfectus consummatusque theologus <sup>54</sup>. »

Il existe, Cano le sait, des notes théologiques, permettant de qualifier toute proposition selon son degré de valeur de foi; mais déterminer sans faute la note théologique d'une proposition donnée, voilà précisément qui ne demande pas peu de connaissances ni d'entraînement.

Cette opération si difficile, dans quelle étape de sa méthode Cano la fait-il entrer? Le P. Gardeil la place à la fin de tout le travail de recherche comme son ultime couronnement; mais nous croyons, pour notre part, et avec le P. Jacquin <sup>55</sup>, que Cano l'a située plus haut, à savoir avant l'invention des arguments.

### *Deux indices.*

Remarquons tout d'abord que Cano ne parle pas de qualifier par les notes les *conclusions* théologiques, mais bien les *questions de foi* <sup>56</sup>. Il y a une nuance bien marquée entre les deux termes, malgré le signifié matériel identique, puisque la question, dans le langage de Cano, précède la détermination de la vérité, et que la conclusion la suit <sup>57</sup>. Et rien ne porte à

<sup>54</sup> *Locis*, XII, 4, § 11 (III, p. 38-39). — Le texte continue: « Dixerit quispiam: Quid? nonne sunt notæ aliquæ, quibus quæstiones fidei seiungi ab eis, quæ fidei non sunt, et internosci possunt? Sane vero; sed nec cuivis contigit ire Corinthum, nec sunt ista omnium communia contritæque præcepta. Ac pertinet quidem ad omnem fidei quæstionem constituendam semper in promptu habere eiusmodi notas et quæstionum fidei quasi indices: verum ea magna omnino res est, egetque doctrina et exercitatione non parva. »

<sup>55</sup> « La question une fois précisée, il faudra déterminer si et de quelle manière elle appartient à la foi; établir la note théologique qu'il convient de lui donner d'après l'Écriture ou les décisions de l'Église. En dernier lieu, le théologien devra chercher dans les Lieux théologiques les arguments qui conviennent à chaque question . . . » M. JACQUIN, O.P., *Melchior Cano et la théologie moderne*, dans la *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, IX (1920), p. 134.

<sup>56</sup> Les exemples abondent. Ainsi: *Locis*, XII, 4, tout le § 11 (III, p. 38-39); on y décrit les notes théologiques: « notæ aliquæ, quibus quæstiones fidei seiungi ab eis, quæ fidei non sunt, et internosci possunt »; ou encore: « eiusmodi notas et quæstionum fidei quasi indices ». — Aussi le titre du chapitre suivant (III, p. 39): « Quibus notis quæstiones fidei diiudicari possint ». — Enfin, et nous en passons, le passage déjà cité où Cano décrit la double fonction des notes théologiques: distinguer les *questions* de foi, et indiquer les arguments inébranlables pour prouver les *conclusions* théologiques: « cumque etiam veritatum catholicarum notæ eadem sint et certissima signa, ut quæstiones fidei discernatur et argumenta quoque certissima, ut conclusiones theologiæ probentur ». *Locis*, XII, 10, § 1 (III, p. 93).

<sup>57</sup> « Eadem vero res est . . . quæstio et conclusio. Sed quum per interrogationem elata in controversia ponitur, quæstio est: quum argumentatione colligitur, conclusio » *Locis*, XII, 4, § 1 (III, p. 30).

croire que Cano prenne un terme pour l'autre chaque fois qu'il nous parle des notes théologiques.

Un autre indice, plutôt faible pourtant, c'est la place du traité des notes théologiques dans le livre XII du *De locis*. Ce traité, en effet, suit immédiatement le chapitre 4, qui l'introduit à propos de la distinction préalable du genre précis de la question théologique, et il précède le ch. 10, consacré à l'invention et au jugement des arguments.

*Textes explicites.*

Mais surtout, Cano lui-même insiste sur la nécessité de bien déterminer, *avant même* de commencer à chercher les arguments, si la question en litige appartient ou n'appartient pas à la foi: « Cum vero genus quæstionis constituerit illud vel maxime, quod est omnium difficillimum, an fidei sit, an non sit; per omnes locos ducat eam <sup>58</sup>. . . »

Et ce texte a d'autant plus de poids que Cano est à nous y décrire la formule authentique de la dispute, ou plus généralement, du labeur théologique: « Itaque ut sine ullo errore et investigare argumenta et invenire possimus, formula quædam constituenda est, quam si sequemur in disputatione theologica, numquam a recto tramite recedemus. Erit autem hæc formula theologorum rationi disciplinæque maxime consentanea <sup>59</sup>. »

Qu'il s'agisse là vraiment de la détermination de la note théologique, nous ne voyons pas pourquoi l'on en douterait. Cano en parle comme de l'« omnium difficillimum », comme il dit précisément de la détermination de la note théologique: « Id nimirum, ut theologiæ maxime proprium est, ita est omnium difficillimum <sup>60</sup>. » Et d'ailleurs, il nous décrit les notes théologiques comme les signes « quibus quæstiones fidei seiungi ab eis, quæ fidei non sunt, et internosci possunt <sup>61</sup> », « quibus . . . quæstiones fidei diiudicari possint <sup>62</sup> », « certissima signa, ut quæstiones fidei discernantur <sup>63</sup> ».

<sup>58</sup> *Locis*, XII, 10, § 6 (III, p. 97). — Il avait dit la même chose plus haut, au ch. 4, comme nous l'avons déjà vu: « Primum ergo officium theologi disserentis existimo, ut quæstionem, quam versaturus est, sæpe dispiciat, et identidem interroget se, cuius generis illa sit. . . Sed cum uniuscuiusque genus quæstionis diligenter investigandum est, tum illud maxime, an præter fidem illa sit, an potius ad fidem religionemque pertineat. » *Locis*, XII, 4, §§ 7 et 8 (III, p. 35 et 36).

<sup>59</sup> *Locis*, XII, 10, § 6 (III, p. 97).

<sup>60</sup> *Locis*, XII, 4, § 11 (III, p. 38).

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Locis*, XII, 5, titulum (III, p. 39).

<sup>63</sup> *Locis*, XII, 10, § 1 (III, p. 93).

Le P. Gardeil se base sur le passage où Cano décrit la fin de la discussion dialectique des arguments: « Ad extremum finiat, quid verum sit, quid contra falsum. Doceat vero primum, quid fides Christi de ea quæstione teneat, quibusque idoneis ac certis testimoniis id, quod tenet, evincat: deinde, quid aut præscribat aut certe suadeat ratio <sup>64</sup>. . . »

Mais tout ceci nous semble s'appliquer, non plus à la découverte de la conclusion, mais bien à son exposition. Une fois l'auditeur préparé par la discussion dialectique, ou du moins par l'énoncé des objections, le maître définit clairement à son disciple quelle position l'on doit adopter, et quel en est le rapport précis avec la foi: toutes choses qu'il savait lui-même depuis le début. Puis il entreprend de démontrer sa conclusion par les arguments d'autorité d'abord, puis de raison. Nous retrouverons tout cela tout à l'heure.

Si le P. Gardeil ne voulait pas dire autre chose, nous tomberions d'accord immédiatement. Mais ce qu'il trouve au terme de la discussion dialectique, ce ne semble pas être l'énoncé magistral de la conclusion adoptée et de sa note théologique, mais bien la première découverte de cette dernière; et là-dessus, nous ne le croyons plus d'accord avec Cano.

#### *Une difficulté.*

Un autre texte du *De locis* pourrait nous embarrasser davantage. Une phrase assez obscure semblerait nous affirmer que la note théologique s'établit après la recherche des arguments. À la fin du traité sur les notes théologiques, Cano dit en effet: « De notis et catholicæ veritatis et erroris contrarii diximus, erroresque ipsos quam brevissime fieri potuit, internovimus. Sequitur ut utriusque generis nota quæratur et formula, viam rationemque docere. Quæ eadem erit ars argumenti inveniendi ex locisque theologiæ ducendi <sup>65</sup>. »

On pourrait facilement faire dire à ces lignes que la note théologique se fixe par la découverte des arguments. Tout d'abord, on admettra que le sens du passage reste obscur, trop obscur, à notre avis, pour renverser les textes clairs et catégoriques cités plus haut.

<sup>64</sup> *Locis*, XII, 10, § 7 (III, p. 98).

<sup>65</sup> *Locis*, XII, 10, § 1 (III, p. 92).

Et d'ailleurs, à le regarder de plus près, le passage n'impose aucune interprétation compromettante. Il affirme tout simplement, et rien de plus, que le même art qui guide la découverte des arguments dans les lieux, guide aussi la détermination de la note théologique. À quoi, d'ailleurs, rien d'étonnant, puisque les « præceptiones » du chapitre 5<sup>66</sup> ont déjà marqué la nécessité des lieux pour préciser la note théologique d'une question.

Mais autre chose, croyons-nous, chercher dans les lieux la note théologique d'une question, autre chose y chercher des arguments pour prouver ou pour réfuter cette proposition. Les deux recherches peuvent s'imposer, mais elles se distinguent; et pour Cano, à notre avis, la première doit préciser la deuxième, et non pas en découler.

### *Conséquences.*

Dans cette perspective, les opérations subséquentes prennent un aspect tout différent. L'opération d'invention et de jugement est vraiment une recherche d'*arguments*, c'est-à-dire de moyens termes pour asseoir ou pour renverser une proposition dont on connaît déjà le degré de vérité et de fausseté. Certain de la légitimité de sa position, le théologien sera assuré par le fait même de trouver dans les lieux théologiques les arguments qu'il lui faut: « quamvis enim demersa sint, emergent tamen hæc aliquando<sup>67</sup> ».

Parmi ces arguments, il y en aura de « consentientia », d'autres, de « dissentientia », en ce sens que les uns se présenteront à l'appui de la position adoptée par le théologien, d'autres, au contraire, lui poseront des objections et lui créeront des difficultés. Ceux-ci, il les sait d'avance « incerta, infirma et specie veri fallacia<sup>68</sup> », du moins quand il s'agit d'une question de foi; dans ceux-là, il y en aura de simplement probables, d'autres, tout à fait certains.

Enfin, la discussion dialectique permettra de considérer la question sous tous ses aspects, d'en prévoir toutes les difficultés, de démasquer tous les arguments spécieux qui s'y opposent. Après quoi le maître pourra déterminer d'autorité la part de vrai ou de faux dans la discussion engagée,

<sup>66</sup> Voir *Locis*, XII, §§ 5-14 (III, p. 42-49).

<sup>67</sup> *Locis*, XII, 10, § 6 (III, p. 97).

<sup>68</sup> *Locis*, XII, 10, § 1 (III, p. 93).

et il prouvera solidement, par les arguments dont il dispose, le bien fondé de sa sentence.

Mais déjà ceci nous introduit dans la dernière phase de la méthode : l'exposition.

### III. — L'EXPOSITION DE LA CONCLUSION.

Pour nous montrer comment le théologien, une fois sa position prise et ses arguments trouvés, va entreprendre l'exposition magistrale de sa doctrine, Cano nous donne mieux que des préceptes : il nous fournit des exemples. Tout le *De locis*, à vrai dire, en est un exemple à peu près ininterrompu ; mais puisque Cano nous y invite <sup>69</sup>, examinons surtout les trois modèles introduits *ex professo* à la fin (ch. 11-13) du livre XII.

Ces trois exemples, dont le P. Jacquin a souligné le caractère révolutionnaire en théologie <sup>70</sup>, suivent une marche identique, qui n'est d'ailleurs que l'illustration et l'application des principes énoncés à la fin du chapitre 10.

Le « *Videtur quod non* ».

Premier pas : le relevé des objections contre la thèse à soutenir. Cette énumération des arguments défavorables, c'est l'écho, naturellement, de la discussion dialectique. Peut-être celle-ci trouverait-elle un écho plus intégral dans la méthode des *Questions disputées* de saint Thomas, auxquelles d'ailleurs Cano se réfère <sup>71</sup>, et dans lesquelles s'affrontent dès le début deux séries d'arguments, les premiers constituant le *videtur quod non*, les autres, le *sed contra*. Toutefois, dans ses exemples, comme d'ailleurs la plupart du temps dans le *De locis*, notre auteur se contente des arguments opposés à sa thèse.

<sup>69</sup> « Nam exempla illa disputationis theologicæ suis omnibus numeris absoluta is solum suppeditare potest, qui eloquentiam sapientiæ coniunxerit. Age tamen, qualiacumque nostra sunt, et ea ipsi afferamus, quæ, etsi non meliora erunt, quam vetera, erunt temporis fortassis aptiora. » *Locis*, XII, 10, § 9 (III, p. 102).

<sup>70</sup> « A la fin du livre XII, Cano a traité, à titre d'exemple, trois questions théologiques qui, selon lui, représentent les divers types possibles. Le schème de son exposé est celui-ci : objections, preuves des diverses propositions par chacun des lieux théologiques convenant à la matière, réponse aux difficultés proposées. L'aspect général de ce travail est tout différent de celui que présentent les œuvres d'un saint Thomas ou des autres maîtres de la scolastique. Tandis qu'ici domine le raisonnement, là c'est l'érudition. Et par ce seul fait, les constructions de Melchior Cano se placent naturellement en tête de la théologie moderne. » M. JACQUIN, O.P., *Melchior Cano et la théologie moderne*, dans la *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, IX (1920), p. 136.

<sup>71</sup> *Locis*, XII, 10, § 8 (III, p. 100).

Ces derniers, cependant, il ne veut pas que le théologien les prive de leur valeur propre, par un exposé trop aride; il faut en exploiter toutes les virtualités, et les développer avec plus d'élégance encore et d'apparente conviction que ne pourraient le faire les hérétiques eux-mêmes. Cano se flatte d'en remonter là-dessus à la plupart de ses contemporains. Qu'on ne craigne donc pas de présenter sous leur plus beau jour les opinions et les raisons des adversaires: la vérité saura triompher toujours du mensonge même le mieux habillé <sup>72</sup>.

### *Conclusions.*

Les objections présentées, le maître énonce sa doctrine: c'est la *conclusio* <sup>73</sup>, formule définissant clairement la vérité que toute la thèse va établir. Si le théologien trouve sa question trop complexe, il la divisera en plusieurs *conclusiones*, ordinairement disposées en ordre progressif, et chacune recevant sa propre démonstration.

La conclusion porte avec elle, quand il le faut, sa note théologique. Dans sa première thèse, sur le sacrifice de la messe, Cano ne s'inquiète pas de qualifier ses conclusions, puisqu'il nous a prévenus dès l'abord qu'il allait traiter « rem plane in Ecclesia definitam <sup>74</sup> ». En revanche, il propose ainsi la thèse du deuxième exemple: « Omnes autem theologi definiunt, Christum ab instanti conceptionis Dei essentiam vidisse. Quæ conclusio licet sola theologorum auctoritate probaretur, satis firma habenda esset, quemadmodum lib. 8. constituimus <sup>75</sup>. » Et enfin, chacune des conclusions du troisième exemple, sur l'immortalité de l'âme, reçoit immédiatement sa note théologique <sup>76</sup>.

