

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

Revue de l'Université de Bruxelles, tome 18, Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 1966.

http://digistore.bib.ulb.ac.be/2011/DL2503255_1966_000_018.pdf

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par l'**Université Libre de Bruxelles** et numérisée par les Archives & Bibliothèques de l'ULB.

Tout titulaire de droits sur l'œuvre ou sur une partie de l'œuvre ici reproduite qui s'opposerait à sa mise en ligne est invité à prendre contact avec la Digithèque de façon à régulariser la situation (email : [bibdir\(at\)ulb.ac.be](mailto:bibdir(at)ulb.ac.be)) .

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site <http://digitheque.ulb.ac.be/>



3370
10p.1



REVUE DE L'UNIVERSITÉ

de Bruxelles

TOME XVIII (1965-1966)



TABLE DES MATIÈRES



RÉDACTION : 56, AVENUE FRANKLIN ROOSEVELT, BRUXELLES 5
ADMINISTRATION : 31, AVENUE DES COCCINELLES, BRUXELLES 17

Table des matières du tome XVIII (1965-1966)

L. BAKELANTS (†), Les rapports de l'Humanisme et de la Réforme Louis Bakelants (1914-1965)	264 283
P. A. BASTENIE, Les hôpitaux universitaires, hier, aujourd'hui et demain	61
V. CONARD, L'eau et le sel, problème fondamental en biologie et en médecine	336
Ch. DELVOYE, Allocution prononcée lors de l'inauguration de l'Ins- titut d'Histoire du Christianisme de l'U.L.B.	163
A. DUPONT-SOMMER, Les manuscrits de la mer Morte et l'histoire des origines chrétiennes	168
Fr.-L. GANSHOF, Paul Bonenfant historien	311
J. GHILAIN, Georges Hostelet, un éminent savant belge méconnu . . .	41
J. HADOT, L'Apocalypse de Jean et les christianismes primitifs . . .	190
M. HOMÈS, Discours rectoral de rentrée le 6 octobre 1965. Réflexions sur la biologie végétale	21
M. HOMÈS, Allocution prononcée lors de l'inauguration de l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'U.L.B.	160
P. O. HUBINONT, Place de la gynécologie dans la médecine moderne	344
E. JANSON, Déclaration sur la liberté religieuse et réflexions d'un athée	332
R. JOLY, Patristique et libre-examen	218
F. LEBLANC, Allocution présidentielle lors de la séance de rentrée de l'Université libre de Bruxelles le 6 octobre 1965	5
E. LEHOUCK, Baudelaire fut-il fouriériste ?	466
F. MASAI, L'Eglise et le christianisme	238
V. MISRAHI, Nietzsche. Relevé d'un itinéraire	89
G. OTTEVAERE-VAN PRAAG, Relecture de « Pinocchio »	474
M. PANKOWSKI, Eléments pour une approche de la littérature polo- naise	364
Ch. PERELMAN, Morale et libre-examen	320
H. PLARD, Introduction à la lecture de l'appel de Luther « An den christlichen Adel teutscher Nation »	286
A. POUSSET, Connaissance de l'homme et méthode scientifique . . .	421
R. ROCHER, Les grammairiens indiens, leurs buts et leurs méthodes	78
M. SIMON, Le Christianisme : naissance d'une catégorie historique	397
M. VANHELLEPUTTE, Thomas Mann et « Le Déclin de l'Occident » (1919-1924)	450
G. VAN SCHOOR, L'œuvre physiologique de Jean Massart	391
Introduction au numéro spécial consacré à l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université libre de Bruxelles	159
Programme de l'Institut d'Histoire du Christianisme	307
Bibliographie	145, 376, 482

3370

cop. 1



REVUE DE L'UNIVERSITÉ

de Bruxelles

NOUVELLE SÉRIE

(DIX-HUITIÈME ANNÉE)

OCTOBRE 1965 - FÉVRIER 1966



1-2

SOMMAIRE

F. LEBLANC, Allocution présidentielle lors de la séance de rentrée de l'Université libre de Bruxelles le 6 octobre 1965 . . .	5
M. HOMÈS, Discours rectoral de rentrée le 6 octobre 1965, Réflexions sur la biologie végétale	21
J. GHILAIN, Georges Hostelet, un éminent savant belge méconnu	41
P. A. BASTENIE, Les hôpitaux universitaires hier, aujourd'hui et demain	61
R. ROCHER, Les grammairiens indiens, leurs buts et leurs méthodes	78
V. MISRAHI, Nietzsche. Relevé d'un itinéraire	89
Bibliographie	145



RÉDACTION : 56, AVENUE FRANKLIN ROOSEVELT, BRUXELLES 5
ADMINISTRATION : 31, AVENUE DES COCCINELLES, BRUXELLES 17

PUBLICATION BIMESTRIELLE



COMITÉ DE RÉDACTION

M. P. ANSIAUX
(Faculté de Droit)

M. H. NEUMAN
(Faculté des Sciences sociales, politiques
et économiques)

M. C. DELVOYE
(Faculté de Philosophie et Lettres)

M. P. RIJLANT
(Faculté de Médecine)

M. M. HOMÈS
(Faculté des Sciences)

M. E. JANSON
(Directeur)

M. A. JAUMOTTE
(Faculté des Sciences appliquées)

M. E. JANSSENS
(Secrétaire)

La rédaction est établie à Bruxelles, 56, avenue Franklin Roosevelt.

L'administration est assurée par M. E. Janssens, 31, avenue des Coccinelles, Bruxelles 17.

Abonnements :

Les abonnements partent du 10 octobre.

Il y aura cinq numéros par an, espacés d'environ deux mois.

Abonnements annuels (5 numéros) . . . 250 francs

Prix de vente au numéro 70 francs

Numéro double 140 francs

Numéro triple 210 francs

Le prix de l'abonnement doit être versé au compte de chèques postaux n° 3118.71 de M. Janssens, 31, avenue des Coccinelles, Bruxelles 17.

Publiée avec l'appui du Ministère de l'Instruction publique



REVUE DE L'UNIVERSITÉ

de Bruxelles

NOUVELLE SÉRIE
(DIX-HUITIÈME ANNÉE)
OCTOBRE 1965 - FÉVRIER 1966



RÉDACTION : 56, AVENUE FRANKLIN ROOSEVELT, BRUXELLES 5
ADMINISTRATION : 31, AVENUE DES COCCINELLES, BRUXELLES 17



*Séance de rentrée de l'Université libre de Bruxelles
du 6 octobre 1965*

Allocution de M. Félix Leblanc,

**Président du Conseil d'Administration
de l'Université libre de Bruxelles**

EXCELLENCES,
MESSIEURS LES MINISTRES,
MONSIEUR LE RECTEUR,
MONSIEUR LE BOURGMESTRE,
MESDAMES, MESSIEURS,
CHERS COLLÈGUES,

Comme chaque année il m'est particulièrement agréable de vous dire, en ouvrant cette séance, combien mes collègues et moi sommes heureux de pouvoir vous remercier d'avoir répondu à notre invitation. Votre participation à cette cérémonie, qui marque le début de notre 132^e année académique, est le témoignage de l'intérêt que vous portez au développement des activités universitaires et de la sympathie que vous manifestez à notre Maison, ce qui constitue pour nous le plus précieux et le plus fécond des encouragements.

Comme toutes les communautés qui se développent, notre Université a la satisfaction de pouvoir associer à ses travaux un nombre croissant de collaborateurs; parallèlement à cette extension, elle doit inéluctablement déplorer chaque année le décès d'un trop grand nombre de ses amis :

Jules Hanse, Membre permanent de notre Conseil d'Administration, qui avait mis ses hautes vertus et son bon sens au service de la communauté et avait été appelé à la présidence du Conseil provincial du Brabant;

Quatre de ses docteurs *honoris causa* :

Herbert Hoover, docteur *honoris causa* de notre Université, à qui les universités belges doivent la Fondation Universitaire, le C.R.B. Educational Foundation, le C.R.B. Fellowship Committee et la Fondation Francqui, organisations destinées à la promotion de l'enseignement, de la recherche et de la coopération scientifique sur le plan international. Ce grand pacifiste, Président des Etats-Unis, avait reçu des distinctions honorifiques et des titres de docteur *honoris causa* innombrables, témoignages des sentiments de reconnaissance du monde entier.

Winston Churchill, docteur *honoris causa* de notre Université, qui, pour défendre les principes de liberté si chers à notre Maison, a demandé à la grande nation britannique des sacrifices surhumains et l'a conduite, avec ses alliés, à la victoire. Nous garderons toujours présent à la mémoire l'appel vibrant et émouvant qu'il adressa à notre communauté universitaire lors de la cérémonie, au cours de laquelle nous l'avions proclamé docteur *honoris causa*. Permettez-moi de reprendre ses paroles : « Les champions de la liberté ne peuvent se permettre de sommeiller. A peine l'intolérance et la persécution sont-elles vaincues qu'elles réapparaissent sous de nouvelles formes. Les institutions comme l'Université de Bruxelles, qui ont si vaillamment résisté aux assauts du nazisme, revêtent une importance particulière dans une Europe qui sort d'une longue maladie. Tel est mon message à ceux que je suis heureux d'appeler mes nouveaux associés. Soyez toujours en garde contre la tyrannie, sous quelque forme qu'elle se présente. Souvenez-vous de la cause de la liberté pour laquelle vos héros sont morts. Ainsi seulement vous serez les dignes fils et filles de l'Université à laquelle vous appartenez. »

Edward Appleton, docteur *honoris causa* de la Faculté des Sciences appliquées, Prix Nobel de Physique en 1947 et titulaire de nombreuses distinctions honorifiques et scientifiques, dont les travaux sur la propagation des ondes électromagnétiques et les mesures sur les couches ionisées de la haute atmosphère font autorité. Il prit une part active à la mise au point de nombreux dispositifs, notamment le radar, et apporta par ses travaux une importante contribution à la victoire du monde civilisé.

Emile Briner, docteur *honoris causa* de la Faculté des Sciences, professeur de chimie physique et de chimie indus-

truelle à l'Université de Genève, s'était fait remarquer par ses travaux sur la synthèse de l'ozone et sur l'ozonolyse des produits organiques. Il accepta, pendant la durée des hostilités, de transmettre certains messages à nos professeurs exilés à Londres et il contribua à l'organisation de fructueux échanges entre les chercheurs suisses et les nôtres. Il fut d'ailleurs le maître de plusieurs de nos professeurs.

Quatre de nos professeurs honoraires :

François Bouny, professeur honoraire de la Faculté des Sciences appliquées, ingénieur et docteur en Sciences physiques et mathématiques, estimé pour sa compétence et sa valeur en aérodynamique, très attaché à notre Maison et à ses principes; il avait mis ses vastes connaissances au service de notre Université après son admission à l'honorariat, à l'âge de 65 ans, à la Faculté Polytechnique de Mons, mais sa santé ne lui a pas permis de nous prodiguer longtemps son enseignement.

Georges De Leener, professeur honoraire de la Faculté des Sciences sociales, politiques et économiques, ingénieur civil des Mines et docteur en Sciences économiques; il fut Président de l'Ecole de Commerce et introduisit, notamment, dans la formation des ingénieurs commerciaux, un enseignement important sur les principes généraux de l'organisation. Malgré ses lourdes tâches administratives, — au sein du Bureau de l'Institut de Sociologie, du Comité du Fonds Cassel, de la Commission de la Bibliothèque — et, conjointement à sa carrière d'enseignement, il publia de nombreux travaux qui lui valurent une réputation internationale et contribuèrent au rayonnement de notre Maison.

Joseph Guillissen, professeur honoraire de la Faculté des Sciences, docteur en Sciences naturelles, Ancien Président de la Société Chimique Belge, il a dirigé les laboratoires de recherches de l'Union Chimique Belge, dont il devint administrateur-directeur. Sa carrière lui a permis de faire bénéficier les étudiants de ses vastes connaissances et de démontrer que l'expérience industrielle pouvait s'allier harmonieusement avec l'esprit de la recherche scientifique.

Lucien Hauman, professeur honoraire de la Faculté des Sciences, a, après avoir enseigné pendant vingt années à l'Université de Buenos Ayres, succédé au regretté professeur Jean Massart à notre Chaire de Botanique. L'attribution du Prix

décennal de botanique, en 1960, a reconnu la valeur exceptionnelle de son œuvre qui, par la diversité même des disciplines qu'il a abordées, constitue un apport précieux à la connaissance du règne végétal. Directeur de sa Classe à l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, membre du Comité directeur du Fonds Jacques Cassel, directeur de la Classe des Sciences naturelles et médicales de l'Académie coloniale, ainsi que membre de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer et docteur *honoris causa* de l'Université de Buenos Ayres, il fut un remarquable pédagogue et sa valeur humaine aussi bien que son œuvre scientifique ont honoré notre Maison dont il défendit, au prix de sa liberté, le patrimoine moral, sous l'occupation nazie.

L'Université déplore également la perte de plusieurs collègues en activité :

Paul Bonenfant, professeur de la Faculté de Philosophie et Lettres, qui s'était attiré à la fois le respect et l'estime de ses collègues et l'affection ainsi que l'admiration de ses élèves. Cet homme de cœur, dont la générosité, la droiture et la dignité furent exemplaires, était un des maîtres les plus éminents de l'Ecole historique belge. Membre de l'Académie royale de Belgique et directeur de la Classe des Lettres, il était également membre de la Société d'Histoire d'Utrecht et de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon. Le nombre imposant de ses travaux scientifiques lui a valu une renommée internationale qui honorait notre Maison.

Jean Lameere, professeur de la Faculté de Philosophie et Lettres et docteur de cette Faculté, était un esthéticien subtil, passionné pour la muséographie; il avait poursuivi parallèlement à son enseignement une brillante carrière d'homme de lettres. De nombreuses distinctions honorifiques lui avaient été décernées pour sa brillante conduite dans les rangs de la Résistance. Sa mort prématurée prive notre Maison d'un précieux collaborateur et ses étudiants d'un maître dont l'érudition égalait l'affabilité.

Frans van den Dungen, professeur de la Faculté des Sciences appliquées, Recteur honoraire et membre permanent de notre Conseil d'Administration, fondateur du laboratoire d'analyse des contraintes, ce grand pédagogue et cet illustre savant jouissait d'une renommée internationale. Par son esprit

de décision et de compréhension aussi bien que par son dévouement à notre idéal, il était pour ses collègues un conseiller particulièrement précieux et efficace. Nous garderons toujours le souvenir de celui qui, aux heures les plus sombres de notre histoire, a contribué à maintenir notre Maison dans la voie de l'honneur et de la dignité.

Louis Van Der Meiren, professeur de la Faculté de Médecine et de Pharmacie, chargé de clinique et titulaire du cours de dermatosyphiligraphie; il avait poursuivi pendant trente années une carrière dans notre hôpital universitaire Saint-Pierre et effectué de nombreuses recherches sur les maladies du derme et de l'épiderme. Sa mort nous prive d'un collaborateur compétent et dévoué.

*
**

Plusieurs membres de notre corps professoral ont été promus à l'honorariat :

A la Faculté de Droit : MM. les professeurs ordinaires Ary Guillaume et Johan von Schmid;

A la Faculté des Sciences : M. le chargé de cours Florimond Schellinck;

A la Faculté des Sciences appliquées : M. le professeur ordinaire Lucien Vandeperre.

Au nom du Conseil d'Administration, de leurs collègues et de leurs étudiants, je suis heureux de leur adresser l'expression de notre amicale gratitude pour leur éminente contribution aux activités de notre Maison.

La règle de nos statuts, qui impose une échéance inexorable aux fonctions de Recteur, me donne aujourd'hui le privilège de m'adresser à notre collègue Maurice Leroy pour le remercier, au nom des autorités académiques et de tous ses collègues, d'avoir assumé pendant trois années la lourde tâche de Recteur avec une conscience et une cordialité auxquelles je suis heureux de rendre hommage.

Je salue avec une satisfaction étayée par la confiance et l'amitié notre nouveau Recteur, le professeur Marcel Homès, et je suis convaincu de ce que son dévouement à notre Maison et son dynamisme lui permettront de participer avec succès

à la résolution des problèmes parfois complexes qui conditionnent l'heureuse évolution de notre Université.

*
* *

Comme chaque année, j'ai l'agréable mission de vous associer à l'expression de nos félicitations et de notre gratitude à ceux de nos collègues, qui ont été l'objet de distinctions ou de promotions scientifiques qui contribuent au rayonnement de notre Maison.

Dans l'impossibilité d'établir une hiérarchie de leurs mérites, je vous les citerai dans un ordre simplement alphabétique :

M. le professeur Georges Als a été désigné par la Commission de la Communauté économique européenne dans le groupe des experts chargés d'établir des prévisions à moyen terme pour la Communauté et a également été nommé membre de l'Institut international de Statistique;

M. le professeur Jean Baugniet, Recteur honoraire, a été proclamé docteur *honoris causa* de l'Université hébraïque de Jérusalem. Il a été appelé aux fonctions de vice-président du Conseil national de la Politique scientifique;

M. le professeur Paul Bertelson s'est vu attribuer le Prix de la Kenneth Craig Research Award par le St. Johns College de Cambridge pour ses travaux dans le domaine de la psychologie physiologique;

M. le professeur Paul Bordet, Directeur de l'Institut Pasteur de Bruxelles, a été élu membre correspondant de l'Académie nationale de Médecine de France;

M. le professeur Georges R. Boulanger a été élu Président de Association internationale pour la promotion des Techniques modernes d'Enseignement;

M. le professeur honoraire Raymond Bourg a été nommé président-fondateur de la Société belge de Cytologie clinique et vice-président de la Société belge de Biologie;

M. le professeur André Boutemy a été élu vice-président de l'Académie royale d'Archéologie et d'Histoire de l'Art de Belgique;

M. le professeur Hyacinthe Brabant a été nommé docteur

honoris causa de l'Université de Lille et membre d'honneur de la Société anthropologique slovaque;

M. le professeur Jean Brachet s'est vu conférer le grade de docteur *honoris causa* par le Conseil de l'Université de Strasbourg; il a été nommé associé étranger de la National Academy of Sciences de Washington, membre étranger de l'Instituto Lombardo, Accademia di Scienza e Lettere de Milan, membre du Conseil de l'International Cell Research Organization et membre de la direction scientifique de l'International Laboratory of Genetics and Biophysics à Naples;

M. le professeur honoraire Paul Brien a reçu l'épithète de docteur *honoris causa* de l'Université d'Elisabethville et de l'Université de Dijon;

M. le professeur Henri Buch a été nommé « Visiting Professor » de la Faculté de Droit et membre correspondant de l'Institut de Droit comparé de l'Université de Mexico;

M. le chargé de cours Lucien Cahen a été proclamé docteur *honoris causa* de l'Université de Dakar;

M. le professeur Hubert Chantrenne a été nommé président du Comité des Bourses de l'European Molecular Biology Organization (EMBO);

M. le professeur Albert Claude a été choisi comme lauréat du Prix Baron Holvoet et élu membre d'honneur de la Société française de Microscopie électronique;

M. le professeur Raymond Coutrez, chef du département de radio-astronomie et de physique solaire à l'Observatoire royal de Belgique, a été appelé à occuper la Chaire belge de l'Université de Londres et a été nommé membre de la Commission administrative du patrimoine de l'Observatoire royal de Belgique.

M. le professeur honoraire Albert M. Dalcq a été nommé membre de la Société médicale de Tchécoslovaquie et membre honoraire de la Société argentine de Biologie;

M. le professeur Walter De Keyser, ancien Recteur, a été nommé président du Groupe interuniversitaire pour l'Etude des Argiles;

M. le professeur Paul Delsemme a été nommé membre du Conseil national de l'Art dramatique d'expression française;

M. le professeur Charles Delvoe a été élu président de

l'Association belge des Historiens d'Art et Archéologues diplômés des Universités;

M. le professeur honoraire Marcel Denaeyer a été élu membre titulaire de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer pour la Classe des Sciences techniques;

M. le professeur Frans De Pauw a été désigné comme membre du jury chargé de l'attribution du « Prix Emile Bernheim 1964 » et s'est vu attribuer le Prix des Alumni pour le groupe des Sciences juridiques;

M. le professeur Jean-Edouard Desmedt s'est vu attribuer le Prix Pfizer; il a été nommé membre de l'American Biophysical Society, membre titulaire du Collegium international Otolaryngologicum et membre d'honneur de la Société italienne de Biologie expérimentale, ainsi que membre de la Fédération internationale d'Electronique médicale;

M. le chargé de cours Albert Doppagne a été nommé membre de la Commission royale belge de Folklore;

M. le professeur Pierre Dustin a été élu président de la Société européenne de Pathologie;

M. le professeur Jean Faverge a été nommé président de la Société belge de Psychologie et a été élu au Comité directeur de l'Association internationale de Psychologie appliquée;

M. le professeur Max Frank a été nommé membre du Comité de direction de l'Institut international de Finances publiques et membre du Comité de direction de la revue trimestrielle internationale *Public Finance*;

M. le professeur Aloïs Gerlo a été nommé directeur de l'Institut pour l'Etude de la Renaissance et de l'Humanisme;

M. le professeur John Gilissen a été nommé docteur *honoris causa* de l'Université de Lille et Auditeur général près la Cour Militaire;

M. le professeur Jean Ginoux a été nommé membre du « Fluid Dynamics Panel » de l' « Advisory Group for Aeronautical Research and Development » (A.G.A.R.D.);

M. le professeur Maxime Glansdorff a été nommé membre correspondant de l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique;

M. le professeur honoraire Albert Govaerts a été nommé président d'honneur de la Fédération internationale de Médecine sportive;

M^{me} Lydia Hadermann-Misguich a été élue membre associé de la Société belge d'Etudes byzantines;

M. le professeur Charles-Léon Hammes a été appelé aux fonctions de président de la Haute Cour Européenne; il a été nommé, par décision du Conseil d'Association entre la Communauté économique européenne et les Etats africains et malgache, président de la Cour arbitrale de cette Association;

M. le chargé de cours Marcel Hebbelinck a été nommé « Fellow of the American College of Sports Medicine »; il a été élu secrétaire scientifique du Comité de recherches du Conseil international de l'Education physique et sportive de l'Unesco et nommé membre du Comité scientifique du Premier Congrès international sur la Psychologie du Sport;

M. le professeur Henri Janne, Recteur honoraire, a été nommé membre de l'Académie royale de Belgique, Classe des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts; il a été désigné comme représentant dans le Collège élargi des consultants formé par l'Unesco, en vue de l'étude sur les tendances principales de la recherche dans les sciences de l'homme;

M. le professeur Emile Janssens a été élu membre du Comité permanent du Conseil supérieur des Réserves naturelles domaniales et de la Protection de la Nature du Ministère de l'Agriculture;

M. le professeur André Jaumotte occupera durant la prochaine année académique la Chaire Francqui à l'Université de Liège; il a été élu membre correspondant de l'« International Academy of Astronautics » — section « Engineering Sciences » — et président de l'Association des Ingénieurs et des Techniciens de l'Aéronautique et de l'Astronautique (A.B.I.T.A.) pour les années 1965 et 1966. M. le professeur André Jaumotte a également reçu de l'Académie internationale d'Astronautique les insignes et les diplômes de membre correspondant de cette Académie. Il a été désigné comme président du Comité international chargé d'établir les « Recommandations pour les essais de turbines à gaz » par le Congrès international des Machines à combustion interne (CIMAC), nommé membre du Comité scientifique du Centre national de Documentation scientifique et technique et élu président du Comité international des Programmes de la Fédération astronautique internationale avec la

charge du programme du Congrès astronautique international d'Athènes en 1965;

M. le professeur Jean La Barre a été nommé président de la Société belge de Pharmacothérapie, président de la Société belge d'Hydrologie et de Climatologie et président du Conseil scientifique du Centre de Recherche consacré à l'étude des substances naturelles d'origines végétale et animale;

M. le professeur Pierre Lambrechts s'est vu conférer le grade de docteur *honoris causa* de l'Université de Dijon;

M. le professeur honoraire Henri Lavachery a été appelé à la présidence de la Fondation égyptologique Reine Elisabeth et à la présidence de l'Institut belge des Hautes Etudes chinoises;

M. le professeur Jean Léonard a été élu « Foreign Member of the Linnean Society » (F.M.L.S.) et nommé directeur de laboratoire à l'Institut royal des Sciences naturelles de Belgique;

M. le professeur Jean Lequime a été élu membre de l'Académie nationale mexicaine de Médecine, membre d'honneur de la Société chilienne de Cardiologie, membre d'honneur du Conseil supérieur d'Argentine pour la Réhabilitation des Cardiaques et membre d'honneur de la Société italienne de Cardiologie. Il a également été nommé membre d'honneur de la Société espagnole de Cardiologie;

M. le professeur Maurice Leroy, Pro-Recteur, a été nommé docteur *honoris causa* de l'Université de Clermont-Ferrand;

M. le professeur Geeraard Isaac Lieftinck, docteur *honoris causa*, a été nommé membre associé de l'Académie royale des Beaux-Arts de Belgique, Classe des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts;

M. le professeur Albert Lilar s'est vu décerner l'épithète de docteur *honoris causa* de l'Université d'Alighar;

M. le chargé de cours Victor G. Martiny a été nommé membre de la Commission nationale de l'Aménagement du Territoire et correspondant pour la Belgique de la *Revista Kabah en arquitectura, arte, construcción* de Mexico;

M. Arpag Mekhitarian, lecteur, a été désigné en qualité d'attaché des Musées royaux d'Art et d'Histoire;

M. le chargé de cours Jacques H. Michel a été nommé membre du Conseil d'administration du Centre belge d'Etudes de la Latinité médiévale;

M. le professeur Maurice Millet a été élu membre correspondant de la Société française de Médecine préventive et sociale et vice-président du Bureau international contre l'Alcoolisme;

M. le professeur Roland Mortier a été choisi comme lauréat du Prix Francqui 1965;

M. le professeur Jacques Mulnard a été proclamé lauréat du concours ordinaire de l'Académie royale de Médecine pour la période de 1962-1964;

M. le chargé de cours Marcel Nicolet a été élu vice-président de la Fédération internationale d'Astronautique et s'est vu décerner, par l'Observatoire d'Astrophysique Smithsonian, la médaille d'or Hodgkins de cet Observatoire;

M. le professeur Georges Papy s'est vu décerner le Prix Joseph De Keyn par l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts; il a été désigné comme président de la Commission internationale pour l'Etude et l'Amélioration de l'Enseignement de la Mathématique;

M. le professeur Chaïm Perelman a été nommé docteur *honoris causa* de l'Université de Florence;

M. le professeur Jacques Pohl a été nommé professeur visiteur à l'Université officielle du Congo;

M^{lle} Françoise Popelier, assistante, a été nommée attachée aux Musées royaux des Beaux-Arts de Belgique;

M^{lle} Claire Préaux, professeur, a été nommée membre correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris;

M. le professeur Ilya Prigogine a été choisi comme lauréat du Prix Ernest-John Solvay; il a été nommé membre honorifique de l'Académie de la République populaire roumaine;

M^{lle} Aimée Racine, professeur, a été nommée coprésidente de la Société internationale de Prophylaxie criminelle à Paris;

M. Jacques Reisse, chef de travaux, a obtenu le Prix Empain pour la section Sciences chimiques;

M. le professeur Jean Reuse, président de la Faculté de Médecine et de Pharmacie, a été nommé membre honoraire de l'Académie théatine pour les Sciences;

M. le professeur Pierre Rijlant a été nommé président d'honneur de la Société européenne de Cardiologie;

M. le professeur Ludo Rocher a été nommé membre associé de l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer;

M. le professeur honoraire Henri-Albéric Rolin a été désigné en qualité de titulaire de la Chaire Francqui à l'Université de Gand pour l'année 1965-1966;

M. le professeur Jacques Ruytinx a été nommé membre de l'« Association for the Unification and Automation in Science »;

M. le professeur Marcel Segers a été nommé vice-président de la Société belge de Physiologie, président de la Société belge de Cardiologie, membre d'honneur de la Société italienne de Cardiologie et membre du Comité de recherches du Conseil international de l'Éducation physique et sportive;

M. le Dr Willy Smets a été nommé président de la Société belge de Chirurgie pour 1964 et secrétaire de la section de chirurgie de l'Union européenne des Médecins spécialistes;

M. le professeur Marc Somerhausen a été désigné comme président du jury chargé de l'attribution du « Prix des Alumni ».

M. le professeur Jean Stengers a été élu membre titulaire de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer pour la Classe des Sciences morales et politiques;

M. le professeur Henri Tagnon a été nommé membre du Conseil d'Administration et du Conseil scientifique de Cancérologie et d'Immunogénétique de Villejuif; il a été également nommé rédacteur en chef de *The European Journal of Cancer*;

M. le professeur François Twiesselmann a été élu président de la Société royale belge d'Anthropologie et de Préhistoire, président de la Société royale zoologique de Belgique et nommé membre d'honneur de la Société royale belge de Stomatologie;

M. le professeur Raymond Vanbreuseghem a été nommé membre d'honneur du Comité scientifique et vice-président du Troisième Symposium dermatologique, ainsi que membre de l'International Committee of Tropical Dermatology et président de la Société belge de Mycologie humaine et animale;

M. le professeur Louis Vanden Berghe a reçu l'épithète de docteur *honoris causa* de l'Université de Téhéran;

M. le professeur Adolphe Van Loey a été élu membre de la Commission administrative de l'Académie royale flamande de

Langue et de Littérature et membre de la Commission nationale pour la promotion de l'enseignement de la seconde langue;

M. le professeur Jacques Van Mieghem a été nommé membre du Conseil d'Administration de l'Academia Belgica en qualité d'Administrateur adjoint;

M. Fernand Vantomme a été désigné en qualité de correspondant pour la Belgique de la *Revista de Derecho, Jurisprudencia y Administración* à Montevideo, en Uruguay;

M. le professeur Jacques Verdeyen a été nommé président du Centre national de Recherches des Constructions civiles;

M. le professeur Jean Waelbroeck a été nommé vice-président de la Société belge de Statistique et membre du groupe d'experts indépendants pour l'étude des perspectives de développement à moyen terme de la Communauté économique européenne.