### *Démonstration.*

Puis vient la démonstration positive de la conclusion, ou des conclusions, par les arguments puisés dans les lieux. C'est le temps, et Cano n'y

<sup>72</sup> « Illi enim [scholæ auctores ceteri] ieiune solent, nullis ornamentis oratoriis adhibitis, hæreticorum sensa rationesque referre: nos autem illa ipsa hæreticorum argumenta ita amplificavimus, auximus, ornavimus, ut et quæ arma inimici habent, acuisse videamur, et quæ non habent, suppeditasse. Sed, quod alias sæpe dixi, veritas mendacium superat, miris licet modis instructum et ornatum. » *Locis*, XII, 11, § 1 (III, p. 163).

<sup>73</sup> Cano donne à ce mot « conclusio » divers synonymes: « Primum, sive axioma, sive pronunciatum, sive propositionem scholastico modo vocare velis . . . » *Locis*, II, 12, § 5 (I, p. 95).

<sup>74</sup> *Locis*, XII, 11, § 1 (III, p. 102).

<sup>75</sup> *Locis*, XII, 12, § 11 (III, p. 165).

<sup>76</sup> Voir *Locis*, XII, 13, § 16 (III, p. 190); § 17 (III, p. 191); § 23 (III, p. 194); § 24 (III, p. 194).

manque pas, d'appliquer les principes énoncés plus haut, et développés par tout le *De locis*. Que la foi parle la première, puisque le témoignage divin, transmis par les sept premiers lieux, fournit les seuls arguments proprement démonstratifs en théologie. La raison viendra ensuite, « *veluti pedissequa* <sup>77</sup> », avec ses trois propres lieux : elle peut rendre de précieux services, à la condition toutefois de savoir se contenter de son rôle de second plan.

Au concret, le théologien commence donc par déterminer la doctrine de foi en rapport avec sa thèse, et il montre par quels textes inspirés ou infaillibles la foi prouve le bien fondé de ses affirmations. Ceci fait, les arguments de raison viennent à leur tour appuyer la conclusion ; en matière naturelle, ils démontrent rigoureusement pour leur propre compte, tandis qu'ils se contentent d'insinuer la convenance ou l'opportunité d'une vérité surnaturelle <sup>78</sup>.

Cano respecte fidèlement cet ordre ; il revendique même l'honneur de l'avoir introduit dans l'École. Avant lui, assure-t-il, l'argument de raison prenait presque toute la place en théologie. Que saint Thomas ait agi de la sorte dans la *Somme contre les Gentils*, cela se comprend, puisque ceux-ci n'admettent pas l'autorité de la Révélation. Mais Cano, s'adressant à des disciples chrétiens, a cru devoir changer cet ordre du Docteur angélique, traditionnel dans l'École, et redonner à l'argument d'autorité la préséance sur les syllogismes de la pure raison <sup>79</sup>. Saint Thomas lui-même, d'ailleurs, prétend-il, a procédé de la sorte dans sa *Somme théologique* : « *Nam in Summa theologica auctoritas fere rationi præparat hominem, ratio deinceps ad intellectum cognitionemque perducit* <sup>80</sup>. »

Une fois établie l'incontestable prééminence des arguments d'autorité sur ceux de raison, distinguons maintenant de nouveaux degrés à l'intérieur de ces deux groupes. En soi, l'argument scripturaire, l'emporte sur le témoignage tiré de la tradition ; l'autorité de l'Église vient en troisième lieu, et ainsi de suite selon la gradation descendante des dix lieux dans le *De locis*.

<sup>77</sup> *Locis*, I, 2 (I, p. 4).

<sup>78</sup> « *Doceat vero primum quid fides Christi de ea quæstione teneat, quibusque idoneis ac certis testimoniis id, quod tenet, evincat: deinde, quid aut præscribat aut certe suadeat ratio. Nam si quæstio naturalis est, ratio præscribit; sin est supra naturam, ratio suadet.* » *Locis*, XII, 10, § 7 (III, p. 98).

<sup>79</sup> *Locis*, XII, 10, § 7 (III, p. 98).

<sup>80</sup> *Ibidem* (III, p. 99).

Toutefois, il ne faut pas trop s'attacher à cet ordre de valeur intrinsèque. Au concret, puisqu'il s'agit de convaincre ou de réfuter un interlocuteur donné, et puisque c'est le même Saint-Esprit qui parle par l'Écriture et par le magistère ecclésiastique, insistons sur celui des lieux d'autorité que notre homme admet le plus volontiers: « quale sit hominis eius ingenium, eruditio, institutum, . . . spectare decet. Ut enim sunt, qui Scripturas Ecclesiæ usui anteponunt, sic reperias multos, quibus Ecclesiæ mos et sensus maiores esse videantur <sup>81</sup>. »

Sur ce chapitre des arguments, le théologien fera bien de se rappeler que les arguments simplement probables lui sont permis, et qu'ils peuvent souvent concourir à faire admettre la conclusion. Parfois, d'ailleurs, on n'en aura pas d'autres à sa disposition, surtout dans les questions irrémédiablement obscures <sup>82</sup>.

C'est pourquoi Cano lui-même, à la suite, assure-t-il, de saint Thomas et des Pères <sup>83</sup>, ne se fera pas scrupule d'employer l'argument de simple convenance, surtout quand celui-ci, se basant sur une opinion communément reçue par les fidèles, se montrera apte « ad faciendam fidem iis, qui non ad contentionem informati, sed ad disciplinam sunt vel mediocriter instituti <sup>84</sup> ».

Dans ses modèles de thèses théologiques, Cano s'applique manifestement à faire concourir la plupart des lieux, ceux d'autorité surtout, à la démonstration. Souvent, aussi, il indique les lacunes qui resteraient à combler: à ses disciples d'achever le travail, et surtout d'accomplir leur propre tâche, en s'inspirant des exemples qu'il s'est efforcé de leur donner.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> « Non est necesse theologus certa semper principia sumat. Ex incertis, probabilibus sint modo, argumentationes aliquando conficit, non ad vincendum quidem sed ad persuadendum idoneas. Stultus vero theologus ille erit, qui in omni suo syllogismo res necessarias velit rebus quoque necessariis addicere. Sunt enim nonnulla adeo implicata et obscura, ut prudentiæ theologicæ sit non ea demonstrare velle sed suadere, non patentiùs illustrare sed utcumque expedire. » *Locis*, XI, 7, § 9 (II, p. 272).

<sup>83</sup> « Non id agimus, omnia Divi Thomæ argumenta, ea etiam, quæ ad certam theologiæ conclusionem probandam afferuntur, certa esse et necessaria. Nimirum enim in veteribus quoque theologis, in Summis Ecclesiæ Pontificibus, in Conciliis tandem quædam argumenta invenias, quæ suadeant quidem, non cogant; at certis aliis exploratisque permixta, non modo totum disputationis corpus exornent, verum etiam confirmant. » *Locis*, XII, 12, § 27 (III, p. 173).

<sup>84</sup> *Locis*, XII, 12, § 29 (III, p. 174). — A propos de la démonstration par saint Thomas de l'immortalité de l'âme humaine, Cano dira: « rationes, quæ animæ incorruptionem probant, non suadere, sed vincere, si non protervum et repugnantem, at certe docilem hominem et ad disciplinæ leges bene informatum. » *Locis*, XII, 13, § 37 (III, p. 202).

*Réponse aux objections.*

La dernière partie de l'exposition s'appliquera à réfuter les objections énoncées au début de la thèse. Pour ce travail, Cano n'a pas de préceptes à nous donner; mais il nous a répété tant et plus, tout au long du *De locis*, l'invincible efficacité de la méthode scolastique de discussion pour renverser toutes les hérésies<sup>85</sup>; voici le temps venu d'utiliser cette arme redoutable.

Et Cano ne se fait pas prier pour s'en servir. Il y consacre une bonne partie, souvent la plus considérable, et presque toujours la plus originale de ses thèses; facilement, d'ailleurs, l'exposition elle-même y prend le ton de la controverse. Son humeur belliqueuse, bien connue des contemporains, s'y complait et s'y donne libre cours; le fils des chevaliers de la sanglante *reconquista* poursuit à sa manière la lutte implacable contre les hérétiques et les infidèles.

Il enseigne à frapper sans pitié, sans ménagement; il ne cherche pas à convaincre l'adversaire, mais à l'exterminer. Il le poursuit dans tous les coins, il ne lui laisse aucune porte de sortie; et le combat ne prend fin qu'avec l'écrasement total de l'ennemi. Ainsi de la thèse modèle sur le sacrifice de la messe, qui s'achève dans ce cri de victoire: « Abeant ergo cæci et indocti Lutherani, quos in uno hoc exemplo patefecimus disciplinarum omnium ignaros esse, theologiæ, philosophiæ, grammaticæ. Nec enim rem tantummodo, sed sacrificii etiam nomen ignorant<sup>86</sup>. »

\* \* \*

Nous pourrions nous étendre longuement sur ce travail d'exposition de la doctrine, fin principale et aboutissement nécessaire de tout le labeur du théologien parfait.

Mais cette partie ne semble pas présenter de difficultés particulières. Et d'ailleurs, les manuels modernes de théologie et même de philosophie scolastique, nous ont familiarisés depuis longtemps avec ce mode de procéder.

<sup>85</sup> Voir, par exemple, *Locis*, VI, 3, § 1 (II, p. 6); et surtout: *Locis*, XII, 10, §§ 8 et 9 (III, p. 99-102). — « In refutandis quippe hæreticorum argumentis tantum scholæ theologia valet, ut facile possit ea, quæ istis videntur esse gravia, ostendere vel levissima. » *Locis*, XII, 11, § 47 (III, p. 130).

<sup>86</sup> *Locis*, XII, 11, § 88 (III, p. 163).

Voilà donc notre théologien au terme de sa tâche. Après avoir examiné attentivement la question à discuter et lui avoir donné sa note théologique, après avoir judicieusement retracé dans tous les lieux théologiques les arguments à l'appui de sa thèse et les raisons fallacieuses qui font mine de s'y objecter, après avoir éclairé le problème par le choc de ces divers arguments opposés, il a nettement formulé et qualifié sa conclusion, il l'a solidement établie par les arguments les plus convaincants pour ses auditeurs, et il a pulvérisé victorieusement tous les obstacles dressés sur sa route et sur celle des fidèles.

Résumons schématiquement les étapes de son labeur:

- I. — Point de départ: une question pertinente que le théologien pose ou se laisse poser.
- II. — Travail de recherche:
  - a) Examen préalable de la question, pour en préciser le genre, et surtout la note théologique, et pour éliminer les discussions déplacées en théologie.
  - b) Recherche des arguments dans tous les lieux théologiques, surtout dans les lieux en rapport avec le genre de question, et jugement sur chacun des arguments trouvés.
  - c) Discussion dialectique et conclusion.
- III. — Travail d'exposition:
  - a) Relevé des objections contre la thèse.
  - b) Énoncé de la thèse à défendre, en une ou plusieurs conclusions, et preuve de chacune des conclusions par des arguments nombreux tirés des divers lieux théologiques.
  - c) Réfutation des objections exposées au début.

#### CONCLUSION.

Le problème le plus fondamental pour une science, ce n'est pas celui de sa méthode, mais bien celui de sa nature. La science précède la méthode, et celle-ci doit refléter celle-là, elle doit s'y adapter, elle doit en décou-

ler; sinon, elle manque son but et tend à fausser l'orientation de la science elle-même.

C'est dire que toute méthode implique, expressément ou non, une conception particulière de la science elle-même: et c'est sur cette conception qu'il faut, en définitive, porter jugement.

De quel concept de la nature de la théologie s'inspire cette méthode de Melchior Cano, dont nous venons d'examiner la marche? A quelle sorte de théologie prétend-elle nous conduire?

A notre avis, fondé, d'ailleurs, sur tout l'ensemble du *De locis*, le trait caractéristique le plus fondamental de la théologie, vue dans la perspective de cette méthode, c'est son orientation altruiste, apostolique. La *Sacra Doctrina* ne sera pas surtout recherche, ou approfondissement, ou contemplation, mais bien enseignement et controverse.

Si le théologien cherche — et il doit le faire, — ce n'est pas surtout pour connaître ou pour découvrir, mais plutôt pour enseigner et pour défendre la doctrine révélée. La tâche la plus importante du docteur chrétien, Cano l'avait clairement définie dès la toute première page du *De locis*, dans son incomparable *Proœmium*: « exhortari in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, arguere ». Et l'autorité de saint Paul confirme l'assertion: « Quod est, ut apostolus Paulus ad Titum ait, christiani doctoris præcipuum institutum <sup>87</sup>. »

Le *perfectus theologus* ne travaille donc pas d'abord pour lui-même, mais pour un autre. Toute sa théologie s'élabore en regard de cet autre, d'un fidèle à éclairer, à rassurer, à exhorter, d'un hérétique à confondre sinon à convertir. Elle devra donc tenir compte sans cesse de l'interlocuteur, aussi bien que de toutes les autres exigences concrètes, pratiques, contingentes, de la discussion ou de l'enseignement. Essentiellement orientée à cette fin, toute sa nature en portera la marque.

Au point de départ du labeur théologique, nous ne trouvons pas un donné révélé à scruter, à harmoniser, à synthétiser, à exploiter pour en déduire des conclusions nouvelles: Cano, d'ailleurs, ne croit guère à la possibilité d'enrichir sous ce rapport les découvertes des anciens <sup>88</sup>. Sa

<sup>87</sup> *Locis, Proœmium* (I, p. 2).

<sup>88</sup> « Certe post priores illos, in rerum inventione tribuere sibi posteriores vix quidquam possunt. » *Locis, Proœmium* (I, p. 2). — Voir M. JACQUIN, O.P., *Melchior Cano et la théologie moderne*, dans la *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, IX (1920), p. 139.

théologie partira d'une question à résoudre: objection soulevée contre la foi par un adversaire, doute ou difficulté proposés par un fidèle ou par un disciple, ou que le maître présente lui-même pour introduire une thèse théologique.

Pour le dire en passant, un tel point de départ, laissé en bonne partie au caprice des circonstances, a bien des chances de ne pas conduire à un ensemble doctrinal cohérent. Une théologie d'enseignement et de controverse, intrinsèquement orientée à fragmenter le donné révélé pour l'adapter aux besoins concrets du moment, aux dispositions particulières des diverses intelligences, procède directement à rebours de la voie de synthèse.

Fait significatif, d'ailleurs, le *De locis* ne parle jamais de la théologie comme d'une synthèse doctrinale logiquement construite, organisant d'après un principe ou un faisceau de principes suprêmes le donné révélé. De même, dans les nombreux éloges de Cano à l'adresse de saint Thomas, nous n'entendons jamais exalter la géniale et harmonieuse charpente de la *Somme théologique*: c'est l'érudition et la dialectique de l'Aquinat qui provoquent l'admiration de son disciple.