Cette énumération, fort heureusement longue, comporte peut-être certaines omissions bien involontaires, dont je m'excuse, en assurant ceux que j'aurais oubliés de ce que nous les comprenons dans les félicitations collectives que nous adressons à tous ceux qui participent à la fonction et au rayonnement de notre Maison et confirment, par le succès de leurs activités, le rôle réel d'une grande université.

*
* *

L'évolution accélérée des disciplines scientifiques, tant dans le domaine des sciences fondamentales que dans celui des applications, et les transformations des relations sociales et internationales imposent aux universités une politique de vigilante adaptation de leurs programmes d'enseignement et de recherche.

Les Facultés, le Conseil Académique et le Conseil d'Administration de notre Université sont confrontés, au cours de chaque année, avec des problèmes continuellement renouvelés qu'implique cette évolution et se doivent de prendre de très nombreuses dispositions qu'exigent l'extension et l'amendement des programmes. Je ne pourrais vous en faire une énumération détaillée mais je crois pouvoir me permettre de mentionner quelques réalisations qui sont le témoignage de la vitalité de notre Institution.

Pour la Faculté de Philosophie et Lettres, je mentionnerai

les extensions apportées à la section d'Histoire de l'Art et d'Archéologie, notamment pour les enseignements de la musicologie. Je voudrais aussi pour cette Faculté mentionner une importante création, celle de l'Institut d'Histoire du Christianisme, qui sera l'objet d'une séance inaugurale le 18 octobre prochain.

A la Faculté de Médecine et de Pharmacie, en dehors des adaptations des enseignements de diverses disciplines, je voudrais mentionner spécialement le développement des activités de l'Ecole de Santé publique, notamment dans le domaine de la Radioprotection.

En même temps que se réalisaient ces adaptations et ces créations de cours nouveaux, nous n'avons pas cessé de poursuivre notre politique de dédoublement linguistique des enseignements.

Le programme, que nous avons établi dans les conditions que je vous ai exposées à diverses reprises, implique chaque année la nécessité d'organiser en langue néerlandaise les enseignements qui sont la continuation des dispositions adoptées antérieurement. C'est dans ce cadre que nous avons pu réaliser en 1964-1965 les dédoublements suivants :

Faculté des Sciences : Première candidature en Sciences chimiques et première licence en Sciences physiques;

Faculté de Médecine et de Pharmacie : Deuxième doctorat en Médecine, Chirurgie et Accouchements;

Faculté des Sciences sociales, politiques et économiques : Première licence en Sciences politiques et diplomatiques et première licence en Sciences politiques et administratives;

Ecole des Sciences psychologiques et pédagogiques : Deuxième candidature en Sciences pédagogiques;

Nous avons en outre pu préparer pour la nouvelle année académique le dédoublement des enseignements ci-dessous :

Faculté de Philosophie et Lettres : Première licence en Histoire, section Période contemporaine;

Faculté des Sciences : Deuxième candidature en Sciences chimiques; deuxième licence en Sciences physiques et agrégation de l'Enseignement secondaire supérieur pour les Sciences physiques;

Faculté de Médecine et de Pharmacie : Troisième doctorat

en Médecine, Chirurgie et Accouchements; certificat d'études de Bactériologie; certificat d'études de Biochimie; certificat combiné d'études de Bactériologie et de Biochimie et candidature en Kinésithérapie;

Faculté des Sciences sociales, politiques et économiques : Deuxième licence en Sciences politiques et diplomatiques et deuxième licence en Sciences politiques et administratives;

Ecole des Sciences psychologiques et pédagogiques : Première licence en Sciences pédagogiques et première candidature en Sciences psychologiques.

Cette énumération est un témoignage de notre volonté de poursuivre notre politique de dédoublement et me donne l'occasion, en m'adressant à nos amis, de leur dire combien est erronée l'affirmation de ce que nous nous serions arrêtés dans le développement des enseignements en néerlandais.

Il est évident que le dédoublement linguistique, que nous avons décidé et que nous réalisons dans les conditions que je vous ai précisées à maintes reprises, engendre des problèmes qui sont le corollaire de l'usage de deux langues au sein de notre communauté. Ces problèmes doivent être étudiés et résolus dans la sérénité et l'objectivité, en tenant compte de notre devoir d'assurer le maintien de l'unité de notre Maison, étayée par une ambiance accueillante pour chacun des groupes linguistiques et par un climat de compréhension, qui exclut les rivalités passionnelles ou politiques, et qui seule peut répondre à notre ambition de faire de notre *Alma Mater* une grande université nationale.

Puis-je demander à tous de contribuer, dans un esprit de confiante compréhension, à résoudre nos problèmes par des mesures appropriées et compatibles avec ce qui doit rester notre but : la puissance et le rayonnement de notre Maison dans la grande mission qu'elle s'est donnée pour la défense de son idéal!

*
* *

Ainsi que je vous le signalais l'an dernier, le développement de notre Université se situe dans une ambiance d'expansion accélérée de l'enseignement supérieur et de la recherche.

Les projets envisagés à cette époque par le Gouvernement avaient fait l'objet d'une importante déclaration du Premier

Ministre, le 25 juin 1964, et ils ont abouti depuis lors à la loi du 9 avril 1965. Les dispositions de cette loi comportent, d'une part, une réalisation de la politique d'essaimage que nous avons combattue et consacrent, d'autre part, l'effort financier que la collectivité se doit de consentir pour assurer l'indispensable promotion de l'enseignement supérieur.

Cet effort, quoique effectivement important, ne sera cependant pas suffisant pour la réalisation du programme qui s'imposera et je me permets de rappeler que dans son rapport la Commission de l'Éducation nationale du Sénat n'a pas hésité à admettre qu'il est possible et même vraisemblable que l'effort financier consenti par la loi en faveur des deux universités libres soit très insuffisant.

Cette constatation, qui confirme d'ailleurs les positions que nous avons été amenés à prendre au cours des débats qui ont préparé l'élaboration de la loi, nous oblige à être particulièrement vigilants dans les dispositions que nous devons prendre pour réaliser notre développement.

Nous savons que l'effort consenti par le budget de l'Éducation nationale constitue un des soucis du Gouvernement actuel et je ne crois pas inopportun de me permettre de rappeler, au moment où des adaptations momentanées pourraient être envisagées, un principe essentiel que le Premier Ministre a exprimé comme suit dans sa déclaration de 1964 : « Le Gouvernement estime, d'abord et surtout, que les quatre universités doivent être mises en mesure de se développer par priorité. Le développement des institutions existantes et la création de centres nouveaux doivent se réaliser dans des conditions qui garantissent l'expansion des quatre universités. »

Je m'en voudrais d'étendre cet exposé en vous entretenant des problèmes soulevés par notre politique d'extension mais je tiens à ajouter, qu'en ce qui concerne notre Maison, nous avons le devoir de la faire participer au prestige international grandissant de l'agglomération bruxelloise.

Discours de M. le Recteur Marcel Homès

lors de la séance de rentrée académique le 6 octobre 1965

EXCELLENCES,
MESSIEURS LES MINISTRES,
MONSIEUR LE PRÉSIDENT DU CONSEIL D'ADMINISTRATION,
MES CHERS COLLÈGUES,
MESDAMES, MESSIEURS,

Au seuil de cette année académique qui va s'ouvrir dans quelques instants, et pour laquelle mes collègues ont estimé devoir me confier le Rectorat, les sentiments qui m'animent sont divers.

Le premier, il sera aisé de le croire, est la prise de conscience grandissante du poids, de la complexité, de la difficulté de la charge rectorale dans une université de l'importance de la nôtre et dans le contexte de la situation nationale actuelle.

Cette situation est tout d'abord faite de cette expansion, laquelle est une constante de la vie universitaire, un facteur permanent et spontané auxquels les lois ont donné une sanction formelle actuelle sans pour autant couvrir toute la réalité spontanée.

Cette sanction formelle touche non seulement l'expansion elle-même mais aussi ce que l'on nomme — est-ce bien exact? — la démocratisation des études, ainsi d'ailleurs que l'omni-valence des diplômes. Ajoutons à cela le cortège des problèmes grands et petits que pose à notre Université l'existence en son sein de tenants des deux principaux groupes linguistiques du pays et l'on comprendra que la prise de conscience de cette complexité s'accompagne d'un autre sentiment, proche de la peur, au moins de l'inquiétude.

Devant cet état d'âme, heureusement, quelques sentiments plus rassurants viennent atténuer les ombres du tableau et je n'en veux détacher qu'un seul : celui qui résulte de la présence à mes côtés des deux Recteurs qui m'ont précédé, les Recteurs Maurice Leroy et Walter De Keyser.

Cette chance d'avoir près de moi deux amis dont l'expérience m'éclairera, j'en mesure toute l'importance.

Tous deux ont, à des titres divers, pris part aux discussions qui ont précédé la promulgation des lois nouvelles. Ils ont vécu au jour le jour le détail de ces problèmes et le fruit de leur expérience me sera infiniment précieux.

Dirai-je tout particulièrement les qualités de celui qui m'a transmis, à la fois formellement et si amicalement, la charge rectorale, le Recteur Maurice Leroy?

Vous tous, qui l'avez bien souvent entendu, et justement applaudi, savez la qualité, la finesse, l'élégance de son éloquence que je ne puis espérer égaler. Vous savez aussi combien cette éloquence s'appuie sur des dons d'argumentation, de persuasion, sur des convictions fortes aussi et tout cela constitue un modèle que son successeur ne peut ignorer.

Ceux qui l'ont approché davantage connaissent son accueil souriant, sa sociabilité. Ne me disait-il pas tout récemment, qu'une bonne part du succès dans le travail du Recteur tenait dans la bonne humeur dans laquelle il est accompli?

Ne dois-je d'ailleurs pas voir là pour moi, une autre source d'inquiétude? L'avenir le dira mais je saurai en temps voulu me rappeler cette parole et cet exemple.

Je tiens à apporter ici, au Prorecteur Leroy, l'expression de mes remerciements pour ces leçons, parmi d'autres, qu'il m'a données au seuil de cette année.

RÉFLEXIONS SUR LA BIOLOGIE VÉGÉTALE

En raison de son titre, cet exposé pourrait paraître le panégyrique d'un domaine de la Science.

Il n'en est rien, et si les réflexions qui vont être développées vont se grouper autour de la Biologie végétale, c'est que ce domaine familier me permettra d'illustrer aisément ma pensée. Il n'est pas mauvais, au seuil de leurs études ou au cours même de leurs travaux, que les jeunes gens se pénètrent un peu des idées générales que suscite le défrichement du champ des recherches. Ils sentiront ainsi que l'Université est là pour offrir bien davantage — je dirais volontiers bien autre chose — que des éléments de connaissance susceptibles d'être immédiatement utilisés à des fins concrètes.

*
**

Deux ordres de raisons justifient l'intérêt que l'on peut porter à cultiver une science.

Le premier est foncièrement égoïste, bien que — est-ce une suprême habileté? — il ait été élevé au rang de qualité supérieure : c'est le désir de savoir, la soif de connaître, que l'on tente de satisfaire, pour les joies que l'on trouve à ces tentatives mêmes. Mais pour aborder, avec quelque chance de succès, l'étude et parfois la résolution des énigmes de la science, il ne suffit pas de le désirer. Il faut encore s'adonner à cette résolution avec une ténacité, une persévérance, des efforts jamais terminés et souvent épuisants, pour ne rien dire des aptitudes qui ne sont pas nécessairement à la mesure de cette passion. Il reste cependant que ce premier mobile, pratiquement indispensable, trouve sa source dans l'individu qui peut le posséder dès l'abord ou l'acquérir en percevant son appel mais que l'on ne saurait l'imposer à autrui de propos délibéré.

Il existe un second mobile, que l'on a parfois tendance à minimiser dans les sphères académiques. C'est un mobile d'utilité et, à ce titre, il n'intéresse plus seulement l'individu qui se livre à la recherche, mais tous les hommes.

En faire prendre conscience, le faire par là concourir avec le premier mobile, c'est éveiller chez le chercheur la passion la plus noble, celle qui, partant du désir d'aider, dépasse ce souci pour pousser l'homme à s'identifier aux hommes et, ainsi, à devenir leur frère. Ce mobile humain et utile à la fois reste la meilleure justification de la recherche scientifique.

Mais il se présente encore sous deux aspects car, à côté de l'utilité immédiate ou lointaine qui n'a, répétons-le, rien de négligeable ou de secondaire, il conduit à satisfaire chez autrui cette même curiosité, ce même désir de réponse qui saisit aussi ceux qui ne peuvent par eux-mêmes participer à la conquête de nouvelles connaissances.

Ainsi, de voir les astres se mouvoir apparemment dans notre ciel n'a jamais laissé personne indifférent. Ce sont les recherches, les efforts, les concepts de quelques-uns qui donnent alors les réponses, au moins provisoires, que les autres attendent. Ainsi, un certain altruisme vient colorer la passion du chercheur. Quant à l'usage même que l'homme peut faire des connaissances, qu'il nous suffise de savoir qu'il pourrait être bon, pour trouver là un encouragement à poursuivre notre chemin.

C'est d'ailleurs peut-être en encourageant le chercheur à se rendre compte des bienfaits possibles de son travail, à les rechercher ou en tous cas à établir le dialogue avec ceux qui pourraient les rechercher que l'on fera prendre conscience à un plus grand nombre d'hommes des espoirs que recèle la Science. Est-il vain d'espérer que cette conscience grandissante dans la masse des hommes pourra un jour constituer un frein aux utilisations néfastes que l'on peut faire des plus anodines découvertes? Peut-être est-il utopique de le croire, mais certaines formes d'utopie ne constituent-elles point une obligation morale? En tous cas, en refusant au mobile d'utilité la place qu'il peut mériter, le chercheur s'expose à de bien lourdes responsabilités. Celles-ci s'allègent, au contraire, si, au mobile personnel indispensable s'ajoute cette foi, cette action.

Il n'est peut-être pas nécessaire de réussir pour persévérer

mais, pour ma part, je me refuse à croire que l'on puisse entreprendre sans espérer.

Pour redescendre à des arguments plus concrets, il faut admettre que l'importance des moyens requis aujourd'hui par la recherche scientifique se justifierait difficilement si l'intérêt de tous n'était en jeu. L'importance également des angoisses de l'humanité ne permet pas la réclusion dans la tour d'ivoire et il est trop simple de s'en remettre à d'autres pour justifier, par des usages ou des applications, la recherche égoïste.

Une autre raison existe encore à ce contact étroit entre la recherche fondamentale et l'application. Elle réside dans l'étonnant effet stimulant, pour le chercheur le plus épris de théorie, du voisinage de celui qui se consacre à l'application.

La science est bien *une* et quand on dit qu'elle ne doit pas connaître de frontières, au sens politique du terme, pourquoi lui en assigner d'internes qui, comme toutes les frontières semblables, nous ne le savons que trop, sont dangereuses et stérilisantes. L'Université est, par essence, l'Institution qui doit faire progresser la science pour elle-même, ce qui ne veut pas dire qu'elle doive négliger la valeur de l'un des mobiles qui incitent à ce progrès plus que d'autres, ou prôner l'un d'entre eux plus que les autres.

*
**

Il est peut-être temps que nous parlions Biologie. Celle-ci est une science parmi les autres et participe des caractères qui viennent d'être esquissés. Elle est par ailleurs d'une extraordinaire diversité, non seulement par ses objets eux-mêmes, pourtant presque infiniment nombreux, mais surtout par la multiplicité des modes d'attaque qu'elle offre à la recherche. Elle est, par là, susceptible de retenir l'attention d'esprits très diversement orientés. Ses progrès sont, pour cela même, conditionnés par l'avance simultanée sur tous ces fronts d'attaque, et certainement pas liés à l'avance sur l'un quelconque d'entre eux en particulier.

Qualifier la Biologie de domaine particulièrement complexe surprend parfois le profane. Que dire alors de ce qu'elle devient lorsqu'on la limite par le qualificatif restrictif qui en fait, la Biologie végétale. Ne paraît-il pas à l'évidence qu'ainsi limitée,

elle peut être aisément maîtrisée par un esprit humain? Le terme de « complexité » ne paraît-il pas hors de propos? Or, non seulement il se justifie par l'impossibilité pour un homme d'acquérir les connaissances que couvre ce domaine, mais encore, elle requiert dans son étude, des orientations, des tendances tellement variées qu'elles sont pratiquement incompatibles et qu'elles ne peuvent, pour cette raison, se rencontrer chez un seul individu. Elles doivent cependant être toutes encouragées, le progrès de l'ensemble étant lié au progrès de toutes les parties.

Sans aller jusqu'aux limites extrêmes, on s'accordera sans doute à inclure dans la Biologie végétale l'œuvre du systématicien qui dénomme et classe les plantes et celle du physiologiste qui en étudie le fonctionnement. Pour aborder ce dernier point de vue, le chercheur ne peut se passer d'un minimum de maîtrise de la physique, de la chimie, des mathématiques, tout en connaissant aussi le monde végétal, évidemment. Maîtrise très imparfaite, certes, mais elle traduit la présence des mêmes aptitudes que celles qui, cultivées plus avant, auraient permis d'aborder la recherche en physique, par exemple.

Cette même maîtrise, pour imparfaite qu'elle soit, ces mêmes aptitudes, peuvent faire totalement défaut — et le font le plus souvent — chez ceux qui se livrent aux études de Systématique végétale. Physiologistes et systématiciens sont bien souvent, par leur tournure d'esprit, aussi éloignés l'un de l'autre que l'historien et le spécialiste des moteurs électriques.

Pourtant, oserait-on refuser à l'un d'eux le titre de biologiste? Le refuserait-on au systématicien parce qu'il pourrait conduire toutes ses études sur des plantes mortes? Ce ne serait pas en accord avec les conceptions modernes en systématique. Le refuserait-on au physiologiste sous le prétexte qu'il n'étudie que des mécanismes ou des réactions? Mais ce serait oublier que ces mécanismes n'ont de sens que parce qu'ils se déroulent dans des êtres vivants complets, structurés et dont l'existence se déroule au sein des communautés naturelles elles-mêmes complexes.

Et l'on voit ainsi, dès l'abord, que ce n'est pas dans l'identité de la formation ou des aptitudes que peut se trouver l'unité de la biologie mais bien dans l'unité de son objet réel, et celui-

ci se précise comme étant l'étude, de quelque façon que ce soit, *des êtres vivants*, dans toutes leurs manifestations, inséparables de leur structure, de leur comportement, inséparables aussi de leur niveau évolutif, de leur ambiance.

Curieuse science, d'ailleurs que la Biologie, où l'homme est à la fois sujet et objet, où est objet, aussi, le monde des plantes et des animaux dans lequel l'homme trouve sa nourriture. C'est un peu comme une machine qui se mettrait à étudier elle-même la physique, et la chimie des carburants. Cette seule position de l'homme, sujet et objet de la science, fait déjà que personne ne peut se déclarer entièrement indifférent à la Biologie.

*
**

Revenons à notre propos général : illustrer par l'exemple de ce domaine les formes de pensée par lesquelles s'aborde une science.

Une première façon d'aborder la biologie végétale est de s'intéresser à l'existence même des plantes. Ce point de vue est sans doute celui qui éclôt le plus tôt dans l'esprit des enfants en âge d'école ou des élèves au début de l'enseignement secondaire. Il ne saurait, pour cette raison, être négligé. Il n'est pas étranger à l'amour des collections qui se développe souvent à cet âge. Il traduit aussi une expression de ce sentiment d'appartenance au monde qui nous entoure, sentiment qui va tout d'abord vers les animaux dont la parenté est si évidente qu'elle est littéralement intuitive. Certains, cependant, perçoivent ce même sentiment vis-à-vis du monde végétal comme si, très tôt, ils avaient pu sentir l'identité de la vie sous toutes ses formes. Dans la nature, les plantes — à cet âge, et plus tard aussi chez les profanes, on dira les fleurs — semblent tellement proches que le désir vient de les nommer, pour le seul plaisir de les connaître et sans que la moindre utilité l'exige, pour le plaisir peut-être aussi de faire partager par d'autres une perception esthétique, en désignant par un nom la cause de cette perception.

Ce désir, dans sa forme la plus superficielle, mais aussi la plus liée à l'esthétique, ne cesse de poursuivre l'homme et le plus profane en botanique aime à nommer les plantes qui lui

sont familières et s'étonne, avec une désarmante naïveté, si tel qu'il considère comme « botaniste », ne peut l'aider, tant il paraît évident que l'attribution d'un nom doit primer toute autre ambition chez celui qui s'intéresse aux plantes.

Et c'est bien juste ainsi, il me plaît de le dire, moi qui connais si mal les plantes. Ce premier désir, s'il ne s'émousse pas dans les années qui suivent sous l'effet des autres sollicitations, conduira le jeune homme à une connaissance extérieure des plantes, à l'acquisition intuitive de la notion d'espèce et, pour peu qu'il soit observateur et surtout s'il est guidé, il se posera bientôt d'innombrables questions sur les raisons qui les font pousser ici, les écartent de là, les groupent ou les séparent.

Ainsi, ce premier abord de la science des plantes, en apparence si superficiel, si loin de la profondeur scientifique, conduit immédiatement à en diversifier les aspects pour celui qui persévère dans cette voie, ne fût-ce que modestement. C'est donc bien un point de départ essentiel, qu'il faut encourager dans l'enseignement et sans lequel il est à craindre que la vraie conception de la Biologie ne vienne jamais plus tard. En d'autres termes, cette science reste attachée à l'amour de la nature.

Parti de ce point de vue au contraire, et atteignant le niveau universitaire, l'étudiant, puis le jeune chercheur pourront se laisser aller à l'influence de leurs préférences, de leurs aptitudes pour approfondir telle ou telle direction sans perdre leur caractère fondamental de biologiste. Le champ qui se présente à eux devient en effet bien trop vaste, de plus en plus vaste, de plus en plus divers et ils se trouveront bien obligés de trouver une orientation propre.

Par exemple, le jeune homme aura vite compris, en étendant, si tel est son choix, ses connaissances relatives aux plantes elles-mêmes, que les noms qu'il donne expriment l'une des notions les plus subtiles, les plus déroutantes, les plus curieuses et cependant les plus nécessaires : celle de l'espèce. S'il n'est pas dépourvu de curiosité, il percevra sans peine que cette notion, presque intuitive, qu'il admettait, comme chacun de nous, d'ailleurs, l'admet dans la vie courante, devient sur le plan scientifique quelque chose d'à la fois indispensable, indiscutable et presque insaisissable. S'il n'est pas dépourvu de sens critique et que son accès aux études supérieures le pousse à

rechercher cette rigueur dont la science ne semble pas pouvoir se passer, il sera surpris de constater que cette notion, que chacun utilise, n'est pratiquement jamais contrôlée ni d'ailleurs contrôlable. Que l'on admette si facilement la notion d'espèce animale ou végétale est la preuve d'une sorte de foi en la science —, que l'on me pardonne cette expression qui peut paraître surprenante ici, — *foi qui fait considérer comme vraie ce dont on ne saurait se passer*. Je ne m'étends d'ailleurs pas sur les implications philosophiques d'une telle affirmation.

Et en effet, qu'est-ce donc qu'une espèce? Il n'est, je l'espère, pas présomptueux, devant cet auditoire si varié mais si accueillant, de rappeler une définition que beaucoup d'entre nous d'ailleurs ont apprise il y a longtemps : « l'espèce est une collection d'individus héréditairement semblables ».

Or, en premier lieu, à peine nous avait-on exprimé cette définition, rassurante en sa simplicité et sa brièveté, qu'on nous parlait des différences ou fluctuations entre individus de même espèce (donc de même ascendance) et que l'on partait de là pour arriver, par des détours subtils, à nous parler de la descendance d'une espèce à partir d'une autre, pour faire en somme, de l'accident par rapport à la définition, un mécanisme essentiel. C'était déjà quelque peu inquiétant, à bien y réfléchir.

En outre, on s'apercevait que bien peu de spécialistes — et sûrement pas les systématiciens — ne contrôlaient cette similitude héréditaire. Ce n'est d'ailleurs pas tellement facile à faire, dans le cas de plantes qui peuvent vivre plusieurs centaines d'années. Et d'ailleurs combien de spécialistes ne définissent-ils pas d'espèces dites « nouvelles » sur le vu d'un échantillon d'herbier? Curieuse collection d'individus héréditairement semblables que celle que nous ne verrons jamais, l'ancêtre éventuel étant un morceau de plante tuée au sublimé ou à tout autre poison plus moderne pour ne pas s'altérer dans son herbier!

Mais rassurons-nous. Il existe bien sûr des plantes aux générations rapprochées et où le principe pourrait se contrôler. Je dépasserais sans doute la stricte vérité si j'affirmais qu'on ne l'a jamais fait. Mais il serait cependant curieux de connaître le nombre d'espèces ainsi « garanties » conformes à leur définition de principe et de le comparer aux quelques centaines de milliers d'espèces vivantes reconnues par les spécialistes.

En fait, et c'est cela que cet abord si simple de la biologie fait déjà percevoir, cette notion, dont nous ne saurions nous passer dans la vie courante, dans notre langage ordinaire, est le triomphe de l'analogie. Combien de fois, ne plaisante-t-on pas l'expression « tout se passe comme si », si chère aux physiciens (mais qu'enfant nous utilisons tous).

Pour l'espèce vivante, c'est bien le cas : *tout se passe comme si c'était une collection d'individus héréditairement semblables*. Continuons donc à le croire, en faisant cependant ce qu'il faut pour comprendre comment sont apparues sur notre planète ces centaines de milliers de collections héréditairement semblables et distinctes les unes des autres en dépit des fluctuations qu'elles présentent toutes.

Voilà une première leçon. Bien certainement une foule d'autres exemples pourraient la fournir. Il n'en reste pas moins que le progrès, un peu raisonné, dans la voie du plus simple aspect de la Biologie aura aisément pu montrer le fond, la base des valeurs que nous utilisons, et fait saisir en même temps l'abondance de l'emploi de l'analogie dans l'acquisition des notions fondamentales.

Et bien plus important encore est le fait que l'on arrivera ainsi à se pénétrer de cette vérité que l'intérêt d'une science, ou d'une recherche, ne réside pas dans l'acquisition d'une connaissance, d'une vérité plus ou moins longtemps valable, mais bien dans la position même d'un problème. Dans l'exemple que j'ai choisi, ce n'est en fait pas la plante elle-même qui nous intéresse alors vraiment : notre curiosité s'est déplacée : c'est la notion soulevée qui devient l'objet de notre curiosité et cela c'est la grande étape que fait franchir l'enseignement universitaire. Dans le cas présent, cette curiosité se portera immédiatement sur deux problèmes : celui de la transmission des caractères (indispensable à la notion d'espèce) et celui de l'apparition des caractères nouveaux indispensables à l'intelligence de l'origine des espèces. Inutile d'entrer dans le détail des choses : on aura ainsi perçu l'existence des domaines immenses qui peuvent entraîner par leurs richesses l'enthousiasme des jeunes biologistes : l'hérédité, la génétique.

A ce stade, les uns approfondissent la connaissance même des plantes : ils s'apercevront bien vite qu'à côté de ces « fleurs » que connaissent les profanes, il y a des mousses, des

algues, des fougères, que sais-je, qu'il est impossible de les connaître toutes et que, se fût-on résigné à n'étudier réellement que les plantes à fleurs, on n'en connaîtra jamais, au terme de longues études, qu'un petit groupe fort restreint où se confine chaque spécialiste.

La notion du « Botaniste », Mesdames et Messieurs, n'est-elle pas déjà en train de se modifier ?

Or, nous n'avons encore envisagé, en fait, que les suites directes de la curiosité primaire qui peut porter les jeunes esprits vers l'étude des plantes et il en est bien d'autres.

Ainsi, devant les plus profanes d'entre vous, il n'est pas difficile de rappeler l'aspect si particulier des paysages végétaux que nous voyons au cours de nos voyages, proches ou lointains. Il n'est pas surprenant que, à y regarder de près, on se rende compte que, même en dehors de toute intervention humaine, les plantes ne se répartissent pas au hasard. Elles ne colonisent pas indifféremment la terre ou les eaux, la montagne ou la plaine, le sable ou l'argile, le midi ou le nord, l'Europe ou l'Afrique.

Nouvelle tendance, qui peut donc se satisfaire, nouvelle façon d'aborder l'étude de la nature : essayer de comprendre ce qui détermine l'aspect de ces paysages végétaux si caractéristiques. Or, bien vite, on s'aperçoit qu'un dynamisme complexe est à la base de ce qui nous paraît si parfaitement statique, si fondamentalement immuable, un paysage.