\* \* \*

La question posée, le théologien en apprécie l'importance: beaucoup moins d'après les exigences intrinsèques de la science théologique, d'après les principes de la logique démonstrative, que selon les nécessités concrètes, stratégiques de la chaire ou de la controverse.

Puis il passe à la solution. Tous les arguments utiles ou nécessaires pour persuader ou pour convaincre l'interlocuteur présent ont, par le fait même, droit de cité en théologie. Par conséquent, la théologie peut revendiquer pour ses principes toutes les sources de tels arguments, quand bien même ne s'y trouverait pas la moindre trace de la révélation divine.

Assurément, Cano établit une distinction d'ordre entre les principes révélés et les principes purement rationnels: mais il n'en donne pas moins place à ces derniers dans la doctrine sacrée.

Quant aux arguments, on choisira les plus décisifs dans la circonstance, ceux qui persuaderont le plus facilement l'interlocuteur donné. Avec le fidèle qui accepte globalement la Révélation, il suffira de relier clairement au donné révélé la question en litige. Le moyen terme idéal, ce sera

un témoignage explicite de l'Écriture ou de la tradition, ou encore l'appui de l'infaillibilité de l'Église.

Rien n'empêche, pourtant, de faciliter au disciple son acte de foi à tel point de doctrine par les arguments de convenance qu'apportent la philosophie, les sciences humaines, l'histoire profane ou sacrée. Incapables de démontrer rigoureusement une vérité révélée, ces vérités rationnelles peuvent quand même disposer favorablement à son égard l'esprit du fidèle; elles peuvent surtout et cela de façon efficace, manifester l'inanité des objections ou des attaques qui font obstacle à sa foi.

Contre l'ennemi de la religion, le théologien, visant moins à convaincre qu'à confondre, se placera sur le terrain de l'adversaire, et s'efforcera de le prendre en défaut. Les principes admis de l'interlocuteur lui fourniront les arguments capables de réduire celui-ci au silence, ou du moins de démasquer aux yeux de bonne foi l'illogisme et l'absurdité des thèses hérétiques ou infidèles.

Quelle certitude exiger des arguments théologiques? Celle qui déterminera efficacement l'adhésion du disciple à la conclusion. Mais il faut tenir compte des conditions subjectives de celui-ci, de ses dispositions psychologiques, de son intention droite surtout: on ne peut demander à la théologie de vaincre la résistance des aveugles volontaires.

\* \* \*

Cette conception et ce maniement de l'argument montrent assez comment la théologie de Cano prend une allure nettement dialectique, au sens aristotélicien du mot. La dialectique ne vise pas, comme la science, à découvrir une conclusion par l'intuition du principe, mais à faire admettre à l'auditeur une proposition, en partant d'opinions communément reçues.

Après Cicéron et Agricola, Cano fait du raisonnement un instrument, non de recherche, mais de persuasion. « Le raisonnement, dit justement le P. Gagnebet, c'est essentiellement dans cette perspective l'utilisation des vérités tenues pour certaines par l'interlocuteur pour lui faire admettre d'autres propositions qu'il conteste. Cano lit dans saint Thomas, que foi et théologie se distinguent comme intelligence, habitus des principes, et science, habitus des conclusions. Les principes de la théologie, ce seront donc toutes les vérités de foi, que tous les fidèles tiennent

pour certaines, les conclusions, objet de la théologie, ce seront toutes les vérités dont on persuadera les fidèles au moyen de ces vérités révélées <sup>89</sup>. »

La méthode théologique de Cano, tout orientée vers ce but, ne peut que ressembler de très près à celle des *Topiques*. À la différence, toutefois, de la dialectique, la théologie entend bien engendrer une véritable certitude, au lieu de la simple, bien que légitime, opinion dialectique: car les témoignages sur lesquels elle s'appuie sont garantis, non par l'autorité précaire des hommes, mais par l'infailible vérité de Dieu.

Cano lui-même insiste sur le caractère dialectique de sa méthode. Il la présente expressément comme une adaptation à la théologie des *Topiques* d'Aristote <sup>90</sup>; mais il prétend bien enseigner à faire de ses propres lieux un usage plus avantageux et plus utile au savant que ces futiles arguments probables et communs qu'Aristote se contente de tirer des siens <sup>91</sup>. Rien d'étonnant, donc, si le théologien parfait de Cano, ainsi que l'a signalé le P. Gardeil, se révèle avant tout parfait dialecticien, passé maître dans l'art de découvrir les arguments à l'appui de ses thèses, et d'en discerner avec justesse la valeur démonstrative <sup>92</sup>.

\* \* \*

Serait-ce là la véritable nature de la théologie scolastique, de la théologie thomiste? Cano, par conséquent, nous a-t-il vraiment donné la méthode théologique qu'il nous faut? À d'autres d'en juger.

Eugène MARCOTTE, o. m. i.

<sup>89</sup> R. GAGNEBET, O.P., *Un Essai sur le problème théologique*, dans *Revue Thomiste*, 45 (1939), p. 108-109.

<sup>90</sup> « Quemadmodum Aristoteles in *Topicis* proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur, sic nos peculiare quosdam theologiae locos proponimus... » *Locis*, I, 3, § 1 (I, p. 5). — Voir aussi le *Prooemium* (I, p. 2).

<sup>91</sup> « Quod idem Aristoteles in locis dialecticis fecerat, qui locos ipsos varie ac fuse quidem complexus est, sed non ostendit, quomodo inveniendum sit ex ipsis, neque usum eorum demonstravit, qui in hac re esset maximus et potissimus: sed usum nescio quem ad probabilium et communium argumentorum inventionem litteris prodidit, quem ignorare eruditi, possunt, nec magnam eruditionis iacturam facere. » *Locis*, XII, 2, § 2 (III, p. 11-12).

<sup>92</sup> « Quemadmodum enim dialectici consummati facultas duabus rebus expletur, inventionem ac iudicio; sic theologum instructum esse oportet cum ad inveniendum, tum ad iudicandum, si ars illi in theologia disserendi expleta futura est, per quam dico, et sua dogmata firmare possit et errores contrarios refellere... » *Locis*, XII, 10, § 1 (III, p. 93). — Voir le commentaire que fait de ce passage le P. GARDEIL, art. *Lieux théologiques*, col. 718-722: *la double tâche du théologien*.

# Rôle de la volonté dans l'opinion

---

L'homme vit pour la vérité. L'existence même des sceptiques est la plus éclatante manifestation de ce fait. C'est également un fait que l'homme n'atteint pas toujours cette vérité. De là, des situations très diverses. Tantôt il l'ignore ou la méconnaît complètement, et tantôt elle s'impose à lui si clairement qu'il ne saurait la repousser. Mais entre ces deux extrêmes que de degrés variés! Simple doute où soit l'absence, soit du moins l'équivalence des raisons pour ou contre, inhibe toute activité de l'esprit; soupçon d'une vérité bien lointaine encore et vaguement conjecturée; opinion enfin à la gamme infinie de probabilités qui accepte, non pas le vrai, mais le vraisemblable et encore sous bénéfice d'inventaire. Ignorance et erreur, doute et conjecture, opinion et certitude, mots qui perpétuellement reviennent sur les lèvres de tous, savants et philosophes, commerçants et industriels, ouvriers et paysans, ménagères et femmes du monde. États de l'esprit sur lesquels psychologues et métaphysiciens, moralistes et pédagogues ont brodé à l'envi.

Pas également cependant, car si la certitude et le doute ont été largement étudiés, l'opinion ne l'a été que sommairement, du moins au point de vue strictement philosophique. Certes on l'a caractérisée comme un état d'esprit dans lequel une adhésion est donnée à un objet de connaissance, mais amoindrie par une crainte d'erreur. Malheureusement il est très rare de trouver une analyse approfondie de cette crainte d'erreur. Et pourtant cet élément engage des doctrines importantes: d'abord la nature même de cette crainte, ensuite et surtout le rôle de la volonté dans la réalisation de l'opinion elle-même.

C'est cette analyse que les pages suivantes voudraient tenter <sup>1</sup>.

### I. — LA VOLONTÉ ET LA CRAINTE D'ERREUR.

La crainte d'erreur: cette formule est traditionnelle chez les scolastiques; mais ce qu'elle représente se retrouve sous d'autres mots chez les modernes. Deux textes suffiront à l'établir: l'un de saint Thomas: *De ratione opinionis est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi, unde non habet firmam inhæsiõnem*; l'autre de Kant: « L'opinion est le fait de tenir quelque chose pour vrai, avec la conscience d'une insuffisance subjective aussi bien qu'objective de ce jugement <sup>2</sup>. » Il n'y a donc pas lieu d'insister sur l'existence de cette crainte d'erreur. Il faut s'arrêter, au contraire, à en rechercher l'origine, ou si l'on veut, la cause efficiente.

Une première réponse semble s'imposer tout d'abord: dans l'opinion, la chose n'est pas atteinte elle-même par l'esprit, ou du moins ne l'est qu'incomplètement. Rien d'étonnant dès lors que nous ne lui donnions qu'une adhésion craintive. Mais cette explication est prise du

<sup>1</sup> Ce travail fait partie d'un ensemble d'études psychologiques et critiques sur l'opinion, basées sur l'analyse de cas réels d'opinion cueillis dans des domaines très divers. J'ai surtout analysé les dix cas suivants:

- a) PLATON, *République*, V, 478, éd. Guillaume Budé, texte établi et traduit par Emile CHAMBRY, Paris 1933: est opinatif.
- b) ARISTOTE, *II Posteriora Analytica*, c. 27, 70, a, 3-7, sur la haine accompagnant l'envie.
- c) Saint THOMAS, *De Ver.*, q. 13, a. 6 ad 1 et *Summ. theol.*, II-II, q. 175, a. 6 ad 1, sur l'extase de saint Paul au troisième ciel, avec ou sans son corps.
- d) LAVOISIER, divers comptes rendus à l'Académie des Sciences de Paris, sur la nature de l'eau, celle de la combustion, dans *Œuvres Complètes de LAVOISIER* publiées par les soins du ministre de l'Instruction publique, Paris, Imprimerie Nationale, deux volumes, surtout dans le deuxième volume, passim.
- e) Pierre CURIE et Madame, les deux mémoires à l'Académie des Sciences de Paris sur la découverte du polonium et du radium; voir *Œuvres de Pierre Curie* publiées par les soins de la Société française de Physique, pp. 335-338 sur le polonium, pp. 339-342 sur le radium.
- f) Paul ALLARD, *Histoire des Persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, Lecoffre, 1931, 4<sup>e</sup> édition, p. 316, note 1 sur le Grand Prêtre d'Asie et l'Asiarque; *La Persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Eglise*, Paris, Lecoffre, deuxième volume, appendice, pp. 351-352, sur le martyre de la légion thébéenne.
- g) Gaston BOISSIER, *Nouvelles Promenades Archéologiques*, Paris, Hachette, septième édition, 1910, pp. 82-88, sur la signification de peintures trouvées dans les tombeaux étrusques de Corneto.
- h) Abbé MOREUX, *Les Enigmes de la science*, Paris, Doin, 1926, pp. 103-210, sur l'habitabilité de la planète Mars; *Les autres mondes sont-ils habités?* Paris, Doin, 1923, pp. 77-127.

<sup>2</sup> Pour saint THOMAS, voir *Summ. theol.*, I-II, q. 67, a. 3. Pour KANT, *Critique de la Raison Pure*, II<sup>e</sup> part., *Doctrine transcendante sur la méthode*, ch. II, sect. III, trad. anglaise de MEIKLEJOHN, New-York, 1902, pp. 595-595.

côté de l'objet et nous devons nous borner ici à la psychologie du sujet <sup>3</sup>. D'ailleurs à elle seule cette incapacité de saisir l'objet ontologique se retrouve aussi bien dans la certitude de foi que dans le doute; elle n'est pas spéciale à l'opinion. Il faut donc chercher la réponse du côté du sujet qui, influencé par les raisons ou motifs examinés et pesés par lui, donne son adhésion craintive.

A priori trois hypothèses sont possibles. En premier lieu, les raisons en faveur de la proposition choisie (disons pour faire bref: les *raisons pour*) sont trop faibles en elles-mêmes pour « terminer » l'intelligence <sup>4</sup>, et donc pour la faire adhérer avec fermeté.

En second lieu, des raisons, regardées comme moins fortes que les précédentes, restent cependant assez impressionnantes pour que, dans l'esprit opinant, soit combattue la proposition acceptée. Pour faire bref de nouveau, appelons-les *raisons contre*. Dans cette catégorie, nous trouvons d'abord celles qui directement et positivement appuient la proposition rejetée; par exemple, dans la discussion sur la planète Mars les arguments de Lowell, le grand défenseur de l'existence des Martiens, canaux rectilignes et taches vertes s'étendant chaque été de l'équateur aux pôles de la planète. Nous trouvons ensuite les raisons qui essaient de réfuter, ou du moins d'amoindrir, les *raisons pour*. Mais là il faut nuancer. Toute réfutation de ces dernières ne sera pas nécessairement, et en tous cas, une force nouvelle apportée à la proposition choisie. Les peintures étrusques de Corneto, Gaston Boissier les explique par le désir de réjouir les morts dans la vie larvée qu'ils gardent dans leurs tombeaux. Supposons que je le réfute; aurais-je donné plus de valeur aux autres interprétations, scènes de repas funéraires ou images des Champs-Élysées? Pas le moins du monde, car ces interprétations peuvent fort bien être fausses toutes les trois ensemble.

<sup>3</sup> Cette non-saisie de l'objet en lui-même par l'esprit qui opine a été constatée dans une étude antérieure. Elle est la base et la raison d'être de la contingence, de la vraisemblance et de la probabilité de cet objet. Le plan de ces études comporte d'abord l'analyse des éléments psychiques constituant l'acte et l'état opinatif, ensuite celle de l'objet sur quoi portent cet acte et cet état.

<sup>4</sup> Allusion à III *Sent.*, p. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, où on lit ceci, entre autres: *Quando vero ratio quæ movet ad alteram partem neque sufficit ad intellectum terminandum, quia non resolvit conclusionem in principia per se nota; neque sufficit ad voluntatem terminandam, ut bonum videatur illi parti adhærere; tunc homo opinatur illud cui adhæret et non terminatur intellectus ad unum, quia semper remanet motus ad contrarium. Accipit enim unam partem cum formidine alterius . . .* Toute cette solution est de première importance dans cette question de l'opinion.

En troisième lieu, la faiblesse des *raisons pour* s'unit à la valeur relative des *raisons contre* pour empêcher l'intelligence de donner un assentiment ferme.

Il s'agit de savoir laquelle de ces trois hypothèses se réalisera dans les cas concrets d'opinion.