Arrivée sur place par des processus déjà très divers, qui mettent en jeu les relations entre plantes et animaux, la plante ne se maintiendra que si elle rencontre là l'eau, la chaleur, les aliments, le type de sol qui lui conviennent. A côté des caractères descriptifs que le systématicien retient pour définir les espèces, nous voyons ainsi une spécificité d'exigences tout aussi importante. Mais surtout nous constatons que certaines communautés dans ces exigences, ou dans les réactions aux effets de l'ambiance, déterminent la formation de véritables associations végétales. Voilà introduite, dans le monde des plantes, cette notion que l'on croit si nettement réservée aux animaux et à l'homme, celle de société. Cette notion caractérise ainsi un nouveau domaine de recherches, la phytosociologie, dont les conquêtes, comme les applications, se révèlent déjà nombreuses et précieuses.

Ces sociétés végétales — comme les autres évidemment — sont en constante évolution et bien rapidement, les spécialistes en la matière ont montré que des règles bien définies régissent les transformations progressives d'une végétation qui s'implante en un endroit donné, ou les réactions d'une végétation à laquelle un accident naturel ou une intervention humaine a fait subir un bouleversement. Finalement, la végétation qui existe à un moment donné, résultant de toutes ces actions et des aptitudes particulières à y répondre, traduisent du premier coup, pour un œil averti, toute l'histoire qui s'est déroulée en cet endroit. Cette dynamique du revêtement végétal de la planète doit séduire une nouvelle forme d'esprit.

Mais que nous sommes loin encore d'avoir fait le tour de toutes les curiosités que peut satisfaire l'étude de la nature, de toutes les formes d'intelligence qui peuvent s'appliquer à l'étudier, montrant ainsi qu'un domaine quelconque de la science requiert, pour être exploré avec fruit, le concours des esprits les plus variés.

Car, maintenant, l'attention sera retenue par les structures internes et les mécanismes eux-mêmes qui font, en la plante, se dérouler les manifestations de la vie.

Comme l'enfant qui démonte le réveil, pour voir comment il est fait, le biologiste (dirons-nous encore si simplement le botaniste) étudie la structure interne de la plante. Y a-t-il plus bel exemple de l'interdépendance des disciplines scientifiques, plus bel exemple de la dépendance des progrès vis-à-vis des techniques, plus belle leçon de modestie aussi que la série des étapes de ce domaine, tout d'abord descriptif, la morphologie.

C'est d'abord l'œil humain seul — comme ce sera finalement encore l'œil humain — qui fournit les réponses. Bien vite, c'est la loupe qui aide cet œil, puis le microscope, bientôt le microscope à l'ultra-violet, enfin le microscope électronique. Et pourquoi penser que ce soit la limite, la fin? Or chacune de ces étapes a bouleversé les résultats acquis dans les précédentes et ne voit-on pas, en conséquence, la précarité de la dernière aussi bien que des autres? Et si, d'aventure, on se donne la peine de relire quelques anciennes observations — je pense à certaines d'entre elles faites par Charles Darwin sur les plantes carnivores — si d'aventure, dis-je, on tente de réobserver, avec les moyens utilisés par lui les faits qu'il a décrits,

il n'y a pas un étudiant sur dix qui parvient à les retrouver. Combien sommes-nous devenus tributaires de l'enregistrement des données observées, et combien, dans ce domaine essentiellement optique, ne risquons-nous point de manquer l'essentiel dans ce que nos moyens actuels nous offrent puisque notre œil ne peut plus guère revoir ce que le même œil humain voyait il y a cent ans. N'y a-t-il vraiment pas là une remarquable leçon, qui nous montre que si les moyens techniques étendent les limites du connaissable, c'est cependant en nous que réside finalement ce que, pour reprendre une expression physique, on pourrait appeler le dernier pouvoir de résolution.

Bref, voici la mécanique plus ou moins complètement démontée et connue : une nouvelle forme de curiosité portera certains chercheurs à se demander comment elle fonctionne. Ici peut-être réside le côté le plus curieux et le plus délicat dans le rôle du biologiste. Pour étudier ce mécanisme, pour devenir physiologiste, il devra se faire un petit peu physicien, un petit peu chimiste, un petit peu mathématicien. O bien mal sûrement. Il ne sera jamais qu'un pauvre physicien, un pauvre chimiste, un pauvre mathématicien mais il devra cependant l'être *lui-même* car il devra avant tout rester un biologiste et ne jamais oublier que ce qu'il observe dans son tube à essai, dans son appareil de mesure électrique, dans ses montages les plus complexes et les plus représentatifs des laboratoires modernes, ce qu'il observera, dis-je, c'est ce qui se passe en fait dans un être vivant, ce qui doit en expliquer les manifestations globales, au sein de sa structure, et dans son état vivant, dans ces organismes qui ne vivent eux-mêmes qu'au sein d'un monde vivant d'une extraordinaire hétérogénéité, en complète interaction, en constante évolution. Là est un grand écueil, celui qui risque de faire prendre pour le but final à atteindre ce qui se passe dans l'éprouvette, alors que c'est l'éprouvette qui est le moyen d'atteindre le but final : comprendre comment s'expliquent les manifestations mêmes dans la vie, la croissance, les mouvements, l'élaboration, bref, ce qui fait *la vie et la mort*, par rapport à l'inerte.

Que nous sommes loin de l'herborisateur, du classificateur — tout au moins en apparence — car, en fait, que nous en sommes proches : notre objet est le même et seulement pour en connaître les aspects si multiples, avons-nous dû disposer du

concours d'esprits très divers. Encore autres seront ceux qui tenteront d'exprimer de façon synthétique, les relations ou plutôt les lois qui unissent les manifestations de la vie de la plante, aux multiples facteurs qui les influencent, telle la relation entre la croissance de la plante et la composition du milieu alimentaire.

Ce n'est pas tout et je n'arriverais pas à énumérer toutes les tendances particulières, toutes les aptitudes, toutes les vocations qui sont nécessaires encore pour ne laisser inexplorée aucune face du problème de la vie. Je n'ai rien dit — je ne ferai que les citer — du paléontologiste, du pathologiste, etc.

Car si j'ai suffisamment fait apparaître les multiples facettes d'une science que tant de personnes croient beaucoup plus limitée et si j'ai surtout réussi à souligner que le progrès harmonieux de cette science, comme celui de toute autre, exige à côté d'un intérêt commun pour l'objet général qui est le sien, le concours d'intelligences très diverses, il me reste cependant un point de vue à développer, auquel je tiens particulièrement, et qui se rattache au mobile, que j'appelais le mobile d'utilité.

Les sciences de la nature, comme les autres, ont leurs applications. Qu'elles soient d'importance capitale, est-il nécessaire de le dire encore? Hélas, je crains bien que oui. Car si le problème de la faim dans le monde et celui des sombres perspectives qu'il laisse entrevoir est actuellement traité tellement souvent et en tant d'endroits qu'il en devient presque un lieu commun, il est clair que son importance et surtout ses implications n'ont pas encore pénétré l'esprit de ceux qui nous gouvernent; au-delà de la minime profondeur qui rend possible les allusions lointaines, les affirmations d'intention sans lendemain.

Comme tel n'est pas le propos de cet exposé, je ne m'attarderai pas à montrer son acuité et sa présence. Mais, si l'on veut bien ne pas rejeter l'idée que ce problème existe, si l'on veut bien ne pas oublier que le monde végétal, par le truchement de la photosynthèse est et demeure la seule source d'aliments pour l'humanité, il faut se féliciter de ce que quelques esprits abordent l'étude des sciences de la nature, poussés par le stimulant de l'application pratique. On ne se rend pas assez compte dans notre milieu, de l'opportunité — non, de l'impérieuse nécessité — qu'il y a à encourager ces vocations, à les déceler chez

ceux qui pourraient les avoir à l'état latent et qui, trop influencés par certaines affirmations sur la primauté d'autres recherches, n'osent pas se livrer à ce penchant.

Il est de toute nécessité disais-je, d'en souligner la valeur : notre monde serait condamné s'il n'existait plus d'esprits intéressés à la pratique sans pour autant cesser d'être avides de savoir. Ne rapellerais-je pas ici une phrase du regretté professeur Henriot : il faut, disait-il, il faut savoir et il faut faire. Mais il ne faut pas attendre de tout savoir pour commencer à faire, sinon on ne fait jamais rien.

Ceux dont je parle maintenant, ceux qui aspirent à l'application des sciences, ce sont ceux qui veulent faire, mais qui veulent aussi savoir, tout en réalisant qu'il faut faire sans attendre de tout savoir. L'homme de sciences, le chercheur qu'on auréole ou qui s'auréole du prestige de la science fondamentale, peut passer sa vie à chercher à savoir. Il doit même le faire, l'Université est là pour le lui permettre. Mais le monde ne vivrait pas s'il n'y avait ceux qui désirent aussi *réaliser* et *la valeur de ces hommes précieux est liée à leur proximité avec ceux qui cherchent*. C'est donc un devoir pour une institution scientifique de préparer elle-même, dans le contact le plus étroit avec la science qui s'élabore, ceux qui en réaliseront l'application.

Pour la biologie végétale, l'application est l'agronomie. C'est un devoir pour l'institution et les hommes qui conduisent la recherche en biologie et tout particulièrement en biologie végétale de préparer eux-mêmes, dans le sein de l'institution, dans le creuset commun de la recherche, ceux qui, chez nous, et je l'espère personnellement dans le monde en développement, pratiqueront l'agronomie de l'avenir.

J'en ai terminé de cette analyse et je me rends compte que je n'ai pas évité l'écueil que j'entrevois au début. Je n'ai pu m'empêcher de faire paraître dans ce que j'eusse voulu être une analyse plus froide, un peu de la passion qui m'a poussé vers la recherche.

Eh bien, soit, tirons-en donc les deux conclusions indépendantes. Toute science s'avère d'une complexité telle, tant dans ses aspects fondamentaux que dans ses applications, qu'elle requiert la participation d'esprits très diversifiés et le progrès simultané de tous ses aspects.

Les jeunes gens qui abordent leurs études ou sont sur le point de les achever peuvent donc, pour toutes les sciences, se laisser aller à la combinaison de leur préférence pour un objet donné et de leurs tendances propres à envisager tout objet sous un angle personnel. Telle est la conclusion générale qui peut intéresser tous les étudiants.

Mais si, en outre, certains de mes auditeurs ont pu réaliser à cette occasion que la même diversité des tendances pouvait s'exercer en faveur de l'objet de la biologie ou de la biologie végétale et qu'ils peuvent y faire une œuvre, une vie passionnante, qu'ils soient de la tendance du naturaliste, du chimiste, du physicien, du mathématicien, pour ne rien dire du philosophe, ou qu'ils soient poussés par la mentalité de l'application, et bien, ma foi, tant mieux. Et qu'ils aient compris, en outre, qu'il est un immense besoin d'eux dans le monde, quel que soit leur angle personnel, et que l'Université de Bruxelles leur offrira la possibilité de se perfectionner dans toutes les directions que j'ai esquissées, c'est encore tant mieux aussi.

Je ne puis cependant m'empêcher, en terminant cet exposé, de citer une phrase que, mot pour mot, j'ai entendu prononcer tout récemment à une tribune publique, et qui me paraît caractériser un état d'esprit regrettable. La voici : « Si l'on me demandait, disait cet orateur, quel est l'homme le plus important du monde actuel, je répondrais, comme tout le monde, le physicien, car il a le pouvoir de détruire la planète », puis, son discours continuait dans une ligne qui ne nous intéresse pas ici.

J'espère, je sais que mes collègues physiciens ne voudront pas de cette première place, ne voudront pas de cette gloire qui se rattache au plus affreux côté des conséquences des découvertes scientifiques. La biologie d'ailleurs ne disputera aucunement cette première place mais l'on se sentirait satisfait si, en dehors des idées générales qui ont été illustrées aujourd'hui par l'exemple de la biologie, l'analyse qui vient d'être faite avait réussi à faire mieux comprendre que le monde a, au moins, un égal besoin de ceux qui par leurs recherches et leurs applications contribuent aussi peu que possible à être en mesure de faire disparaître l'humanité et autant que possible à la faire vivre.

ETUDIANTS, ETUDIANTES,
STUDENTINNEN, STUDENTEN,

L'exposé que je viens de faire peut vous paraître typiquement académique et ne s'adresser à vous que d'une façon fort théorique. Il n'en est rien, en fait, car, sous-jacente aux idées développées plus explicitement, l'idée de liberté y est tout entière attachée.

Liberté dans le choix de votre future carrière, liberté dans l'objet de vos recherches, liberté dans vos prises de position personnelles.

Est-il bien nécessaire de parler liberté aux Etudiants? La jeunesse n'est-elle pas convaincue d'en avoir l'amour, mais aussi l'ambition, presque le droit, plus que tout autre âge de la vie? On peut se demander cependant s'il en est bien ainsi et puisque je me trouve dans la situation de pouvoir m'adresser à vous de façon directe, situation qui constitue en fait un réel privilège, je me vois bien contraint, par sincérité, d'exprimer à ce sujet quelque doute, au moins quelque incertitude.

Non, amis étudiants, la liberté n'est pas l'apanage d'un âge. Elle n'est donnée automatiquement à personne et personne ne la possède avec certitude et pour la vie. La liberté n'est pas la jouissance de droits, elle est encore moins la licence de tout faire. La liberté est au cœur de l'homme, mais cette liberté-là, on la conquiert tout au long de la vie car on la perd dès que l'on cesse de combattre pour elle. Cette liberté-là, on apprend, petit à petit, à la connaître, et à l'aimer, à la considérer comme une part de soi qu'on ne saurait se laisser arracher et que l'on défendra comme sa vie, comme son amour, devant toute emprise.

Het is niet genoeg te zingen « Nous t'aimons, vérité, mais la seule maîtresse oh ! c'est toi, Liberté », om zo'n vrijheid te bezitten.

We moeten eerst deze vrijheid willen krijgen, deze vrijheid willen beheersen.

En hoe kunnen we iets beheersen dat we niet volledig begrijpen, dat we niet volledig kennen?

Vrijheid moet aangeleerd worden. Vrijheid is van onafhankelijkheid onscheidbaar en, als men nauwkeurig toekijkt, is

het verrassend, in spijt van een oppervlakkige schijn, in spijt, vooral, van haar eigen overtuiging, hoe weinig onafhankelijk de jeugd is. Pas later in het leven, en helaas niet zo dikwijls, neemt men aan alléén te zijn, alléén te vechten.

Zijn eigen mening vormen, niet volgens suggesties van anderen, niet volgens geijkte uitdrukkingen, maar na een lang en zelfstandig onderzoek is iets dat zich maar langzamerhand veropenbaart. Eerst moet U er zeker van zijn dat U niet enkel voorgelegde gedachten herhaalt en dat de mening die U uitdrukt wel de Uwe is.