Une première réponse s'impose tout de suite: l'analyse des cas concrets, tantôt au premier coup d'œil, tantôt après examen prolongé et parfois minutieux, montre que toujours les *raisons pour* sont connues comme affectées d'une certaine faiblesse; et que, par conséquent, l'esprit reste impuissant à donner son assentiment ferme et absolu. Non seulement, c'est ainsi, mais cela doit nécessairement être ainsi. Supposons un instant des raisons sans aucune faiblesse, donc pleinement valables et reconnues comme telles, l'esprit irait d'emblée à la certitude proprement dite, sans même s'arrêter au stade de l'opinion. Si donc la faiblesse intrinsèque des *raisons pour* est toujours à la base de la crainte d'erreur, la deuxième hypothèse est automatiquement éliminée.

Reste la troisième: la crainte d'erreur serait basée, non seulement sur la faiblesse des *raisons pour*, mais aussi sur la valeur relative reconnue aux arguments qui étayent directement la proposition rejetée par l'opinant. Se réalise-t-elle?

Impossible, répond le P. Richard, O. P., dans le *Probabilisme moral et la Philosophie*: « La vraie cause de la crainte en question se trouve dans la débilité intrinsèque des moyens mis en œuvre. » Et il ajoute quelques lignes plus bas: « On voit avec quelle largeur, il faut entendre l'appréhension qui accompagne le jugement d'opinion: elle varie d'intensité avec la valeur intrinsèque des motifs qui déterminent l'assentiment. Elle peut se confondre avec la contingence de l'objet, mais, ne l'oublions pas, jamais Aristote, ni les anciens scolastiques ne l'ont placée dans des raisons contraires d'une valeur dynamique reconnue. Pour eux cette crainte est inhérente à la débilité même des moyens mis en œuvre dans l'opinion: jamais ils n'en voient la cause dans des raisons opposées valables et coexistantes. Dans ce cas, l'éloignement de l'autre partie de la contradiction n'est pas complet et l'assentiment donné dépasse de beaucoup l'état objectif de la question. Il est bien plus le produit de la volonté que de la raison, et partant, n'est pas légitime. Tout ce qu'on est auto-

risé à faire, dans ces conditions, ce n'est pas de conclure, mais seulement de soupçonner ce que peut être la conclusion <sup>5</sup>. »

Cette page ne saurait me convaincre. L'appel à l'autorité d'Aristote et des anciens scolastiques, et ce sans aucune référence précise, ne saurait avoir de valeur d'argument scientifique. Quant aux raisons apportées, simples affirmations ni expliquées ni justifiées, elles ne sont — semble-t-il, à lire la vigoureuse attaque qui suit immédiatement contre les probabilistes, — qu'une conclusion de la position théologique prise par l'auteur dans le débat sur le probabilisme.

Seul le recours au réel peut trancher la question. Après analyse minutieuse des dix cas-types, ci-dessus mentionnés (note 1), j'arrive aux résultats suivants. Pour le cas de Paul Allard sur l'Asiarque, je n'ai pas les arguments pour et contre; impossible donc de juger. Dans trois cas (ceux tirés d'Aristote, de saint Thomas et de Moreux), de toute évidence les motifs contre n'ont aucune influence. C'est moins clair chez Pierre Curie à propos du radium et du polonium. Par contre dans les cinq cas qui restent, les auteurs sont nettement hésitants à cause de la valeur qu'ils reconnaissent malgré tout aux motifs de leurs adversaires. Il nous faut donc admettre que, dans la réalité, la crainte d'erreur provient certes souvent de la *seule* débilité intrinsèque des raisons favorables; mais que souvent aussi elle naît *en même temps* de la conscience qu'on a de la force des arguments appuyant la position opposée. Il faudrait même ajouter que, dans certains cas réels, si rien n'indique que ces arguments ont une influence sur la crainte d'erreur, rien non plus n'indique qu'ils n'en aient aucune <sup>6</sup>.

Si donc il y a des cas réels où la crainte d'erreur se base et sur la faiblesse intrinsèque des *raisons pour* et sur une valeur relative reconnue aux *raisons contre*, les affirmations du P. Richard ne sauraient être admises. L'éloignement éprouvé par l'esprit pour la position rejetée est complet, puisque, même si on reconnaît quelque valeur à ses motifs, absolument aucun assentiment ne lui est accordé. Il n'en reste pas moins que les *motifs pour*, même avec leur débilité reconnue, l'emportent; dès lors l'esprit

<sup>5</sup> Timothée RICHARD, O.P., *Le Probabilisme moral et la Philosophie*, Paris, 1922, pp. 57 et 58.

<sup>6</sup> Il m'est évidemment impossible de donner ici le détail de ces analyses. J'espère pouvoir le donner en publiant l'ensemble des études dont ces pages sont extraites.

tient compte exactement de tous les éléments favorables ou non qui lui sont offerts: l'état objectif de la question n'est donc en rien dépassé. Aussi l'opinion ainsi formée demeure un authentique produit d'abord de la raison, ensuite de la volonté. De la raison, puisque c'est elle qui pèse les motifs pour et contre, fait le choix et donne l'assentiment final. De la volonté, puisqu'ici, comme dans n'importe quel cas d'opinion, sans le commandement de cette faculté — nous le verrons — la raison ne pourrait jamais adhérer à un objet quelconque. Il n'y a donc pas lieu de noter d'illégitimité ces opinions réelles dont la crainte d'erreur est basée en même temps et sur la force des *arguments contre* et sur la faiblesse des *arguments pour*.

\* \* \*

Après avoir précisé l'origine de cette crainte d'erreur, sa cause efficiente, si l'on veut, nous avons à déterminer ses causes intrinsèques et ce qui constitue intimement sa nature.

Si l'assentiment opinatif, tel que nous l'avons décrit, est imparfait, instable, c'est qu'en le donnant, nous avons conscience d'une faiblesse interne des *motifs pour* à laquelle pourra s'adjoindre parfois la conscience d'une valeur relative des *motifs contre*. En d'autres termes, nous avons conscience que ce que nous acceptons, non pas comme vrai, mais comme vraisemblable, pourrait fort bien ne pas correspondre à la réalité. Gaston Boissier, tout en expliquant les peintures étrusques de Corneto par le désir d'agrémenter la vie des morts dans leurs tombeaux, a conscience que ce pourrait être fort bien pour rappeler les jeux et festins funèbres, ou pour une tout autre raison.

J'ai dit « pourrait fort bien ne pas correspondre à la réalité ». Quelle est la nature de cette « possibilité »? A priori l'on pourrait y concevoir trois degrés. En commençant par en-bas, on aurait une simple non-impossibilité, quelque chose de négatif que l'on pourrait exprimer comme ceci: il n'est pas impossible qu'en réalité la statue de Minerve par Phidias (cas n. 1, tiré de Platon) — dont j'opine qu'elle est belle — n'ait jamais participé à la Beauté en soi ou n'y participe plus en ce moment et donc qu'elle ne soit pas belle. Évidemment il s'agit ici d'une non-impossibilité actuelle et non future. Ce serait, dans l'ordre spéculatif, une situation analogue à celle du voyageur qui, s'embarquant à New-York en des

temps politiquement et météorologiquement calmes, sur un paquebot de cinquante mille tonnes, se dirait: « Dans quatre jours, je serai au Hâvre. Cependant il n'est pas impossible qu'un iceberg vienne heurter le navire et le coule. »

On pourrait avoir aussi une possibilité positive. Ce serait quelque chose de semblable à la situation de Lindberg partant pour sa traversée de l'Atlantique en avion: « J'arriverai sain et sauf en Europe; cependant il est possible que mon avion s'engloutisse dans les flots. » Ici, il y a plus que dans le cas précédent: il y a des indices positifs de la possibilité de l'accident: dépendance étroite de conditions atmosphériques essentiellement changeantes, fatigue excessive à quoi il ne pourra résister, etc.

Dernier degré enfin: probabilité véritable, comme dans le cas du pilote qui partait pour bombarder Tokyo: « J'en reviendrai sain et sauf, mais j'ai cependant de bonnes chances d'être descendu. »

Le problème qui se pose est donc celui-ci: lequel de ces trois degrés est nécessaire et suffisant pour que, dans des matières doctrinales, l'assentiment donné soit vraiment un assentiment opinatif? Pour répondre, l'analyse des cas concrets empruntés à des livres est, il faut le reconnaître, assez sujette à caution. Les auteurs en effet ne songent pas à analyser leur crainte d'erreur que souvent ils ne s'avouent qu'implicitement. Dès lors quand on étudie ces cas, c'est le philosophe qui répond à la place du savant, de l'historien ou du critique d'art. Il faudrait pouvoir instituer une enquête auprès d'auteurs encore vivants. A eux nous pouvons toujours demander de nous faire part de leur état d'esprit, nous pouvons leur demander des compléments d'information. Le livre, au contraire, est chose morte<sup>7</sup>.

Sous cette réserve, voici ce que je crois devoir dire. Dans les cas tirés de Platon et d'Aristote, la vérité de la contradictoire non choisie n'apparaît que comme non impossible. Aucun indice positif ne me permet de penser que la statue de Minerve par Phidias n'est pas ou n'est plus en participation de la Beauté en soi; pas davantage que Lycon, tout envieux de Socrate qu'il est, ne le hait point.

<sup>7</sup> Une enquête de ce genre est certes possible en théorie. En pratique, c'est autre chose. Je l'avais essayé en envoyant à soixante-dix personnages environ un questionnaire sur l'opinion. J'aurais voulu baser cette étude sur leurs réponses. Hélas! sauf de quatre, je n'ai reçu que de vagues promesses ou même un silence profond.

Il y en a, au contraire, quand il s'agit de l'extase de saint Paul, du radium et du polonium, de la légion thébéenne ou de l'inhabitabilité de Mars. Dieu peut avoir des motifs de réaliser la séparation du corps d'avec l'âme. Puisqu'en dépit de tant d'efforts, on n'a pu encore isoler le radium du barium et le polonium du bismuth, ils pourraient fort bien ne pas être distincts. Mars pourrait avoir des habitants, puisque Lowell prétend — c'est un astronome sérieux — avoir vu au bout de son télescope, les fameux canaux martiens. Et quant aux circonstances dans lesquelles furent martyrisés les Thébéens, certains documents en donnent d'autres différentes de celles qu'admet Paul Allard et des historiens consciencieux n'hésitent pas à les préférer.

A lire attentivement la discussion de Gaston Boissier sur les peintures étrusques, on constate qu'il réfute directement l'interprétation de Ravaisson, mais non pas l'interprétation traditionnelle par les festins et les jeux funèbres: il présente la sienne comme « plus simple et plus vraisemblable ». Il est donc conforme à l'objectivité de l'exposé fait par Boissier de voir dans la crainte impliquée dans son assentiment opinatif un sentiment produit aussi par la probabilité que garde la position traditionnelle <sup>8</sup>.

Un autre cas est, je crois, encore plus clair. C'est celui de l'opinion émise, en 1918, en deux volumes de trois cents pages chacun, par Abel Lefranc, professeur au Collège de France, sur le véritable auteur du théâtre shakespearien <sup>9</sup>. Ce serait, d'après lui, non pas l'acteur mort le 27 avril 1619, à Stratford-sur-Avon, mais William Stanley, VI<sup>e</sup> comte de Derby. Quand on a pris connaissance de l'ensemble des preuves, tant de celles qui tendent à montrer que l'acteur Shakespeare n'a pas pu écrire ces chefs-d'œuvre, que celles qui démontrent que leur auteur ne peut être que lord Derby, on donne un assentiment opinatif à la proposition suivante: « L'authentique auteur de *Macbeth*, du *Roi Lear*, de *Hamlet*, etc., est lord Derby. » Et cet assentiment serait ferme, si l'on ne songeait que d'abord il n'y a là que des considérations de critique interne: qu'ensuite

<sup>8</sup> Je ne dis rien des cas pris dans Lavoisier ou de celui de l'identification de l'Asiarque et du Grand Prêtre d'Asie. Les éléments d'appréciation manquent.

<sup>9</sup> Voir Abel LEFRANC, *Sous le masque de Shakespeare, W. Stanley, VI<sup>e</sup> Comte de Derby*, Paris, 1918, 2 vol. Voir aussi *Larousse Mensuel*, vol. IV, pp. 734-735 et enfin, G. CONNES, *Le Mystère Shakespearien*, Paris, Boivin, 1926.

est réduite à néant une longue tradition qui a bien tout de même quelque légitime fondement, sans compter la concurrence que font à lord Derby et le philosophe Francis Bacon et lord Rutland et lord Oxford. On admet alors que, si lord Derby paraît être l'auteur de ce théâtre fameux, il reste vraisemblable et donc plus que simplement possible, que ce soit, malgré tout, William Shakespeare lui-même. La crainte d'erreur qui entre dans l'opinion en question est donc aussi basée sur la probabilité de la vérité de la position rejetée par Abel Lefranc.

On le voit donc, la simple non-impossibilité de la contradictoire non choisie suffit — et est nécessaire — pour baser une crainte d'erreur. Mais elle peut provenir aussi de la possibilité et même de la probabilité de cette contradictoire<sup>10</sup>. Par contre-coup, l'on devra admettre, dans cette crainte, une série très vaste de degrés: depuis la simple, mais sérieuse non-impossibilité jusqu'à une probabilité très forte.

\* \* \*

Il y a donc crainte d'erreur quand l'esprit prend conscience que notre assentiment opinatif pourrait ne pas être conforme à ce qui, en fait, est donné. Mais de quelle conscience s'agit-il? Voilà ce qu'il nous faut maintenant préciser.

Quand Lavoisier nous dit de la proposition suivante: « Le principe acidifiant ou oxygène [*sic*], combiné avec la matière du feu, de la chaleur et de la lumière forme l'air le plus pur » qu'elle n'est pas « il est vrai, rigoureusement démontrée et peut-être n'est-elle pas susceptible de l'être; aussi ne l'ai-je donnée que comme une idée que je regarde que comme très probable<sup>11</sup> », il est évident qu'à ce moment même il se rend compte d'une façon nette et claire que la proposition contradictoire, « le principe acidifiant ne forme pas l'air le plus pur » pourrait être vraie. Cette situation est celle de tout penseur, savant ou philosophe, dans l'acte même par lequel il cherche à préciser et à nuancer, selon toutes les exigences du réel,

<sup>10</sup> C'est du moins ce à quoi, pour le moment, je crois légitime de m'arrêter. La question de la probabilité de cette contradictoire, persévérant même après l'assentiment opinatif donné à l'autre, sera l'objet d'une recherche particulière dans la partie, non plus psychologique, mais critique, de ces études.

<sup>11</sup> Voir LAVOISIER, *Œuvres complètes*, vol. II, pp. 249-250, extrait d'un Mémoire à l'Académie des Sciences, 5 septembre 1777, sous le titre *Considérations générales sur la nature des acides et sur les Principes dont ils sont composés*.

l'étendue de l'adhésion donnée par lui à telles ou telles de ses affirmations doctrinales. Il y a donc ici pleine conscience de cette crainte d'erreur que l'on peut légitimement qualifier d'actuelle.

Cette prise de conscience s'exprime dans un jugement spécial: « Il est possible ou même probable que B, position non choisie par moi, soit vraie »; la vérité possible ou probable de cette position est donc l'objet propre de cette affirmation. Celle-ci à son tour est basée sur la prise de conscience de la faiblesse des *motifs pour* et — du moins quand il y a lieu — de la valeur des *motifs contre*; donc sur des jugements, capables de certitude, qu'on pourrait formuler ainsi: « Les motifs en faveur de A, choisis par moi, quel que soit leur sérieux, ne peuvent me donner évidence et certitude. » — « Ceux favorables à B, que je rejette, sont plus faibles encore, tout en gardant une certaine valeur. » Tout cela se fait par un retour explicite et voulu de l'esprit sur son acte opinatif. Aussi les modernes parlent-ils à bon droit de conscience « réflexe ». Et les scolastiques précisent que cette conscience est obtenue par un acte qu'ils appellent « acte réflexe *in actu signato* », c'est-à-dire par un acte posé expressément pour prendre une conscience claire de cet ensemble de connaissances et de jugements.

Il est évident que c'est uniquement par une volonté d'analyse psychologique et critique que tout cela se distingue et même se trouve dans la conscience claire. En temps normal, le penseur ou le savant ont sans doute une conscience actuelle de la vérité possible ou probable dans la contradictoire non choisie; ce qui retient l'attention de leur esprit n'est pas cependant cette possibilité, mais bien l'objet même auquel il adhère. A cette possibilité ils pensent, mais comme en sourdine. Elle est là, mais en arrière de la pensée, presque dans les coulisses, si j'ose dire. Elle est consciente un peu comme le bruit des machines pour un capitaine de navire: il l'entend, mais il n'y fait pas attention, du moins tant que tout reste normal. Ce genre de conscience, les scolastiques le nomment conscience actuelle *in actu exercito*. Par là ils soulignent que l'acte même qui saisit l'objet opinatif, par exemple, « la planète Mars est inhabitable », porte en même temps et sur cette inhabitabilité et sur la connaissance qu'a l'opinant de la faiblesse de cette affirmation. Seulement l'objet est saisi directement et en clair, la conscience de cette faiblesse indirectement et comme

dans une vue marginale. Ce n'est pas le subscscient des modernes, mais ce qu'ils désignent en parlant de conscience spontanée.

Je viens de parler de subscscient. Intervient-il parfois, du moins dans le cas qui nous occupe? Les moralistes distinguent le volontaire virtuel du volontaire actuel. Cette distinction se fonde sur la conscience plus ou moins claire de l'influx exercé par la volonté sur nos actes humains. On pourrait, semble-t-il, transposer cette distinction et l'appliquer ici. Cela se réaliserait dans les conditions suivantes. Pierre Curie étudie le radium: il veut savoir si ce métal est spécifiquement du barium. A un moment donné et tout bien pesé, il donne son assentiment à la proposition suivante: « Au point où j'en suis de mes recherches, il est probable que le radium se distingue spécifiquement du barium. » A ce moment-là le savant a une conscience actuelle de la faiblesse intrinsèque de ses raisons d'admettre cette proposition. Mais bientôt son esprit, préoccupé d'autres soins, perd totalement de vue cette faiblesse et agit comme quelqu'un pour qui radium et barium sont deux choses différentes. Malgré cette apparence, chaque fois qu'il sera nécessaire ou simplement utile de préciser la portée de son affirmation, cette faiblesse reparaitra au seuil de la conscience, en pleine lumière. Entre ces deux états psychiques, n'y a-t-il pas un état justement dit subscscient?

Peut-on aller plus loin et prétendre avoir une opinion avec crainte d'erreur véritablement inconsciente? Certains scolastiques contemporains ont une position qui semble bien être une réponse affirmative à cette question: « Il peut très bien arriver, écrit le P. Schiffini, S.J., que, vu la valeur des motifs, l'on devrait juger qu'il y a danger d'erreur et qu'en fait, ou bien l'attention n'est pas attirée ou bien la volonté ordonne d'en mépriser les indices, si bien qu'une adhésion est donnée sans crainte actuelle. Dans ce cas, il y aurait ce qu'on pourrait appeler une opinion non troublée, *opinio imperturbata* <sup>12</sup>. » Pour me servir d'une comparaison, employée par le P. Harent, S.J. <sup>13</sup>, l'on serait un peu semblable à l'autru-

<sup>12</sup> Voir Santo SCHIFFINI, S.J., *Elementa Logicæ et Metaphysicæ*, vol. I, pp. 216-217, lithograph., Romæ 1883-84: *Optime fieri potest ut ex pondere motivorum permoveatur ad judicandum; falsitatis tamen periculum vel non advertat vel ex voluntatis imperio spernat; quo in casu quædam adhesio mentis exurgit sine actuali formidine quæ opinio dici potest imperturbata.* Voir aussi à ce sujet GENY, S.J., *Critica*, 2<sup>a</sup> ed., Romæ 1927, pp. 155-156.

<sup>13</sup> HARENT, S.J., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. *Foi*, col. 206.

che qui se cache la tête dans le sable au moment du danger: elle ne le voit plus, mais elle ne l'a pas non plus écarté. Ainsi dans le cas présent, on ne voit pas le danger d'erreur, donc il n'y a ni crainte actuelle, ni même crainte virtuelle, mais bien une crainte purement inconsciente, d'où son titre d'*imperturbata*; il existe tout de même un danger d'erreur, donc on peut parler d'opinion.

Qu'un état d'esprit de ce genre existe, pas de doute possible. Que cet état soit une opinion au sens technique employé dans ce travail, je ne le crois pas. Sans doute il y a objectivement des raisons suffisantes de craindre l'erreur. La crainte devrait exister; en fait elle n'existe pas. Elle existe, dira-t-on, mais inconsciente. Cela ne se peut, puisqu'on ne prête aucunement attention aux raisons qu'il y aurait de craindre, ou du moins, on les méprise, on les regarde comme inexistantes. Il n'y a donc pas d'opinion véritable dans le cas examiné; il y a simplement conviction erronée, et même erreur pure et simple, non pas sur l'objet réel de la proposition admise, mais sur sa valeur de vérité ou du moins sur la position de l'esprit devant elle.

De cette analyse nous pouvons conclure que tout assentiment opinatif implique un jugement réflexe, au moins subconscient, sur la valeur des motifs pour et contre. Nous approchons donc de la pensée de Newman disant que « l'opinion diffère encore de la croyance en ce qu'elle est un acte réflexe <sup>14</sup> ». Je dis « nous approchons », car si ce jugement réflexe entre dans toute opinion, il n'en constitue pas l'essence totale. À mes yeux en effet, l'assentiment opinatif porte non pas sur la probabilité d'une proposition, mais sur la proposition elle-même et sur son objet. Pour Newman, au contraire, il faudrait employer « le mot opinion pour indiquer un assentiment donné à une proposition probablement vraie, c'est-à-dire, à la probabilité de ce qu'énonce la proposition <sup>15</sup> ».

\* \* \*

Dans les pages précédentes, je me suis souvent servi de la formule *crainte d'erreur*. C'est le mot traditionnel de tous les scolastiques à la suite

<sup>14</sup> Voir NEWMAN, *Grammaire de l'assentiment*, 1 p., ch. IV, parag. 1, n° 3, trad. franç. de M<sup>me</sup> Gaston Paris, Paris, 1907, p. 50.

<sup>15</sup> Voir NEWMAN, *ibid.*

de saint Thomas, pour marquer la conscience du manque de fermeté dans l'assentiment opinatif. Chez les modernes, au contraire, on semble l'éviter comme si on avait quelque chose contre lui<sup>16</sup>. Cette différence de langage poserait déjà un problème; il vaudrait en effet la peine de savoir qui a raison, et pourquoi.

Mais il y a plus. Parmi les thomistes, il y en a qui, selon le mot du P. Richard, trouvent le « mot un peu gros, lorsqu'il s'agit de l'opinion raisonnée<sup>17</sup> » et le même auteur ajoute qu'« Aristote s'en tient, dans le cas, à la possibilité d'être autrement ». Saint Thomas, lui, s'en sert la plupart du temps, mais s'en passe aussi: c'est ainsi que nous avons ces deux textes parallèles qui sont bien caractéristiques:

*De ratione opinionis est quod accipiat unum cum formidine alterius oppositi unde non habet firmam inhæsiorem.*

(*Summ. th.*, I-II, q. 67, a. 3).

*De ratione autem opinionis est quod id quod est opinatum existimetur possibile aliter se habere.* ....

(*Summ. th.*, II-II, q. 1, a. 5 ad 4).

La formule *de ratione est* semble bien indiquer que, dans les deux cas, saint Thomas veut parler en toute rigueur de termes et donner une définition essentielle.

De son côté, Cajetan, dans son *Commentaire sur les Seconds Analytiques*<sup>18</sup>, écrit: *Omnes enim tunc nos opinari arbitramur et dicimus quando in intellectu nostro formido aliqua remanet alterius partis . . . undequaque veniat formido illa quæ nihil aliud est quam non plena determinatio intellectus ad hanc partem: et tunc scire arbitramur et dicimus, cum absque formidine alterius partis alteram certam intellectus (et non voluntas) habet.* Le grand commentateur semble donc ne voir dans la crainte que cette incomplète détermination de l'intelligence. De nos jours,

<sup>16</sup> Je ne l'ai trouvé que dans GUTBERLET et encore cet auteur est-il presque scolastique: « L'opinion est le tenir pour vrai d'un énoncé qui n'exclut pas la crainte de l'erreur et la crainte que le contraire pourrait être vrai » (cité par EISLER, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, Historisch-Quellen mässig bearbeitet*, art. *Meinung* (opinion), II vol. pp. 112-113).

<sup>17</sup> Voir T. RICHARD, O.P., *Le Probabilisme moral et la Philosophie*, p. 62. Dans *Etudes de Théologie Morale*, Paris, 1933, 2<sup>e</sup> part., *De la Probabilité à la Certitude Morale*, p. 195, on lit à propos de la même formule: « Expression classique, mais par trop forte. »

<sup>18</sup> On trouvera cette citation de CAJETAN dans l'édition léonine des *Œuvres* de saint THOMAS D'AQUIN, I vol., p. 323, à propos de *I Post. Anal.*, c. 34, lec. 44. — Quant au P. DE TONQUÉDEC, voir sa *Critique de la Connaissance*, Paris, 1928, Appendice sur l'opinion.

au contraire, le P. de Tonquédec, S.J., trouve la formule de « crainte d'erreur » très juste.

Il n'y a pas là simplement, comme on pourrait le croire à première vue, une pure discussion de mots. Sans doute, tous s'accordent sur ce point que l'assentiment à une proposition opinative implique la possibilité de vérité dans la position non choisie. Mais tous ne s'accordent pas pour savoir quels éléments psychologiques sont inclus dans la formule et c'est là que gît le problème: l'opinion est-elle un état purement intellectuel ou, au contraire, un état complexe dans lequel l'intelligence et la volonté influent à titres égaux bien que divers? Ce problème nous allons l'approcher en déterminant le sens psychologique du mot « crainte ». Nous ne pourrons cependant pas le résoudre à fond si ce n'est en précisant plus tard, avec le soin voulu, le rôle de la volonté dans l'opinion.

Rappelons-nous ce qu'est la crainte: un état psychique de tristesse accompagné de réactions physiologiques plus ou moins perceptibles. C'est donc, disent les scolastiques, une « passion de l'appétit irascible »; un sentiment de la vie affective, préfèrent dire les psychologues contemporains. Elle est provoquée par la prévision d'un mal qui n'est pas encore réalisé, mais qui est sur le point de l'être. Sous le coup de cette tristesse, les facultés d'action sont excitées à agir pour éviter ce mal menaçant. Ce sera presque toujours la fuite, mais souvent aussi la résistance qui essaiera d'anéantir, ou du moins de paralyser, la cause du mal imminent. L'amour — et donc le désir — du bien dont ce mal serait la destruction, voilà la racine profonde de la crainte, son principe premier. Son élément formel, au contraire, gît dans le mouvement de répulsion, intérieur toujours, mais presque toujours aussi extériorisé, pour ce même mal <sup>19</sup>.

Cette description est celle de la crainte dans l'ordre sensible. Elle se retrouve analogiquement sur le plan immatériel. L'intelligence prévoit un mal d'ordre intellectuel ou moral et prend conscience de son imminence. L'appétit intellectuel, la volonté, réagit en repoussant ce mal et en s'attristant de ne pouvoir en supprimer la menace. De soi, tout reste sans mouvement physiologique, mais, dès que le mouvement de la volonté

<sup>19</sup> Pour toute cette description de la crainte, Voir *Summ. theol.*, I-II, q. 41, a. 1. 2, 3; les modernes, RIBOT par exemple, ont des descriptions qui concordent remarquablement avec celle du Docteur Angélique.

atteint une certaine intensité, il y a répercussion sur la partie corporelle de notre Moi; excitation de la « passion » et émotion sensible.

A la lumière de ces notions, analysons un cas d'opinion du point de vue de la crainte de se tromper.

Le bien spécifique de l'intelligence, c'est la saisie d'un objet en conformité avec la réalité de celui-ci: c'est la vérité. Son mal spécifique sera donc la privation de cette vérité, laquelle privation peut se présenter sous forme d'ignorance, de doute ou d'erreur: cette dernière est de beaucoup la plus directement et la plus complètement opposée à la vérité.

Dans l'opinion, l'ignorance et le doute ont été éliminés. Seule l'erreur reste menaçante. Ainsi dans l'esprit de saint THOMAS opinant que saint PAUL fut élevé en extase corps et âme unis, il y a une conscience, actuelle ou non (elle fut actuelle quand il écrivait son article du *De Veritate* ou celui de la *Somme théologique*), d'une possibilité d'erreur. Cette conscience implique, nécessairement et de par sa nature, la conscience de l'imminence du mal que constitue l'erreur; ou plutôt c'est un aspect nouveau d'une seule et même conscience. Aussitôt, en vertu des lois psychologiques, en vertu surtout de l'unité ontologique qu'est la personne humaine dont l'intelligence et la volonté ne sont que des accidents, la volonté déteste ce mal de l'erreur. Dans l'impossibilité d'en détruire la menace, cette personne humaine éprouve, dans sa volonté, cet état de tristesse caractéristique de la crainte. Cette tristesse, qu'on le note bien, est purement immatérielle, et n'est donc accompagnée d'aucune réaction physiologique. Cependant elle n'appartient pas à l'ordre cognitif, mais bien à l'ordre de l'appétit.