Dit is het standpunt van een vrije geest.

Et cette liberté totale de la pensée, de l'esprit, vous aurez toutes les occasions de l'exercer et, ainsi, d'apprendre à l'aimer.

Vous l'aurez dans la libre discussion des concepts que l'on vous enseignera, vous l'aurez dans le choix des positions politiques qui paraîtront le mieux correspondre à votre idéal, vous l'aurez dans les mille et une occasions de la vie de tous les jours où se présenteront à vous à chaque instant de nouveaux problèmes.

Vous l'aurez en particulier, ou plutôt vous devrez bien l'exercer, dans le nouveau type d'études que vous abordez et où le contrôle étant moins direct qu'il ne le fut pendant vos études secondaires, vous aurez une première impression de libération qui comporte pour vous le risque du laisser-aller, alors qu'en réalité c'est votre liberté tout entière qui doit devenir l'instrument qui vous permettra de vous former volontairement, pour vous-même, en étudiant avec un enthousiasme accru par le fait que vous aurez plus librement accepté de le faire.

Il est un domaine, Etudiants, Studenten, où vous aurez peut-être avec plus de difficulté qu'ailleurs et cependant peut-être plus d'urgence, à l'exercer, car il a pénétré notre vie universitaire. C'est ce que l'on appelle le problème linguistique, dans ses côtés directement en rapport avec la vie universitaire, ce problème qui n'en est qu'un parmi tant d'autres mais qui comporte bien souvent un danger que je voudrais vous voir éviter au nom de la liberté, celui d'être confondu avec une querelle.

U zult opgemerkt hebben, Studentinnen, Studenten, dat ik een traditie, al enige jaren oud, heb gevolgd door mij aan de studenten gedeeltelijk in het Frans, gedeeltelijk in het Nederlands te wenden. Maar, ten minste voor deze die zich hier niet voor de eerste maal bevinden, zult U ook opgemerkt hebben dat ik geen deel van dit gesprek aan de franstalige studenten in het Frans gericht heb en geen ander in het Nederlands aan de Vlaamse studenten.

Dit heb ik vrijwillig gedaan.

Onze universiteit verwelkomt studenten die zich zowel in het Nederlands als in het Frans willen uitdrukken, studenten die leergangen zowel in het Frans als in het Nederlands willen volgen. Voor al deze studenten is dezelfde universiteit de *alma mater*. Het is ondenkbaar dat ze zouden gedurende enige jaren hier samen leven en toch vreemden voor elkaar zouden blijven. En om dat te vermijden, is een inspanning nodig : elkaar begrijpen, dus elkaar verstaan, maar ook elkaar willen begrijpen.

Vous allez, Etudiants, Etudiantes, entreprendre des études qui, pour la plupart sinon la totalité d'entre vous, vont vous conduire à fréquenter des milieux internationaux. Vous ne serez alors que trop heureux, au moins de comprendre vos interlocuteurs et si possible de leur parler en leur langue. Il n'y aura, en quelques années, plus guère d'entre vous qui ne parleront, ou au moins comprendront un peu d'anglais, un peu d'allemand, peut-être un peu d'italien, d'espagnol, de russe, que sais-je? C'est là le lot inévitable de tous ceux qui veulent pénétrer dans le monde de la recherche scientifique. Et ces mêmes universitaires refuseraient de tenter le même effort vis-à-vis de leurs compatriotes, ou mieux encore vis-à-vis de ceux qui partagent leur vie estudiantine? Ce n'est certes pas au nom de la vraie liberté qu'ils pourraient le faire.

Pensez, étudiants, étudiantes que, dans quelques minutes, vous entonnerez sans doute le vieux chant du semeur dont les paroles certes, fleurent le passé, mais restent en bien des phrases, d'une telle actualité.

Denkt, Studenten, Studentinnen, dat dit Studentenlied met een woord begint, het woord « Broeder ». En dit woord « broeder » is voor uw broeders studenten bestemd.

Nu zult U begrepen hebben dat al dat ik gezegd heb, hetzij in het Frans, hetzij in het Nederlands, aan U allen was bestemd. Het is niet altijd mogelijk zich in een andere taal dan zijn eigen taal wel uit te drukken. Daarom, zal ik altijd bereid zijn naar U in de taal van Uw keuze te luisteren. Maar voor een universitair moet het ook altijd mogelijk zijn de taal van de anderen te verstaan en moet het vooral altijd gewild worden de anderen te begrijpen.

Er zijn geen twee groepen studenten vóór mij.

En er is maar één Rector voor U allen.

Vous tous, étudiants et étudiantes, ne formez qu'un seul corps, comme le Recteur qui vous parle est votre Recteur à tous. Ce corps se doit homogène, un corps estudiantin entièrement épris de liberté et décidé à utiliser sa jeunesse à montrer aux adultes que les jeunes veulent dépasser, qu'il entend conserver son indépendance et user de sa liberté à ne pas retomber dans les mêmes ornières que les anciens et à ne pas confondre, au sein de l'Université du Libre examen, un problème avec une querelle.

Georges Hostelet, un éminent savant belge méconnu

par **Jean GHILAIN**,
Professeur honoraire de l'Université

Il y a cinq ans, exactement le 4 novembre 1960, décédait à Uccle à l'âge de 85 ans passés, le savant Georges Hostelet.

En effet, Georges Hostelet était né à Chimay, le 1^{er} avril 1875.

Le Soir écrivait très justement à son propos (voir les numéros des 20 et 21 novembre 1960) : « Cette vie fut remplie et diverse : après s'être livré aux sciences physico-chimiques, il fit carrière de professeur à diverses Universités; entre-temps à des revues scientifiques belges et étrangères il donnait des articles de sociologie, de statistique et de science. Il consacra également des essais à la question scolaire et aux problèmes politiques posés par le Congo belge, à propos duquel il montra une remarquable clairvoyance. »

Dans ses souvenirs, restés inédits et incomplets, Georges Hostelet écrivait le 1^{er} octobre 1959 : « Aussi loin que je peux remonter dans mes souvenirs, j'observais et j'interprétais librement dans tous les domaines. D'une sensibilité et d'un altruisme excessifs, j'ai souffert, dès mon jeune âge, de la pauvreté des classes laborieuses, de l'égoïsme des hommes et de leur violent désaccord... En conséquence je ne pouvais admettre l'existence d'une providence. Je vivais avec l'impression profonde que les hommes étaient livrés à eux-mêmes avec leurs qualités et leurs défauts, ceux-ci étant dominants dans la commune nature humaine. Quant à ceux qui ont eu idée de bonté, de loyauté et de justice, ils devaient lutter contre la multitude des obstacles qui s'opposaient à la réalisation de cet

idéal. Cette interprétation de la vie sociale n'a jamais pu être ébranlée par les enseignements religieux de l'église catholique. Le christianisme m'a appris le modèle suprême de vie qui fut celle de Jésus-Christ; mais je l'ai compris profondément, c'est-à-dire dépouillé de toute croyance au surnaturel, je dirais même de tout penchant au surnaturel. »

Ces quelques lignes résument pour moi tout le caractère de Georges Hostelet qui, comme me l'écrivait Charles Van den Borren, Professeur Honoraire de l'U.L.B. et Secrétaire de l'Université Nouvelle, dans une lettre personnelle datée de 1960 : « Lui et son entourage immédiat comprenant Emile Cammaerts, disciple d'Elysée Reclus, celle qui devint l'épouse de Georges Hostelet, feu Christine Bertrand, appartenaient incontestablement à une élite morale infiniment digne, de part et d'autre, de respect et de profonde sympathie. »

M. Van den Borren les avait fréquentés intimement jusqu'en 1908. Christine Bertrand, profondément cultivée, fut l'auteur d'un remarquable opuscule sur l'art suggestif du mobilier du home. Elle donna à son époux une fille, actuellement mariée et mère de deux enfants.

A l'école primaire Georges Hostelet raconte qu'il a été un élève sage et très intéressé par tout ce qui lui était enseigné. C'était un enfant appliqué et studieux. Un hasard le fit découvrir la vie de certains grands savants et inventeurs et notamment celle du grand Anglais que fut Isaac Newton.

A l'Athénée de Chimay où il entra en 1886 et où il est resté sept ans, il fut particulièrement intéressé par les mathématiques et la physique. Passionné de lecture et de biographie des savants, il fut de plus en plus pénétré de l'existence de deux genres de science, écrit-il, « les sciences des faits naturels et les sciences des faits humains ».

Dans ses souvenirs, Georges Hostelet raconte que s'il est entré à l'Ecole Militaire à la section Artillerie/Génie, ce ne fut pas spécialement pour des raisons de vocation, — bien qu'il entretînt toute sa vie d'excellents rapports de camaraderie avec ses condisciples dont certains sont devenus lieutenants généraux, — mais pour des raisons bien plus simples de possibilités de faire des études supérieures et même, de caractère universitaire, dans de bonnes conditions économiques, car, disait-il : « ses parents n'avaient pu assurer à leurs trois fils des études

supérieures, surtout simultanément, durant certaines années, dans une des grandes villes du pays ».

Or, à cette époque, en entrant à l'École Militaire, les études étaient de deux ans, à la suite de quoi, les élèves entraient à l'École d'Application avec le grade de sous-lieutenant.

L'avenir était donc assuré, tandis, écrivait-il : « qu'un porteur de diplôme d'ingénieur pouvait attendre quelques années avant d'être engagé dans l'industrie avec un traitement suffisant. En outre si, à la sortie de l'École d'Application, le jeune sous-lieutenant constatait qu'il n'avait pas la vocation militaire, il pouvait utiliser les larges loisirs que lui laissait l'exercice de sa fonction et faire des travaux dans les sciences mathématiques ainsi que le démontraient de nombreux exemples. Or, me consacrer à ces sciences fut ma première préoccupation. »

L'École Militaire jouissait alors d'un grand prestige pédagogique dû d'abord au fait que les examens d'entrée étaient très sévères, afin d'éliminer beaucoup de candidats jugés superflus. Les élèves étaient soumis à de constantes interrogations et les cotes inférieures à la moyenne étaient sanctionnées par des privations de sortie de l'internat militaire. Elles étaient physiquement assez dures, de telle sorte qu'il y avait peu de doubleurs; Georges Hostelet constate, ce qui va de soi, que l'esprit militaire faisait prime. Il ajoutait : « L'esprit étroitement mathématique dominait alors, l'esprit expérimental était ignoré. »

Il raconte qu'il était interdit d'avoir, dans les pupitres des élèves, des ouvrages scientifiques.

L'unique source de ses connaissances fut donc les cours polycopiés de ses professeurs.

Il rend hommage, en passant, au grand universitaire qu'était l'astronome et mathématicien Charles Lagrange. Il raconte qu'il avait, à l'époque, consulté, à la Bibliothèque Royale de Bruxelles, l'ouvrage d'un savant, cité au cours professé par Lagrange, et qu'en découvrant une formule compliquée avec des intégrales multiples qu'il ne comprenait pas et qui voulait être la formule fondamentale de l'univers, il avait eu « un coup au cœur », car cette émotion lui rappelait, en beaucoup plus intense, celle que lui avait produite l'audition du terme « éther », lors de la première leçon de physique à

l'Athénée. Il feuilleta fiévreusement les trois volumes de cette œuvre, à l'époque fondamentale, mais il eut vaguement l'impression, n'y découvrant aucune trace de faits d'observation, que cette imposante composition mathématique n'était qu'une vue de l'esprit. Il devait en être ainsi, car Georges Hostelet n'entendit plus jamais parler de l'auteur de ces livres, ni même, il n'a jamais plus lu le nom du savant polonais qui les avait écrits.

Georges Hostelet a également conservé le souvenir d'un autre original, Chomé, qui enseignait la géométrie « avec feu et clarté », dit-il, et qui semble avoir eu, d'après lui, des tendances à l'outrance. Il raconte que, en Sorbonne, à Paris, Chomé, comme ses congénères, encourut de ce chef des railleries répétées d'un professeur de philosophie et d'un autre, enseignant la littérature.

Il rapporte aussi que ses camarades mettaient l'accent sur la mise en équation d'un phénomène plutôt que sur l'interprétation du résultat qu'on appelle communément la « discussion ». L'enseignement était donc, selon lui, insuffisant quant à l'esprit expérimental, qui doit présider aux données d'une science d'observation et surtout à la recherche. Ce que l'on a trop oublié, — si certains le savent encore — c'est que Georges Hostelet fut l'inventeur, étant encore élève à l'Ecole Militaire, — si ce ne fut à l'Ecole d'Application —, de la lampe à acétylène (ou à carbure, si l'on veut), pour laquelle il alla prendre un brevet en Angleterre.

En bref, disons que Georges Hostelet quitta l'Armée rapidement, dès qu'il fut sorti de l'Ecole d'Application, c'est-à-dire en 1897, pour aller faire des études de docteur en sciences physico-chimiques à l'Université de Liège où il conquit le diplôme final en 1905.

Il partit alors à l'Ecole polytechnique de Zurich où il travailla avec le professeur Richard Lorenz (1905). Il publia avec lui un traité d'électro-chimie (édité par Gauthier-Villars à Paris, en 1905) et des articles dont le principal parut dans la *Revue générale des Sciences* également à Paris, en 1907 sous le titre : *Les principes généraux et les relations fondamentales de l'énergétique*. Il faut dire d'ailleurs qu'il fut attaché aux Laboratoires de Chimie industrielle de Solvay et C^{ie} dès 1907. Ernest Solvay en était l'âme.

Survint la première guerre mondiale de 1914-1918. Il fut alors un brillant résistant, à telle enseigne qu'il fut impliqué dans l'affaire connexe de celle de l'héroïne Edith Cavell, avec les avocats Demoustier, Libiez, Capiiau et d'autres. Défendu par l'avocat Dorf, d'origine allemande, mais profondément attaché à la Belgique (1), il fut condamné à un emprisonnement très dur en Allemagne, qu'il supporta avec un grand courage. Sa captivité prit fin peu avant la fin de la guerre, grâce aux démarches inlassables de sa femme et à l'appui d'un couple d'origine également allemande, qui avait appris, en fréquentant sa famille, à estimer les conjoints Hostelet-Bertrand (1). C'est au cours de la première guerre mondiale, après sa libération (1917), que Georges Hostelet, qui s'était toujours vivement intéressé aux sciences sociales, prit la décision de s'y consacrer entièrement avec l'objectivité scientifique que la pratique des sciences exactes lui avait inculquée.

En 1919 il fit paraître, sous le titre *Etudes productivistes*, une analyse de la politique sociale de la Belgique à la veille de la guerre, qui n'était autre qu'un large commentaire de la Deuxième Semaine sociale de l'Institut de Sociologie Solvay (Lebègue, Bruxelles, 270 pages). Ernest Solvay lui proposa alors la codirection de l'Institut portant son nom. Il l'exerça en collaboration avec le Dr Georges Barnich.