Est-elle impliquée dans la conscience même de la possibilité d'erreur? Évidemment, le mouvement de l'intelligence vers la vérité, n'est pas celui de la volonté vers le bien: aucune discussion possible sur ce point! Mais s'il faut distinguer les facultés, il ne faut pas cependant les séparer. Il ne faut pas non plus oublier qu'intelligence et volonté ne sont pas ce qui connaît ou veut, mais ce par quoi la personne humaine, unique sujet actif, connaît et veut. Donc quand saint Thomas prend, par son intelligence, conscience d'abord de la possibilité d'erreur impliquée dans son assentiment opinatif, ensuite du caractère de mal spécifiquement intellectuel propre à cette erreur, il pose immédiatement et nécessairement, par sa volonté,

un acte de répulsion pour ce mal et aussi de tristesse de ne pouvoir en écarter totalement la menace. Devant le mal en effet la volonté n'est pas libre; elle s'insurge immédiatement et souffre de ne pouvoir s'en débarrasser.

Ne l'oublions pas: théoriquement du moins, dans toute cette analyse, nous sommes restés sur le plan immatériel. Aucune réaction physiologique, aussi minime qu'on puisse l'imaginer, n'est venue se mêler, et ne doit se mêler, à ce mouvement de la volonté excité par la connaissance de l'erreur en tant que mal intellectuel, que ce soit directement ou indirectement, implicitement ou explicitement, franchement ou subrepticement.

Pour toutes ces raisons, et à condition de rester strictement sur le plan immatériel, je ne vois pas comment l'on peut nier l'implication d'une crainte d'erreur, émanant de l'appétit intellectuel ou volonté, dans l'assentiment opiniât, considéré en tant qu'il comporte une conscience, actuelle ou non, de la possibilité de cette même erreur. Il est clair par ailleurs que, outre le mal de l'erreur, d'autres inconvénients ou ennuis, d'autres formes du mal peuvent être prévus qui se surajoutent à la crainte dont il vient d'être question et contribuent à leur manière à jeter la volonté dans ce mouvement de répulsion et de tristesse. Ainsi, le danger d'erreur est aussi un danger de blessure pour l'amour-propre, soit devant sa seule conscience, soit surtout devant autrui. Et comme cet autrui peut être un public plus ou moins vaste, plus ou moins savant et distingué, cette blessure d'amour-propre peut varier depuis la petite contrariété qui effleure à peine l'âme, jusqu'à l'humiliation qui met en péril une réputation scientifique déjà établie. Croit-on que des inventeurs comme Lavoisier ou Pierre Curie, des archéologues ou historiens comme Gaston Bois-sier et Paul Allard aient été indifférents à des dangers de ce genre?

Il n'a été question jusqu'ici que du plan intellectuel. Il est hors de doute cependant qu'une erreur intellectuelle peut entraîner des réactions soit d'ordre moral, soit d'ordre physiologique tels que, par suite de l'union substantielle du corps avec l'âme, les émotions surgissent. C'est alors la « passion » de crainte qui entre en jeu et qui, à son plan, se manifeste très diversement et selon des intensités les plus variées. Même alors, sous-jacente à toutes ces craintes secondaires, que je pourrais appeler « accidentelles », il y aura toujours, plus ou moins subconsciente, la crainte de

l'appétit intellectuel repoussant ce mal spécifique de l'intelligence qu'est l'erreur et sa possibilité.

J'irai plus loin. Apportez à une mère des preuves, non pas apodictiques mais probables, de la mort de son enfant, assez fortes cependant pour décider son assentiment opinatif. Elle gardera malgré tout l'espoir au cœur; elle espérera contre toute espérance. Formules courantes qui impliquent très nettement la conscience de la possibilité de voir encore son fils vivant. Aurions-nous, dans ce cas et dans mille autres semblables, une opinion accompagnée non pas de la crainte, mais du désir, de l'espoir de se tromper? Oui et non.

Oui, parce que le fait de se tromper rendrait possible, peut-être même actuel, un bien vers lequel la volonté et l'appétit sensible tendent tous deux avec ardeur. Cette mère tend de tout son amour maternel vers son enfant vivant.

Non, parce que l'erreur, en tant que mal de l'intelligence, n'est pas, ni ne pourra jamais être désirée ni espérée. Ce n'est que par nécessité, comme seul moyen du bien désiré et espéré avec passion, comme indissolublement lié à ce bien qu'on se résigne à l'erreur et qu'on l'accepte ou même qu'on la désire. C'est pourquoi, même dans ces cas extrêmes, il est psychologiquement impossible de prendre conscience d'un danger d'erreur sans que surgisse en même temps ce mouvement de l'appétit intellectuel que par analogie on est en droit de nommer *crainte d'erreur*.

Aussi au P. Richard, déclarant que la formule *crainte d'erreur* est « une expression classique mais par trop exagérée <sup>20</sup> », je répondrais que notre analyse la justifie au contraire pleinement, à condition toutefois de s'en tenir à sa notion psychologique stricte. À Cajetan, ne voyant dans la crainte d'erreur, rien d'autre que l'incomplète détermination de l'esprit, je ferais remarquer que cet aspect intellectuel ne peut pas ne pas entraîner un aspect appétitif qu'a oublié son analyse.

Je ne me contenterais même pas de la position habile du Jésuite De Benedictis, suivi par son confrère Gény <sup>21</sup>. Pour eux la crainte d'erreur

<sup>20</sup> Voir T. RICHARD, *loc. supra cit.*

<sup>21</sup> DE BENEDICTIS est ainsi résumé par GENY, *Critica*, Romæ, 1927, p. 155: *Ista formido I, non est modus quidam iudicii opinativi « quo scilicet intellectus, dum veritatem probabilem iudicat, hæsitando, fluctuando ac titubando id facit »: hoc nihil explicat; — 2. neque est iudicium quoddam quo asseratur altera pars contradictionis cum addito fortasse; non enim potest simul mens idem affirmare et negare; — 3. neque est iudicium*

n'est pas une vraie crainte, une crainte formellement telle, mais un acte cognitif envisagé comme cause du mouvement de l'appétit sensible irascible, appelé crainte; d'où la formule qu'ils proposent *formido causaliter sumpta*. La distinction est subtile certes; elle me paraît cependant insuffisante. En effet, la répulsion et la tristesse, causées dans l'appétit intellectuel ou volonté par la vue du mal qu'est l'erreur, réalisent analogiquement la notion de crainte. Cette analogie est une analogie de proportionnalité; elle implique donc la notion formelle de crainte réalisée selon des modes proportionnés à la nature de chacun des deux appétits intellectif et sensitif. De plus, si cette *crainte* n'était que le jugement intellectuel, même en tant que causant la crainte sensible, le mot *crainte* ne serait pas seulement un peu gros, mais tout à fait impropre et inexact. Tout jugement n'est-il pas du domaine du vrai? tandis que la crainte appartient à celui du bien.

Maintenons donc cette formule: *crainte d'erreur*. Saint Thomas et son école ont eu raison de l'introduire dans la définition de l'opinion et de lui conserver son sens propre. Sur ce point l'analyse du Docteur angélique est beaucoup plus profonde et plus exacte que celle des modernes.

\* \* \*

Mais à quel titre cette crainte entre-t-elle dans la définition de l'opinion? Est-ce à titre de note essentielle, de telle sorte que tout acte d'intelligence qui en serait privé ne pourrait pas être dit « opinion »? Et si c'est à titre de note essentielle, doit-on la regarder comme le constitutif formel, c'est-à-dire, comme l'élément qui parachève l'essence de l'opinion? Par ces questions nous cherchons pourquoi la présence de cette crainte est requise dans l'opinion. C'est donc en quelque sorte la cause finale de cette

*quo dicatur rem posse aliter esse; nam iudicium tale potest haberi etiam in statu certitudinis, si objectum sit contingens [remarquons que cette raison est sans valeur, car toute certitude est formellement basée sur du nécessaire, et même quand l'objet est contingent par nature la certitude exige la nécessité de fait, comme dans l'exemple cher à saint THOMAS: Socrates, dum sedet, non potest non sedere]; — neque est « iudicium de motivo de quo asseratur non esse tantæ efficaciam ut non possit quamdoque conjungi cum falsitate », ita de LUGO, neque « iudicium reflexum de ipso actu, de quo asseratur habere modum tendendi non omnino securum », ita RIPALDA, propter eandem rationem ac supra; — sed est 5. « iudicium quo intellectus affirmat versari se in periculo errandi. » Et GENY commente « Non agitur. . . de formidine formaliter sumpta. . . sed de eo quod in intellectu residens illam formidinem in appetitu causat, seu, ut aiunt, de formidine causaliter sumpta.*

crainte que nous voulons préciser pour ainsi parvenir à son explication la plus profonde.

L'essence d'un être, enseigne-t-on aux débutants en philosophie, c'est l'élément intrinsèque qui fait que cet être est ce qu'il est; par conséquent, ce par quoi il n'est pas les autres, mais s'en différencie; ce qui enfin fournit l'explication intrinsèque dernière aux propriétés caractéristiques de cet être.

Sans doute la présence, dans l'opinion, d'un assentiment à l'objet est nécessaire à l'essence de celle-ci. C'est cette présence qui permet de distinguer l'opinion du doute proprement dit et du simple soupçon. Elle ne suffit pas cependant pour l'opposer à l'état de certitude et à l'acte qui inaugure cet état. Là aussi en effet il y a un assentiment. Tout dépendra donc du mode selon lequel il est donné.

Or, nous constatons d'une part que, dans l'état de certitude, l'esprit est *terminé*, selon le mot de saint Thomas <sup>22</sup>, soit quant à la vision intellectuelle, immédiate ou non, soit quant à la décision, acte de la volonté, de donner un assentiment ferme. Nous constatons au contraire que, dans l'opinion, ce *terme*, cet aboutissant, n'est atteint ni quant à l'intelligence, ni quant à la volonté. Nous pouvons donc dire que la différence dernière, celle qui achève de distinguer l'opinion de tout ce qui n'est pas elle, c'est cette *intermination* du mouvement de l'esprit, aussi bien dans sa partie intellectuelle que dans son élément de volonté. D'autre part nous savons que cette *intermination* de l'intelligence et de la volonté constitue l'absence de fermeté dans l'assentiment opinatif <sup>23</sup>. Cette absence de fermeté sera donc une note essentielle de l'opinion et même le constitutif formel de cet acte, puisqu'une fois affectée de cette caractéristique-là (et pas avant), l'opinion se distinguera de tout le reste et donc sera constituée dans ce par quoi elle est ce qu'elle est.

<sup>22</sup> Voir *III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1. Dans ce long article, saint THOMAS enseigne qu'il y a certitude chaque fois que l'intellect est « *terminé* », soit par l'évidence des premiers principes, soit par la réduction des conclusions à ces mêmes premiers principes (*potest considerari intellectus noster secundum ordinem ad rationem quæ ad intellectum terminatur, dum resolvendo conclusiones in principia per se nota, earum certitudinem efficit*), soit par l'ordre de la volonté, dans la foi (*et sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate*).

<sup>23</sup> Cette affirmation est basée sur une autre partie de la recherche d'où sont tirées ces pages.

Cette conclusion ne saurait cependant nous suffire. Nous avons vu plus haut que cette absence de fermeté dans l'assentiment a deux éléments, l'un intellectuel consistant dans la prise de conscience de la possibilité d'erreur, reconnue comme le mal spécifique de l'homme en tant que rationnel; l'autre appétitif consistant dans le mouvement immatériel de la volonté repoussant ce mal et s'attristant de ne pouvoir en faire disparaître la menace. Lequel des deux entre dans l'essence de l'opinion à titre de constitutif formel?

Toutes les analyses précédentes nous conduisent à répondre: c'est l'élément intellectuel, et lui seul. L'opinion en effet est une saisie immatérielle d'un objet, par laquelle le sujet opinant s'efforce de s'identifier immatériellement à cet objet. Elle est donc une connaissance, et une connaissance intellectuelle. Et il est par trop évident que ce n'est pas un acte appartenant élicitivement à la volonté qui peut constituer formellement un acte d'intelligence.

Cela n'empêche nullement que la nature même de l'homme qui opine, la nature des facultés spirituelles aussi, grâce auxquelles il opine, exigent absolument que partout et toujours où se trouve l'élément intellectuel, là aussi surgisse immédiatement l'élément appétitif, c'est-à-dire, la crainte formellement (quoique analogiquement) réalisée sur le plan immatériel, du mal spécifique de l'intelligence qu'est toute erreur. Ces deux éléments, bien que réellement distincts, sont physiquement et même métaphysiquement inséparables. Nous avons ici un cas parallèle à celui que l'on rencontre, quand on traite du constitutif de la béatitude suprême; est-ce la contemplation de Dieu? est-ce la jouissance de la Bonté suprême qu'est Dieu? est-ce à titre égal l'une et l'autre? Saint Thomas répond que c'est la seule vision de Dieu, donc l'acte intellectuel. Mais il ajoute que, pas plus que la chaleur ne peut être séparée du feu, la jouissance de la Bonté suprême ne saurait être absente de la vision béatifique. On voit donc que, même si l'on ne fait pas de la crainte formelle appétitive de l'erreur une note essentielle de l'opinion on doit cependant la reconnaître comme une propriété, en prenant ce mot au sens technique et fort du quatrième prédicable, le *proprium* des scolastiques. Découlant nécessairement de l'essence de l'opinion, cette crainte sera présente dans tous les cas (*singulis, omnibus et semper*).

On pourrait peut-être soulever ici une objection. Si la crainte d'erreur n'est pas une note essentielle, mais un propre, les scolastiques n'auraient pas dû introduire cette note dans la définition de l'opinion. Et les modernes ont sagement agi en ne la signalant pas. Une étude historique pourrait seule nous dire comment ce mot a été introduit. Ce fut antérieurement à saint Thomas. Dans quelles circonstances? Je crois qu'il n'est pas possible de répondre avec quelque apparence de vérité. Au fond, qu'importe? Ce qui est intéressant, c'est la valeur de la formule, considérée en elle-même, doctrinalement. On pourrait la défendre en faisant remarquer que le mot fait image et qu'il est d'usage courant de dire: « C'est mon avis, cependant je crains fort de me tromper! » On pourrait ajouter que c'est une métonymie bien légitime que d'exprimer l'effet en voulant exprimer la cause. Mais la meilleure raison de garder cette formule — qui est peut-être aussi celle qui l'a fait adopter, — c'est qu'elle nous dispense de circonlocutions interminables<sup>24</sup>. Comme, par ailleurs, elle ne préjuge rien au point de vue du contenu psychologique et qu'il n'est pas inouï que le propre qui s'attribue *per se* à un sujet entre dans la définition de ce sujet, il convient de rester fidèle à la formule traditionnelle. Les formules modernes, au contraire, celle par exemple du *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*<sup>25</sup>: « Opinion: état d'esprit consistant à penser qu'une assertion est vraie, mais en admettant qu'on se trompe peut-être en la jugeant telle », ne donnent qu'une partie de l'élément intellectuel et négligent l'autre, celle qui voit dans l'erreur possible le mal spécifique de l'intelligence. Elles omettent en outre complètement l'élément appétitif et affectif représenté par le mot *crainte d'erreur*. Une fois de plus l'analyse des anciens est plus profonde que celle des modernes.