« Ernest Solvay, écrivait le sociologue français M. Armand Cuvillier, en 1960 (2), n'était pas seulement un savant. C'était aussi un organisateur préoccupé des questions sociales. En 1902, il avait fondé l'Institut de Sociologie qui porte son nom (3) et dont on sait quel a été, quel est encore le rôle capital dans le développement de la Sociologie en Belgique. Non seulement Georges Hostelet fut, aux côtés d'E. Waxweiller, de D. Warnotte, d'E. Dupréel, de G. Smets, d'E. Mahaim, de R. S. Chlepner, de G. Jacquemyns, des économistes M. Ansiaux et G. De Leener, etc., c'est-à-dire de tous les plus illustres des sociologues belges, l'un des plus actifs des collaborateurs de cet Institut, mais il en devint directeur, et il écrivit dans la *Revue de l'Institut de Sociologie* de nombreux articles, notam-

(1) *Dixit* M. Van den Borren.

(2) Préface du livre n° 66 de la bibliographie de G. Hostelet, *in fine*.

(3) Actuellement, en 1965, incorporé définitivement à l'Université libre de Bruxelles.

ment en janvier 1922, une étude sur *La conception et l'action productivistes d'E. Solvay*, où il analysait les théories sociales du fondateur, qui venait de mourir. »

Georges Hostelet quitta la direction de l'Institut de Sociologie peu de temps après le décès d'Ernest Solvay.

En 1924, il partit, avec l'helléniste belge Grégoire et la mission franco-belge à l'Université égyptienne du Caire, fonder l'enseignement des sciences sociales à la Faculté des lettres.

Rentré en Belgique en 1931, il obtient, de la Faculté Polytechnique à Mons, la création d'un cours à option intitulé : « L'Analyse des prix de revient », car son but était de démontrer l'importance croissante des sciences sociales, pour la conduite des entreprises industrielles. En effet (voir bibliographie *in fine* de cet article), dans son livre *Les caractères et les emplois comparés des différentes espèces de budgets et de bilans* (1954, Imprimerie Groeninghe) résumé dans une brochure publiée par la CNBOS (Bruxelles, 1945), Georges Hostelet précise les caractères et les utilités des budgets et des bilans, lorsque ceux-ci sont situés explicitement dans l'ensemble des recherches et des opérations que doit effectuer l'activité pratique qui les emploie.

« L'étude comparée, écrit-il, des méthodes d'investigation dans les sciences et les techniques, m'a déterminé à discriminer deux genres de faits et corrélativement deux genres de sciences :

» 1° Les faits de nature qui ne peuvent être modifiés par l'action humaine (faits physiques, chimiques et biologiques) ;

» 2° Les faits d'activité humaine qui peuvent être plus ou moins modifiés par celle-ci (faits sociaux et psychologiques).

» Elaborer un budget ou un bilan c'est produire des faits humains. Comme dans toute discrimination de l'esprit humain, il y a des zones frontières. La zootechnie démontre que certains faits biologiques peuvent être obtenus par l'homme. La méthodologie générale de l'investissement scientifique est utilisable dans deux genres de faits. Cependant, j'ai élaboré un complément méthodologique pour guider les recherches attachées aux faits d'activité humaine, d'une manière plus étroitement appropriée aux caractères de ces faits. »

Comme il fut chargé, quasiment à la même époque, d'enseigner les finances publiques et le régime financier du Congo, ainsi que l'économie politique à l'Université Coloniale, à

Anvers (jusqu'à sa retraite en 1947), sa pensée et ses méthodes furent, depuis son orientation nouvelle en 1919, dominées par sa conception bien personnelle, sur laquelle nous reviendrons plus loin, de la méthodologie comparée de l'investigation scientifique dans les faits de nature et les faits d'activité humaine.

Entre-temps, il avait voulu revenir là-dessus dans un cours libre qu'il professa à l'Université Nouvelle en 1944-1945, comme dans une brochure de 70 pages parue dans les *Studia Philosophica* (voir Bibliographie *in fine*, n° 56). Dans celle-ci, il montre que ses conceptions personnelles et celles du philosophe polonais le professeur Tadeusz Kotarbinski se complètent.

Comme l'écrivait un de ses commentateurs, M. R. E. De Smet : « L'évolution rapide de notre monde crée sans cesse des problèmes graves, à résoudre vite, au moment précis où les techniques traditionnelles n'offrent plus guère que des solutions insuffisantes. Pourquoi ? Parce que les règles techniques (c'est-à-dire l'indication de moyens propres à atteindre un but) ne présentent jamais qu'une efficacité relative : un moyen doit être approprié au but visé, mais aussi aux conditions du milieu social et naturel. Or, le « contexte » économique, technique, social ou psychologique, dans lequel les gouvernants sont appelés à agir, se modifie actuellement à un rythme accéléré, créant des conditions radicalement nouvelles; dès lors, « un moyen qui était adéquat à la conjoncture d'hier peut ne l'être plus dans la conjoncture de demain ». Et, ce qui est grave, constate l'auteur, c'est que l'on aperçoit souvent mal ces modifications de la structure des conditions : les gouvernants appliquent souvent une technique donnée, non parce qu'elle est adaptée aux conditions du moment, mais parce qu'elle a traditionnellement donné de bons résultats (méthode d'action empirique) ou encore parce qu'elle est conforme à la logique d'un système abstrait ou construit dans des conditions jugées éternelles (mode d'action abstraitement rationnel ou systématique). Dans les deux cas, on oublie souvent la réalisation indispensable de conditions préalables ou on néglige de tenir compte de circonstances qui vouent l'action à l'échec ou lui font engendrer des effets secondaires non désirés.

» Ceci dit, il devient possible de préciser la portée du livre de M. Hostelet, en se référant à ses propres considérations.

Tout d'abord son étude contribue à combler une partie des lacunes du matériel nécessaire à l'investigation : tel est le cas des passages consacrés à démontrer le parti scientifique qui peut être tiré des bilans et budgets de diverses institutions, des suggestions tendant à faire triompher l'idée d'une généralisation des « bilans fiscaux des contribuables » ou à rationaliser l'emploi des indices statistiques. En second lieu, l'auteur aborde certains problèmes de finances publiques en fonction des principes généraux qu'il a dégagés : on y verra notamment comment l'actuelle conjoncture sociale ou économique modifie fondamentalement le sens et l'utilisation de notions telles que celles de budget, d'impôt ou d'emprunt. »

Entre-temps il avait été frappé, comme le démontre une plaquette de 67 pages qui parut éditée par lui-même, en 1919, par : « le désarroi intellectuel et moral, l'exaspération des rancunes... les appétits de jouissance au mépris de tous scrupules qui règnent aussi bien dans les classes populaires que dans les classes bourgeoises; on peut craindre, disait-il... que des élections trop favorables au parti socialiste ne donnent aux organisations ouvrières et surtout aux intellectuels qui les guident, l'ivresse de leur puissance et ne les confirment dans la conviction qu'ils possèdent les vertus et les capacités requises pour exercer leur empire sur le monde. Après la menace de l'impérialisme allemand, s'annonce, écrivait-il l'impérialisme de la démagogie prolétarienne. »

Dans la même brochure, citant l'opinion d'Emile Vandervelde sur la valeur du suffrage universel et du régime parlementaire, il continue :

« Le développement des fonctions et des institutions de l'Etat, dans tous les domaines, multiplie à l'infini les questions à résoudre, sans que la capacité politique augmente en proportion. Les élus, quand ils ne sont pas des affairistes, opérant pour eux-mêmes, ignorent à peu près tous les rouages compliqués de la société moderne, et ne mettent au service de la cause populaire que des formules creuses et une phraséologie d'avocats. Le corps électoral enfin, avec son énorme poids mort d'illettrés et d'incapables, ne justifie que trop cette parole amère de P.-J. Proudhon : « En maintes circonstances, les électeurs du suffrage universel se sont montrés inférieurs en capacité politique aux censitaires de la Monarchie de Juillet! »

(*Socialisme contre l'Etat*, p. 49.) La conquête prolétarienne du pouvoir cesse de se confondre soit avec la conquête de la majorité parlementaire et du gouvernement par la seule action électorale, soit avec la prise de possession brusque de l'Etat par un coup de force (p. 69). Toutefois, quand M. Wauters s'écrie au grand meeting d'ouverture officielle de la campagne électorale pour la conquête du pouvoir : « Seule, l'application » de nos principes peut sauver le pays; en dehors de notre » solution, il n'y en a pas d'autre! », à quelle solution pense donc l'auteur qui applaudit? Si quelques lectures savantes, telle que celle du *Socialisme contre l'Etat* lui ont laissé un doute, M. Vandervelde le dissipera quelques instants après, en précisant : « La question est de savoir si le monde sera gou- » verné par le capitalisme avec toutes ses limites, ou par le » socialisme avec tous ses espoirs... c'est au suffrage universel » qu'il appartient de résoudre ce problème. »

« Quant à moi, dit Georges Hostelet, je songeais à la conclusion qu'une étude approfondie avait imposée à M. Vandervelde lui-même : « La conquête du pouvoir par le prolétariat » s'accompagnera peut-être de coups de force victorieux ou » d'élections triomphales, mais elle aura pour condition préa- » lable, pour condition *sine qua non*, la préexistence d'une » organisation capable de fournir au régime des éléments de » direction et de gestion » (p. 69). »

Et à la fin G. Hostelet notait dans la même brochure : « Il n'est pas nécessaire que l'activité en vue d'organiser la démocratie s'inscrive dans un parti. Cela n'est même pas souhaitable, parce qu'elle risquerait d'être déviée par lui. Jusqu'à présent, nous n'avons guère connu, en effet, que des chefs de parti, militant pour le triomphe immédiat, sans souci d'assurer l'avenir. Ils considèrent le pouvoir non comme une force d'organisation, mais comme un outil pour comprimer les forces adverses. La mise en action des principes dont ils se réclament est souvent reportée à la date indéterminée où la résistance n'est plus à craindre. On arrive donc au pouvoir avec des procédés de guerre et l'on s'y maintient de la même manière. La stagnation de l'esprit politique dans les Etats démocratiques, aurait dû avertir les partisans du régime démocratique, tout au moins, qu'ils s'étaient trompés de méthode. L'esprit de liberté et de productivité ne s'acquiert pas sous un

régime de défiance et d'ambiguïté. Il faudrait donc conduire l'action publique d'une tout autre manière. Il faudrait s'imposer la tâche ingrate, mais indispensable, d'éclairer l'opinion et de la guider dans ses aspirations politiques et sociales. Au lieu d'attaquer des personnalités et de dénigrer systématiquement les institutions existantes, écrits et discours devraient avoir le caractère d'essais constructifs où tous les aspects des problèmes seraient étudiés. »

On pourrait toujours méditer avec fruit ces quelques lignes...!

Avant d'aller plus loin, je voudrais montrer que cet homme fut toujours soucieux des problèmes d'éducation des citoyens de son pays comme du reste de tout citoyen d'un Etat contemporain.

Il publia en 1955, un livre dans lequel il examinait, à l'occasion de l'étude du conflit scolaire de l'époque, comment on pourrait s'y prendre pour aider à la formation de l'esprit civique et du sens social approfondi, que devrait posséder, d'après lui, tout individu électeur, c'est-à-dire, concourant activement à l'envoi au Parlement de mandataires de la nation.

En effet, en partant des deux permanences principales de la question scolaire en Belgique, c'est-à-dire du point de vue religieux et du point de vue politique, il examinait la manière dont il faudrait élaborer un enseignement civique et social objectif. Constatant l'insuffisance de l'enseignement civique et social, il postulait que la méthode scientifique judicieusement appliquée pourrait aider à l'élaboration d'un enseignement civique et social, permettant de satisfaire aux critères d'une saine objectivité. Il n'hésita pas à préconiser l'application légale d'un enseignement civique et social, parce que, d'après lui, tout Belge devrait avoir, surtout s'il arrivait au stade universitaire, des notions sur la façon dont s'était formée la nation, les éléments de la Constitution, une initiation militaire élémentaire (pour les hommes), une éducation civique et sociale comportant les éléments des grands services de l'Etat, de son action civilisatrice dans sa Colonie (4) et comment il s'agissait de servir la liberté individuelle.

Il concluait par un projet de pacte civique et social où il

(4) Nous sommes, je le répète, en 1955. Note de l'auteur.

mettait en lumière notamment le devoir, pour l'Etat, de favoriser une alliance entre chrétiens et partisans du libre examen, le devoir d'organiser un enseignement unitaire du sens civique et social. Il ajoutait qu'il n'y aurait, à notre époque, point de salut, sans la pratique large et sincère de la tolérance mutuelle.

Qui ne verrait, dans ces mots, comme une prémonition de l'état d'esprit qui allait, un lustre environ après sa mort, créer de profonds remous dans la psychologie d'un grand nombre de ses compatriotes ?

Je n'hésite pas à citer des lignes extraites du chapitre XII de ce très beau livre, que ce grand libre-penseur, adepte convaincu du Libre Examen, — qu'il professa jusqu'à sa mort —, a écrites pour rendre hommage à l'Eglise « pour tout ce que la civilisation occidentale lui doit ». Après avoir rappelé ce que la guerre scolaire avait de hideux et de politiquement funeste, il ajoutait « que les chrétiens et les partisans du Libre Examen, devraient préserver leur pays des divisions qui ne peuvent qu'altérer les régimes de liberté intellectuelle et subsidiairement de liberté de conscience ».

Le procès qu'il a fait de l'Eglise, il le limitait au cléricalisme car « c'est, écrivait-il, précisément la valeur et la grandeur de l'Eglise, d'avoir des idées élevées et généreuses qui déterminent la profusion des actes qui leur correspondent. » Il rappelait ce qu'écrivait feu Richard Kreklinger, professeur à l'Université libre de Bruxelles, dans son livre sur l'évolution religieuse de l'humanité : « l'Eglise romaine sut pendant tout le moyen âge, jouer avec grandeur le rôle qu'elle avait assumé..., le programme était magnifique et subordonnait la force et l'esprit, les préoccupations matérielles, au culte du vrai. Il ne fut, bien entendu que partiellement réalisé et se heurta partout à la résistance du pouvoir civil... Il faut reconnaître en toute justice, qu'il y eut des erreurs inévitables » (p. 169).

Georges Hostelet constate que, d'une part, l'état moral lamentable du clergé, reconnu par l'historien Godefroid Kurth depuis le xv^e siècle et la culture intellectuelle dérivée de l'antique, jointe au développement des sciences d'observation, favorisèrent la laïcisation de la culture intellectuelle. Il n'en reste pas moins que, d'après lui, la civilisation occidentale est due aux missionnaires de l'Eglise romaine et que « ceux-ci ont

élargi leur champ d'action successivement en Europe centrale, en Asie et en Amérique ». « L'Eglise a donc été la grande missionnaire de la civilisation occidentale dans le Monde. »

Il n'en continua, pas moins, à s'attacher aux problèmes des mathématiques appliquées aux sciences sociales et à son violon d'Ingres que fut toute sa vie la méthodologie de l'investigation scientifique dans les domaines sociaux.