\* \* \*

On comprend dès lors pourquoi je ne puis accepter la position que certains auteurs ont cru devoir prendre sur cette question. Ainsi, dans la

<sup>24</sup> Il faudrait en effet dire quelque chose comme ceci: j'adhère, mais j'ai conscience cependant que la contradictoire de la position choisie par moi pourrait fort bien être vrai, ce qui me serait un mal que je repousse.

<sup>25</sup> Voir A. LALANDE, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, vol. II, art. *Opinion*, p. 542; Lalande cite la définition de KANT: « L'opinion est le fait de tenir quelque chose pour vrai avec la conscience d'une insuffisance subjective aussi bien qu'objective de ce jugement. »

*Revue Néo-Scholastique* de Louvain, le professeur Janssens écrit: « Il est tellement faux de ramener le probable au douteux que, dans certains cas, l'opinion peut se produire sans incertitude et sans crainte d'erreur. Et pourtant il n'est pas permis de la réduire, à la science proprement dite, fondée sur l'évidence du vrai <sup>26</sup>. »

Cela est écrit en dépendance du P. Ambroise Gardeil, O. P., qui affirme, dans ses articles célèbres sur la *Certitude Probable*: « En tous cas, et ceci est certain, il est pour saint Thomas des jugements d'opinion dont il faut exclure la crainte: ce sont ceux qui relèvent de la catégorie des opinions fermes. Saint Thomas et Aristote les mettaient à part sous le nom de « foi, fides ». Il ne s'agit pas ici de foi au témoignage, mais de la foi en général, *fides communiter dicta*, c'est-à-dire, de la croyance établie, ferme et certaine. « Rien ne s'oppose, dit Soto, à ce qu'il se présente parfois des preuves objectives si fortes (*tam vehemens auctoritas*) que, malgré l'absence d'évidence (*citra evidentiam*) l'intelligence soit convaincue et cela sans aucun apport volontaire... bien plus, ajoute plus loin le même auteur, malgré les résistances de la volonté. Soit ce jugement: Rome existe. Il rentre (pour ceux qui n'ont pas vu Rome) dans la catégorie de l'opinion. Cependant à proprement parler, il est émis sans crainte, à moins que nous ne donnions le nom de crainte à ce simple fait qu'il ne répugne pas à un tel assentiment d'être faux, n'étant pas évident. » Du fait de cette exception, il résulte une fois de plus que la crainte volontaire n'est pas de l'essence de l'opinion <sup>27</sup>. » Ainsi parle le P. Gardeil. Je regrette, pour ma part, qu'il n'ait mis aucune référence à des textes précis de saint Thomas; que le texte cité de Dominique Soto, O.P. (1494-1540) ne contienne qu'une affirmation et non une argumentation; que le P. Gardeil enfin ne nous ait pas montré que l'exemple apporté est bien véritablement un cas d'opinion.

D'autre part Jean de Saint-Thomas, dans son *Cursus Philosophicus* <sup>28</sup>, se pose la question: « L'opinion exige-t-elle de par son essence, que lui soient adjoindues l'incertitude et la crainte? » Ce problème surgit de

<sup>26</sup> JANSSENS, dans *Revue Néo-Scholastique*, 1924, pp. 73-75.

<sup>27</sup> Ambroise GARDEIL, O.P., *La Certitude Probable*, dans *Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques*, 1911, pp. 467-469.

<sup>28</sup> JOANNES A SANCTO THOMA, O.P., *Cursus Philosophicus, Log.*, II, p., q. 26, a. 4, circa 2<sup>um</sup>, éd. Vivès, vol. I, pp. 711-713.

certaines propositions: ainsi nous croyons que Rome existe, alors que nous ne l'avons pas vue. De même dans l'ordre de l'opinion (*in genere opinabili*) il y a des propositions qui sont immédiates et jouent le rôle de principes: celle-ci par exemple, *Omnis mater diligit filium suum*. D'une part, en effet, dans une preuve opinative pas plus que dans toute autre, l'on ne peut remonter à l'infini; il faut donc s'arrêter à une proposition indémontrable. Cette proposition ne saurait être nécessaire, mais simplement probable, puisqu'en bonne logique, le contingent ne saurait sortir du nécessaire. Il reste donc que des propositions de ce genre d'une part sont probables et de l'autre sont immédiates, donc données de façon ferme, sans incertitude ni crainte de se tromper. Comment cela peut-il se faire?

Jean de Saint-Thomas indique une réponse qu'il ne semble pas prendre à son compte. Distinguons, disent certains auteurs, une double incertitude et crainte. La première porterait sur la *ratio formalis cognoscendi*, ou, si vous voulez, sur le moyen qui nous fait admettre cette proposition. Celle-là serait inséparable de l'opinion. L'autre porterait sur l'effet produit dans l'esprit opinant, ou si l'on préfère, sur l'adhésion actuelle de cet esprit à un objet réel. Et elle en serait séparable comme le montrent les nombreux actes de foi posés sans hésitation aucune.

Mais après cette réponse, il reste, remarque Jean de Saint-Thomas, la difficulté principale. Comment en effet pouvoir former un jugement intrinsèquement inévident et incertain alors que l'esprit ne participe pas à cette incertitude? N'est-ce pas par cet acte incertain qu'il tend à son objet?

Les auteurs cités tout à l'heure appliquent ici encore leur distinction et Jean de Saint-Thomas l'endosse à son tour. S'il s'agit, dit-il, de l'incertitude intrinsèque, de celle qui porte sur l'objet resté obscur, dans le cas étudié, alors l'intelligence participe à cette incertitude et à cette crainte, et ne peut pas ne pas y participer. L'incertitude de la crainte dont l'esprit peut se débarrasser, c'est celle venant de la volonté. Dans le cas présent en effet, la volonté adhère à une des parties de la contradiction de telle sorte qu'elle n'accepte, en vertu de son décret libre, aucune crainte de la vérité dans la partie rejetée. Dès lors si la volonté est totalement ferme,

pas de place pour une hésitation quelconque, et ce en dépit même de l'obscurité qui demeure malgré tout dans l'intelligence.

Il faut donc dire, continue le docteur portugais, que dans la foi, comme dans l'opinion, on peut avoir une évidence morale et la certitude, mais non pas sur la vérité affirmée, car celle-ci reste toujours obscure et incertaine (cette incertitude, on pourra l'appeler intrinsèque ou métaphysique, précisément parce qu'elle porte sur la vérité en elle-même). Cette évidence morale et la certitude qui en résulte, portent, pour la foi, sur les motifs de crédibilité, et, pour l'opinion, sur les raisons fondant la probabilité de la position acceptée opinativement. Sur ce terrain-là, en effet, pas de place pour une hésitation; donc toute crainte extrinsèque est enlevée. Et c'est normal, puisque ces motifs, tant de crédibilité que de probabilité, sont extrinsèques à l'assentiment soit de créance, soit d'opinion.

Dès lors, quand il s'agit de la vérité elle-même que l'on croit ou que l'on admet opinativement, tant qu'elle n'est pas saisie en elle-même<sup>29</sup>; l'intellect reste toujours intrinsèquement incertain et insatisfait. Même s'il peut se débarrasser de toute crainte morale et de tout doute, il ne se débarrassera pas de la crainte produite par le manque d'évidence et de clarté. La crainte occasionnée par l'obscurité de l'objet n'est donc jamais absente de la foi et de l'opinion. Par conséquent, non plus, dans les vérités, objets de foi ou d'opinion, jamais ne sera absente la crainte engendrée par cette incertitude objective.

On le voit, la position de Jean de Saint-Thomas est autrement nuancée que celle de Soto et du P. Gardeil. Contre eux il maintient très justement que la proposition *Rome existe*, est, non un acte d'opinion, mais de foi naturelle. On peut donc avoir des motifs de crédibilité suffisants pour exclure de l'adhésion donnée à ce fait toute incertitude et toute crainte et parvenir ainsi à l'évidence extrinsèque qui engendre la certitude de foi. Aujourd'hui on irait même plus loin et ils sont nombreux ceux qui voient dans des affirmations comme celle-là, non plus des objets de croyance, mais des objets de science véritable: trop de faits d'expérience en effet ont été constatés qui seraient sans explication si Rome n'existait pas. Pour affirmer cette existence on fait donc légitimement usage du

<sup>29</sup> Cette saisie de la vérité est le propre de ce qui est connu par évidence intrinsèque; donc jamais de la foi ou de l'opinion.

principe métaphysique de raison suffisante, ou, si l'on veut, du principe de causalité. Nous avons ainsi une évidence intrinsèque, bien que non immédiate<sup>30</sup>.

Quant à l'opinion, Jean de Saint-Thomas a raison de distinguer le jugement opinatif lui-même du jugement porté sur la valeur probable des motifs qui appuient l'opinion. Ce dernier peut être évident d'une évidence intrinsèque ou extrinsèque, immédiate ou médiate, mais jamais le premier. Et c'est de celui-là seul — car seul il est à proprement parler l'opinion — qu'on a affirmé l'exigence essentielle d'un élément intellectuel d'incertitude suivi d'une crainte appétitive.

Malgré cet accord fondamental avec Jean de Saint-Thomas, il y aurait lieu de faire certaines réserves sur l'exemple: *Omnis mater diligit filium suum*, est-ce vraiment là une proposition opinative? Cela dépendra de l'interprétation qu'on lui donnera.

Veut-on dire qu'il est de l'essence de la mère, en tant que telle, prise dans sa notion la plus formelle de mère, d'avoir une propension naturelle très forte à aimer son enfant? Nous avons là une proposition absolument évidente dans laquelle l'opinion n'a rien à faire. Prétend-on, au contraire, absolument et universellement que toutes et chacune des mères réelles, distributivement prises, aiment en acte leur enfant? Nous sommes devant une proposition purement et simplement fausse, et en aucune façon probable: nous savons en effet qu'il y a, hélas! des mères dénaturées. De nouveau, il ne saurait être question d'opinion ici.

En fait, ce que l'on veut couramment dire, en employant des phrases de ce genre, c'est: « normalement et dans la plupart des cas, une femme, qui n'est pas un monstre, aime son enfant. » Mais cette proposition, ainsi expliquée par l'explicitation des restrictions sous-entendues, est évidente. Mon assentiment lui est donné parce que je vois la conformité de mon esprit avec l'objet, saisi dans sa pleine lumière intellectuelle et c'est pourquoi j'ai une authentique certitude de cette vérité. Il n'y a encore ici aucune intervention de l'opinion.

<sup>30</sup> Je ne peux à ce sujet que renvoyer à l'article publié par le P. PINART DE LA BOULLAYE, S.J., dans la *Revue Néo-Scholastique*, 1919, pp. 394-418, et 1920, pp. 5-36. Ce travail a été reproduit en appendice au II<sup>e</sup> volume du grand ouvrage du même auteur, *L'Etude comparée de Religions*, 4<sup>e</sup> éd., pp. 509-554.

Où l'opinion par contre apparaît, c'est dans l'application que je fais de cet énoncé général à cette femme qui passe là devant moi portant son bébé dans ses bras. Je ne la connais pas et je dis: « Elle aime son fils. » L'assentiment que je donne dans ces conditions est mêlé d'une crainte, si légère soit-elle, de me tromper. Car, après tout, elle va peut-être le jeter à la rivière! Faut-il regarder cette affirmation comme la conclusion du syllogisme: toute mère aime son enfant; cette femme est mère; donc elle aime son enfant? Si oui, la conclusion étant opinative, la mineure certaine, la majeure devra être opinative sinon l'instabilité de la conclusion ne pourrait s'expliquer. C'est l'objection que rencontrait Jean de Saint-Thomas. Mais je ne crois pas que ce soit ce syllogisme-là qui fonctionne ici. D'après ce qui précède, il faudrait dire: dans les circonstances normales qui se réalisent la plupart du temps, toute mère aime son enfant. Or cette femme est mère. Donc, à supposer qu'elle soit dans ces circonstances normales nécessaires à une mère normale, elle aime son enfant. » Mais, je ne sais pas si en fait elle est dans ces circonstances et c'est pourquoi mon assentiment n'est qu'opinatif. En réalité, ce qui manque, ce n'est pas, comme le pense Jean de Saint-Thomas, l'évidence de la majeure, mais bien une partie de la mineure authentique, car il ne faudrait pas seulement dire: « Cette femme est mère »; mais: « Elle est mère et cela normalement tant au point de vue physique, qu'au point de vue psychologique et moral; bref elle est une mère normale. » Si je puis savoir cela, ma conclusion ne sera plus opinative, mais bien évidente et certaine. Dès lors le caractère opinatif de la proposition *Omnis mater diligit filium* disparaît, et avec lui la difficulté qu'on en tirait contre la présence de la crainte d'erreur dans toute opinion.

Aucun des deux exemples allégués ne peut donc prouver l'existence de jugements d'opinion dont il faille exclure la crainte d'erreur. Nous sommes donc pleinement fondés à maintenir au nom de l'expérience dûment analysée, que, dans son double élément intellectuel et appétitif, cette crainte accompagne toujours et nécessairement le jugement d'opinion; que son élément intellectuel seul forme par contre le constitutif formel, grâce à quoi l'opinion est réalisée dans la plénitude de son essence métaphysique.

(à suivre)

Julien PEGHAIRE,

des PP. du Saint-Esprit.

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

*Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Edited and annotated, with an Introduction, by Anton C. Pegis, Professor of Philosophy, Fordham University Graduate School. Random House, New York, 1954. 2 vols, 1097 pgs and 1179 pgs.

This new edition of some of the important writings of the Angelic Doctor gives great credit to the publishers, the Random House of New York and of course to the learned editor, Dr. Anton C. Pegis. The editor has chosen from St. Thomas' writings those which, in his estimation, are basic. « With one exception . . . (they) are drawn from the *Summa Theologica*. These writings are basic, he tells us in the Introduction, not only in the sense that they represent his mature opinions, but also in the sense that they discuss the important doctrines of Christian Theology and Philosophy . . . They (treatises) contain St. Thomas' most characteristic ideas as well as his most fundamental principles. » We agree entirely with Dr. Pegis when he says: « If only because of its comprehensiveness and its order, its mastery and its depth, the *Summa Theologica* would lay an unexcelled claim to being not only a classic example of St. Thomas' thought, but also a classic exposition of Catholic Christianity. »

Indeed, after reading the learned Introduction of Dr. Anton C. Pegis and after admiring the perfect technical presentation of the texts chosen by him, we can express but one regret, namely that both Dr. Pegis and Mr. Bennet Cerf, the publisher, did not give to our english-speaking students the integral text of the *Summa Theologica* in this excellent form and scientific presentation of the *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*.

Of course we can see readily that the purpose of the Random House, in publishing the *Basic Writings* of the masters of human thought, is to make available to a larger public the most important contributions of the philosophers to wisdom and science but not precisely to serve one particular group of readers. And really only reasons of an inferior order must have imposed upon the editor and the publisher the obligation of not presenting the *Summa Theologica* in its integrity to the public. Such in fact is the unity and the order of the *Summa Theologica* that we cannot have one part without missing and desiring the rest of it. How can one be satisfied to know about the end to be reached, the vision of God, about the subject of that vision when the means, the way to tend to it are yet hidden from him. The *Tertia Pars*, treating of the Incarnate Word of God and His divine achievement for the benefit of mankind, is an integral part of the *Summa Theologica* and is not presented in the *Basic Writings*. Practically the whole *Secunda Secundæ* is omitted as well as the treatise on the Passions, so thomistic and personal.

Nevertheless Dr. Pegis must be warmly congratulated for this important contribution to sound thomistic apostolate. His Introduction is an excellent presentation of thomism in the light of the history of medieval philosophical thought. Scholars and students will be grateful to him for introducing in this text for the benefit of english-speaking thomists the recent contributions of thomistic historians, like Father Ignatius Eschmann, O.P. and the professors of the Institut Médiéval Albert le Grand, and for preparing an excellent index of the authors quoted by St. Thomas in these basic writings.

J.-C. LAFRAMBOISE, o. m. i.

\* \* \*

VERNON J. BOURKE, Ph. D. — *Thomistic Bibliography, 1920-1940*. St. Louis, The Modern Schoolman, 1945. In-8, VIII-312 pages.

Dr. Vernon Bourke, who hails from this section of Canada, who studied at St. Michael's College of Toronto and who is associate professor of philosophy at St. Louis University, has published a bibliography, which covers most of the books and articles on Thomism, that appeared between 1920 and 1940. It constitutes a supplement to Volume XXI of the *Modern Schoolman*. Very little of any value, that has been printed in latin, english, french, german, italian, spanish, polish and a few other languages, has been omitted from this catalogue. There are 6,667 accurate references to 2,160 authors and to 356 periodicals. The arrangement of this vast material is as follows: previous bibliographies, life and personality of St. Thomas, works of St. Thomas, philosophical and theological doctrines, doctrinal and historical relations. This work of erudition represents an enormous amount of research, and undoubtedly will be a most valuable aid to any one who wishes to be posted on the Thomistic literature of the present time. Such a conscientious compilation, which manifests the modernity and the vitality of Thomism, deserves a place of distinction in any worthy library.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

YVES SIMON. — *Prévoir et Savoir*. Montréal, Éditions de l'Arbre, 1944. In-12, 205 pages.

Sous le titre présent. M. Yves Simon rassemble diverses réflexions sur le problème toujours actuel de l'indéterminisme en philosophie et en science positive. La partie principale de l'ouvrage porte sur la « théorie du déterminisme ». Après avoir offert une définition technique du hasard, l'auteur dissipe ensuite certaines équivoques causées par une interprétation anthropologique de cette notion. Des questions particulières font ensuite l'objet d'une analyse critique conduite selon les principes qui doivent guider l'esprit humain dans sa rationalisation de l'univers sensible.

Tout en reconnaissant le mérite de la magistrale investigation de Meyerson, l'auteur fait voir le défaut de la doctrine du philosophe de l'identité et de l'irrationnel. Meyerson reste dans la ligne aristotélicienne quand il conçoit l'explication comme une identification, mais l'erreur de sa doctrine réside dans sa conception de l'intelligibilité du réel. L'identité est irréductiblement relative et toute réduction du divers se heurte à des limites fixes; la cause matérielle qui par son indétermination sert de lien aux moments successifs des formes n'anoblit cependant pas l'hétérogénéité essentielle qui les sépare. C'est au prix de la concession d'une altérité que l'identité (relative) peut être admise; l'intelligibilité de l'univers doit donc s'arrêter au niveau de cette dualité exprimée dans toute prédication formelle, sous peine de sombrer dans l'indifférenciatoin univoque de l'acosmisme.

La notion de cause propre appartient à la métaphysique, mais la recherche de cette cause ne doit pas être abandonnée par la science au profit d'une évaluation statistique des antécédents. La science ne peut offrir que des « représentations », mais le rapport de ressemblance n'est qu'un substitut supporté par la relation de causalité sentie et recherchée mais impossible à formuler en termes de science.

Aristote en répondant à Héraclite par la théorie du « type » avait changé en attitude d'abstraction l'aversion à l'endroit du phénomène. Malgré l'accès de la science au monde microscopique, il reste vrai que la constance existentielle et phénoménale conduit au-delà de l'indéterminé de l'action individuelle jusqu'à l'ordre des nécessité éternelles où

la tendance s'identifie avec la constitution et la forme. La loi newtonienne (équation différentielle) doit se comprendre en termes d'ordre même si entre la nature agissante et le détail du résultat s'insère l'irrégulière et imprévisible série des influences externes.

La crise indéterministe que traverse la science contemporaine doit se comprendre comme un essai de libération : il est vrai que l'observateur ne peut s'empêcher de vicier le phénomène à cette fin même de s'isoler (études microphysiques et analyse du phénomène lumineux), mais il faut maintenir le caractère accidentel de ces perturbations et conclure que la difficulté réside non du côté des choses, mais du côté des relations de l'homme avec la nature (philosophie de la nature) (épistémologie) . . .

*Science et Systématique* commente quelques aperçus de ce vigoureux philosophe qu'était Georges Sorel. M. Simon affirme le caractère purement rationnel de la science et assigne comme application possible les prévisions qui peuvent en découler.

Notons à l'occasion de quelques réflexions sur l'école de Vienne (nouvel empirisme, Carnap, Hahn), l'heureux rappel de la doctrine thomiste sur la fonction du signe dans son rapport avec le signifié et la réaffirmation de la valeur gnoseologique de la prédication, non pure tautologie mais attribution véritable exprimant l'identification de deux extrêmes.

Le chapitre IV explique la raison profonde de la distinction générique des sciences humaines selon les trois degrés d'abstraction et le chapitre V applique plus particulièrement cette doctrine à notre double connaissance du monde sensible.

L'étude de l'âme selon les diverses techniques et méthodes fait l'objet du chapitre VI : l'auteur y discute les divers noms sous lesquels les philosophes ou les savants présentent leurs réflexions ou leurs expériences sur le psychisme humain ; suivent des suggestions pour l'organisation d'un enseignement rationnel et logique de la psychologie.

M. Simon dont la réputation n'est plus à faire comme interprète et apôtre de la philosophie thomiste, offre donc sous un volume réduit une œuvre substantielle, intelligible au philosophe comme à l'homme de science. Le professionnel comme l'étudiant de ces disciplines y trouveront des données précieuses. La richesse des observations, la précision et l'étendue de l'information scientifique valent que l'ouvrage soit reçu avec intérêt comme un témoignage de la valeur de la philosophie aristotélicienne dans son application aux problèmes de l'épistémologie moderne. Par la vigueur, la précision et les qualités techniques de ses analyses, par la solidité de la discussion philosophique, par l'objectivité des jugements et l'ampleur des conclusions, M. Simon prend place parmi ceux dont l'histoire conserve les noms comme philosophes de la science. Que les étudiants de nos facultés de philosophie s'inspirent donc des conclusions et des méthodes offertes et qu'ils s'engagent sur cette voie encore peu explorée de l'épistémologie thomiste.

Marcel PERRAULT, o.m. i.

\* \* \*

HUGO PERLS. — *Platon, sa conception du Kosmos*. New-York, Éditions de la Maison française, 1945. 2 vols, in-12, 310, 255 pages.

« Il faut se féliciter du double reflet lumineux qui élucide Platon par Kant et Kant par Platon » (p. 154). Cette phrase précise bien l'orientation générale du monumental ouvrage que M. Hugo Perls vient d'édifier à la gloire de Platon, car elle en fait ressortir la nouveauté en même temps que le principe sur lequel il se fonde.

C'est à une révision complète de tous les jugements qui ont été portés sur la philosophie platonicienne que nous invite l'auteur, car pour n'être pas entré à l'intérieur du système, aucun historien, si ce n'est peut-être Natorp, n'a réussi à donner une interprétation cohérente de l'unique précurseur de Kant. « De grands et de petits esprits, des sa-

vants innocents et honnêtes, des fondateurs d'académies et d'écoles, des gens de bonne et de mauvaise volonté, des traducteurs qui ont consacré une vie entière à l'œuvre vénérée et des beaux esprits qui, pour briller, ont cueilli par-ci par-là dans l'œuvre platonicienne des fruits auxquels ils n'avaient pas le moindre droit » (p. 9), forment l'imposant cortège de ceux qui n'ont pas voulu voir que Platon c'est uniquement la méthode, et que la méthode c'est essentiellement le criticisme agnostique.

Le procédé dont l'auteur se sert est des plus simples: c'est la méthode dogmatique faisant confiance à l'existence d'au moins une vérité éternelle, celle de la validité de la philosophie non dogmatique de Kant. Aussi l'historien qui voudrait chercher dans cet ouvrage la solution des problèmes de philologie ou d'authenticité, l'étude détaillée de l'ordre chronologique des *Dialogues*, serait cruellement déçu. M. Perls nous le dit d'ailleurs nettement: « Cette étude évitera tout genre de recherches naturelles, l'histoire et l'historicité ne compteront pas, à la place de la vérité historique et philologique se mettra la vérité dogmatique » (p. 18). La vérité kantienne, en effet, étant immuable, elle seule doit guider dans l'appréciation de toute philosophie qui l'a préparée, car « le travail historique n'a de valeur que s'il fait sortir de l'histoire ce qui en est la plus haute valeur philosophique: la vérité! » (P. 12.)

Cette clef ouvre en fait la voie à la solution de tous les problèmes de critique historique. « Une histoire non vraie peut contenir une vérité dogmatique, tandis que la plus grande vérité historique ne sert à rien en matière philosophique, si elle va à l'encontre de la vérité dogmatique. Ce principe résout d'un seul coup la question de l'authenticité des dialogues . . . Si Platon a été malade, le dialogue écrit le jour du malaise ne sera peut-être pas platonicien et sera écarté de l'œuvre. Inversement, il ne semble pas impossible que, sous la plume d'un autre, quelque pensée platonicienne ait été sauvée à l'avantage de la postérité » (p. 19).

On saisira, je crois, l'angle particulier choisi par Hugo Perls pour nous donner son Platon authentique, car il ne s'agit que de la vérité « objective et impersonnelle » du criticisme découverte dans les grands dialogues qui serviront de critère d'authenticité. On arrive ainsi à un résultat extrêmement curieux. Kant qui s'est permis de traiter d'assez haut tous ses prédécesseurs en affirmant que jamais avant lui le problème critique n'avait été sérieusement posé ne devient plus lui-même qu'un réinventeur de seconde zone, car toutes ses découvertes admirables, idéalisme transcendantal, jugements synthétiques à priori, formes et catégories, nécessaire limitation de la connaissance scientifique à l'expérience brute, primauté de la volonté dans l'affirmation des vérités métaphysiques, sont toutes préparées, sinon contenues explicitement, dans l'œuvre de son précurseur. En revanche, pour peu qu'il possède le moindre détachement personnel à son titre de Père de l'agnosticisme, il n'aura qu'à se réjouir lui-même, car ce sont bien ses idées qui triomphent en fin de compte puisque toute la conception du Kosmos platonicien est à la gloire de ses trois grandes critiques.

Kant, fils ingrat qui ne reconnaît pas son père pour n'avoir pas lu le *Platon* de M. Hugo Perls, voilà quelque chose d'assez amusant, mais le lecteur se demandera peut-être ce qu'il faudrait penser du Kosmos platonicien si on le soulageait tout à coup de la théorie kantienne de la vérité. Nous n'osons pas répondre; quant à M. Perls, il soutiendrait sans doute que le Platon de l'histoire, libéré du criticisme que Natorp lui a jadis imposé, ne vaut pas la peine d'être étudié.

Roméo TRUDEL, o. m. i.

# TABLE DES MATIÈRES

## SECTION SPÉCIALE

Année 1945

### Articles de fond

PAGES

CARRIÈRE (G.), O.M.I. — Professeur à la faculté de philosophie.	<i>L'homme et la réalité chez Plotin. Les grandeurs de l'homme</i> .....	86*-113*
GREENWOOD (T.), Professeur à la faculté de philosophie.	<i>La nature du transfini (suite)</i> .....	147*-185*
MARCOTTE (E.), O.M.I. Professeur à la faculté de théologie.	<i>Les étapes du labeur théologique d'après Melchior Cano.</i>	189*-220*
PAGANO (S.), O.M.I. Professeur à la faculté de théologie.	<i>Analysis Notionis Inspirationis S. Scripturae Apud Cornelium a Lapide</i> .....	65*-85*
PEGHAIRE (J.), C.S.Sp.	<i>Le rôle de la volonté dans l'opinion.....</i>	221*-246*
TRÉPANIER (B.), prêtre.	<i>Contribution à une recherche de l'idée de témoin dans les écrits johanniques.</i>	5*-63*
TRUDEL (R.), O.M.I. Doyen de la faculté de philosophie.	<i>La connaissance et l'être. Aspects généraux de l'existentialisme.....</i>	121*-146*

### Bibliographie

(Comptes rendus bibliographiques)

<i>Basic Writings of Saint Thomas Aquinas.</i> (J.-C. Laframboise, o.m.i.) .....	247*
BOURKE (Vernon J.), Ph.D. — <i>Thomistic Bibliography, 1920-1940.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	248*

	PAGES
BRENNAN (Robert Edward), O.P. — <i>History of Psychology from the Standpoint of a Thomist.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	117*
FITZGERALD (Eduardus). — <i>De Sacrificio Cœlesti Secundum Sanctum Ambrosium.</i> (Jacques Gervais, o.m.i.).	64*
<i>Franciscan Institute Publication. No. 1. The Tractatus de Successivis, attributed to William Ockham.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	186*-187*
GILES OF ROME. — <i>Errores Philosophorum.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	187*
MOZERIS (Damasus). — <i>Doctrina Sancti Leonis Magni de Christo Restitutore et Sacerdote.</i> (Jacques Gervais, o.m.i.) .....	64*
PERLS (Hugo). — <i>Platon, sa conception du Kosmos.</i> (Roméo Trudel, o.m.i.) .....	249*-250*
PLUMPE (Joseph C.). — <i>Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity.</i> (J.-L. Allie, o.m.i.) .....	186*
POIRIER (Léandre), O.F.M. — <i>Les Sept Églises ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse.</i> (Donat Poulet, o.m.i.) .....	114*-116*
SIMON (Yves). — <i>Prévoir et Savoir.</i> (Marcel Perreault, o.m.i.) .....	248*-249*
WELLMUTH (John), S.J. — <i>The Nature and Origin of Scientism.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	117*-118*

### Recension des revues

119\*-120\*.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.