En effet, en 1932, il avait été nommé membre de l'Institut international de Statistique de La Haye et il participa, comme tel, à plusieurs de ses réunions annuelles qui le conduisirent notamment au Mexique. Il appartenait aussi à la Commission centrale de Statistique de Belgique.

En 1947, il publia une plaquette sur *Les Méthodes d'évolution des caractères statistiques constituant les guides scientifiques des politiques économique, scientifique et sociale* (*Proceedings of the International Statistical Conferences*, vol. VIII, pp. 885 à 897). Son but était limité modestement à contribuer à acquérir des informations des faits indispensables pour que les politiques économique et sociale, fiscale et budgétaire puissent concevoir en toute objectivité leurs moyens d'action en connaissance de cause. Il proposa à cette fin quatre guides scientifiques, savoir :

- 1° l'évaluation de la charge effective d'un contribuable à l'aide de son bilan fiscal;
- 2° l'évaluation de l'intervention des pouvoirs publics dans la composition des prix de revient, à l'aide du complément comptable du bilan fiscal de toute entreprise;
- 3° l'appréciation de la situation propre à une branche d'activité économique, dans la concurrence internationale, à l'aide de six termes analytiques de cette concurrence;
- 4° appréciation de la charge des dépenses publiques sur le revenu national global à l'aide de la formule analytique des dépenses publiques.

Il n'entre pas dans mes intentions d'examiner en détail les procédés qu'il proposait à cette fin. Mais qu'il me suffise de dire, qu'ayant écarté l'objection de l'intrusion de l'administration dans les affaires, G. Hostelet concluait : « Dans ces temps tourmentés il faut agir vite... » « Il suffirait aux dirigeants des pouvoirs publics pour voir beaucoup plus clair... que des son-

dages appropriés de bilans fiscaux et de compléments comptables fussent effectués » pour aboutir.

Je reviendrai plus loin sur l'étude publiée dans les *Studia Philosophica*, vol. IV, 1950, car dans les deux derniers volumes parus quelques jours avant sa mort, il a repris l'essentiel de ce qui fut toute sa vie sa préoccupation dominante d'honnête homme, qui manifestement l'obsédait, pour apporter dans les faits d'action sociale et politique la loyauté et l'objectivité que lui commandait sa haute conception du sens civique.

Vers la fin de sa vie, G. Hostelet fut manifestement préoccupé, sentant confusément que le destin du Congo allait se jouer, de ce qu'allait devenir la Colonie belge.

En 1954, il fit paraître deux volumes consacrés à l'œuvre de la Belgique au Congo, de 1885 à 1953, dans les *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences Coloniales du Royaume*, t. XXXVII, fasc. 1 et 2, au total 512 pages et 411 pages in-8° avec une carte. Son but était, dans cette étude essentiellement objective, d'apprécier les principes de la colonisation humanitaire formulés dans la charte coloniale belge, selon des critères positifs.

Je me bornerai à renvoyer à cette œuvre magistrale, qui est passée quasiment inaperçue du grand public et même de beaucoup de spécialistes. Avec une prémonition vraiment géniale, après avoir minutieusement analysé, du point de vue des avantages — après les erreurs du début —, ceux qu'avaient retirés les indigènes, de l'action économique et sociale du colonisateur, et ceux que celui-ci en avait retirés, il avait, dans un ouvrage publié par l'Institut de Sociologie de l'U.L.B., clamé malheureusement à peu près dans le désert, que le problème capital qui se posait au Congo et à l'Afrique noire (Ed. de l'Institut de Sociologie Solvay, 1959, 251 pages), était, pour éviter l'anarchie puis la dictature, que la réalisation de l'indépendance du Congo fût accomplie par étapes (voir bibliographie de G. Hostelet, n° 65, *in fine*).

Je ne désire pas revenir sur ces faits largement décrits par M. Ganshof van der Meersch ⁽⁵⁾, mais simplement renvoyer au

(5) W. J. GANSHOF VAN DER MEERSCH, *Fin de la souveraineté belge au Congo* (Institut des Relations Internationales, Bruxelles, 1963, 679 pages) et *Les tendances constitutionnelles des Etats ayant accédé récemment à l'indépendance in Centre Universitaire de Droit comparé*, Bruxelles, 1964, et notamment pp. 686 et 687.

tableau des horreurs que l'on a vécues depuis 1960, et spécialement au livre si vivant paru à la mi-1965 et qui est dû à l'écrivain belge Jean Kestergat (*Congo-Congo*, Ed. de la Table Ronde, Paris 1965). Je dirai seulement que ce fut, selon moi, une erreur lourde de conséquences humaines et autres, que d'accorder en une fois et précipitamment l'indépendance politique, économique, sociale, financière et autre à une population autochtone que l'on avait insuffisamment préparée à exercer les prérogatives intégrales de la souveraineté. Ceux qui ont œuvré de longues années au Congo même, le savent trop.

Jusqu'à sa mort, G. Hostelet fut tourmenté par l'aboutissement malheureux de notre œuvre si bien entamée et encore inachevée, œuvre qui avait coûté, à des Belges et à d'autres, tant d'années d'efforts, de sacrifices et parfois de sang.

Peu de temps avant de s'endormir pour l'éternité, il fit encore paraître aux éditions Marcel Rivière et C^{ie} à Paris, deux volumes in-12, l'un de 286 pages, l'autre de 265 pages, sur l'Investigation scientifique des faits d'activité humaine.

Il décrivait là-dedans par le menu les méthodes expérimentales qu'il s'agissait, d'après lui, d'appliquer aux faits économiques, sociaux et politiques, sans verser dans l'excès commis par certains qui voulaient y appliquer les méthodes d'investigation des phénomènes dits naturels, c'est-à-dire en vigueur dans les sciences d'observation des faits dits de nature, selon sa propre terminologie.

Je me bornerai à citer à son propos des extraits de la préface qu'a consacrée à cette dernière œuvre, le sociologue français Armand Cuvillier.

« La méthode expérimentale est aussi éloignée selon lui, du pur empirisme que de ce qu'il appelle l'idéalisme. L'empirisme prend les faits en bloc et utilise les caractères et les corrélations établis de façon intuitivo-empirique sans tenir compte de leurs conditionnalités expérimentales. L'idéalisme, qu'il ne faut pas confondre avec l'idéalisme, c'est le raisonnement dans l'abstrait; il correspond à une disposition, fréquente chez les esprits spéculatifs, « à déduire les conséquences logiques du » contenu attribué à une idée dans l'ignorance des conditions » qui limitent la validité expérimentale de la définition de » cette idée ou bien sans se préoccuper de savoir si ces consé-

» quences logiques se vérifient dans les faits ». L'une et l'autre attitudes aboutissent à peu près au même résultat : la méconnaissance des conditions de validité d'une idée, erreur aussi funeste du point de vue théorique que du point de vue pratique, du point de vue de la connaissance que du point de vue de l'action. La vraie méthode expérimentale n'est donc ni la méthode intuitivo-empirique, ni la méthode analytico-expérimentale non-conditionnée qui nous ramène à l'idéalisme. C'est la méthode analytico-expérimentale conditionnée, laquelle ne manque pas d'établir et de garder présentes à l'esprit les conditions limitatives des résultats obtenus en rapport avec les conditions de l'observation ou de l'expérience elle-même, avec les procédés employés et avec le degré d'approximation pratique. »

« Les caractères des faits sociaux se transforment notablement et rapidement, du moins dans nos sociétés modernes. Telle notion économique, politique ou juridique qui, il y a quelques décennies, était adaptée aux faits avec une approximation suffisante dans l'état de la connaissance ou selon les besoins de l'action, ne l'est plus aujourd'hui. J'ai suffisamment insisté, moi-même, à maintes reprises, sur la liaison nécessaire de la sociologie avec l'histoire pour me sentir, ici encore, entièrement d'accord avec l'auteur. »

« La méconnaissance de la conditionnalité des résultats a des effets encore plus funestes, selon M. Hostelet, dans les problèmes se rapportant à l'action sociale que dans les problèmes de connaissance. On remarquera en effet que l'auteur ne perd jamais de vue — peut-être faut-il voir là encore la tendance d'esprit de l'ingénieur, toujours préoccupé de problèmes « d'action » — les rapports entre la théorie et la pratique, entre la science et la technique. »...

« L'investigation scientifique est une activité pratique d'un genre particulier, puisque son but n'est pas, comme pour les autres activités pratiques, de modifier le donné, mais de le connaître, et l'auteur ne manque pas (voir IV^e section, chap. I) de préciser les différences qui distinguent l'investigation dans les techniques, de l'investigation dans les sciences d'observation correspondantes. Plus d'une fois, il dénonce l'erreur des pragmatistes qui confondent vérité et efficacité. Mais la règle de la conditionnalité des résultats et, par suite, de leur relativité

s'applique à l'action comme à la connaissance : « L'application d'une règle pratique, en tout domaine, est conditionnée... L'énoncé complet d'une règle pratique doit stipuler les conditions à réaliser préalablement à son application et même les conditions à ne pas mettre en cause ou à ne pas réaliser par son application, afin d'obtenir l'efficacité désirée, sans causer de préjudice. » L'auteur cite plus d'un exemple où ce principe a été reconnu, notamment par les prétendus « idéologues » de la Révolution française. Il cite l'exemple, emprunté aux souvenirs de son séjour au Caire, d'une législation ouvrière prématurée qu'il avait été question d'appliquer en Egypte en 1929 et qui fut écartée comme ne répondant pas aux conditions de ce pays à l'époque considérée : charges financières, rendement inférieur du personnel ouvrier, inexistence d'un personnel spécialisé pour l'application de la réforme, non-correspondance avec les besoins réels de la classe ouvrière, etc. Il fait aussi (1^{re} section, chap. VI) une brève allusion à un autre problème devenu aujourd'hui terriblement aigu, celui du développement économique et de l'émancipation politique des pays ex-colonisés, en particulier du Congo. »...

« Du point de vue politique M. Hostelet lui-même a appliqué les principes méthodologiques ici développés à une question brûlante, dans son livre, signalé ci-dessus : le problème politique capital au Congo et en Afrique noire. Il y a montré qu'une indépendance prématurée qui méconnaît les conditions réelles d'une indépendance véritable : développement économique suffisant, existence d'un personnel possédant les connaissances et les aptitudes intellectuelles requises, formation dans la masse des vertus et des capacités du citoyen, etc. peut aboutir, pour les pays sous-développés prématurément indépendants, à « une colonisation beaucoup plus oppressive » que celle dont on dénonce à grands cris les méfaits. La solution brusquée qui est intervenue depuis que son livre a paru, nous incite à souhaiter que ses avertissements n'aient pas été vains. »

Ainsi se termine le cycle de l'activité intellectuelle d'un homme que je n'hésiterai pas à qualifier d'exceptionnel, ce que certains ne manqueront pas de trouver excessif.

En achevant cet article, trop bref à mon gré, je dois confesser qu'en l'écrivant j'ai voulu accomplir un acte pieux et déférent, que je m'étais promis à moi-même de faire, en sou-

venir d'un maître pour lequel j'avais une profonde estime et une réelle admiration.

Georges Hostelet avait conquis, grâce à une vie de travail, une assez large aisance. Esprit parfaitement libre et indépendant, incapable d'aucune déviation de pensée philosophique ou d'action non admise par une conscience droite et intransigeante dans sa loyauté, mais profondément compréhensif, bienveillant et affectueux, il l'était aussi bien pour les humbles que pour les grands.

Je m'excuse auprès de ses proches et amis, si certains détails m'ont échappé. Il se peut, en effet, que j'aie omis certains faits de sa vie véritablement exemplaire, car je puis ne pas avoir été informé de tout ce qui le concernait.

J'avais fait sa connaissance intime seulement en 1940, quand, délégué de la Croix-Rouge de Belgique près l'Inspection générale du Service de santé de l'Armée, je fus chargé d'abord de diriger les services de la Croix-Rouge belge repliés au sud de la ligne d'armistice franco-allemand et je dus m'occuper, ensuite, avec le général commissionné Hannecart, de collaborer au rapatriement des réfugiés belges en France du sud (*).

A cette occasion je pus, mission terminée, convoier Georges Hostelet personnellement en Belgique, peu avant le 11 novembre 1940, puis je le fréquentai plus largement en tant que collègue dans le corps professoral de l'Université Coloniale de Belgique.

Si j'ai fait, au gré de certains, de trop larges emprunts à l'œuvre de Georges Hostelet, ce fut pour faire sentir, non seulement la générosité de son âme, mais aussi la noblesse rare qui la parfumait.

Quant aux citations de tiers, et notamment de savants de notoriété mondiale, elles tendent à confirmer l'estime dans laquelle le tenaient ceux qui, comme moi, ont eu le privilège de bien le connaître.

Bibliographie sélective de Georges Hostelet

1. *Les tendances actuelles de l'enseignement technique* (*Revue économique internationale*, Bruxelles, 1905).
2. *L'action et la conception productivistes de M. E. Solvay* (*Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1921).

(*) Voir *Croix-Rouge de Belgique*, mai-décembre 1940, Hélio-Offset Ser, Anderlecht, 132 pages (pp. 37 à 46).

3. *Les surprises du change (Le Flambeau, Revue des questions politiques et littéraires, 1922).*
4. *Quelques considérations économiques sur les problèmes des réparations des dommages de guerre (1914-1918) (Revue des Etudes coopératives, Paris, 1923 et 1924).*
5. *Les apports des sciences sociologiques aux problèmes coloniaux : la Colonie. Extrait de l'ouvrage collectif : La Belgique restaurée, publiée par l'Institut de Sociologie Solvay, Bruxelles, 1925.*
6. *La Sociologie de G. De Greef considérée des points de vue actuels (Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, 1925).*
7. *Du libre-échange, du protectionnisme et de la politique des prix de revient (L'Egypte contemporaine, revue d'économie politique et de législation, Le Caire, 1927).*
8. *Les rapports actuels entre la science et l'action sociale (L'Egypte contemporaine, Le Caire, 1928).*
9. *Les apports des sciences sociologiques aux problèmes économiques (L'Egypte contemporaine, Le Caire, 1928).*
10. *Les apports des sciences sociologiques aux problèmes sociaux (L'Egypte contemporaine, Le Caire, 1928).*
11. *La législation ouvrière et ses conditions d'application (Le Revue de l'Egypte industrielle, Le Caire, 1929).*
12. *L'investigation scientifique et ses caractères propres dans les domaines sociaux (Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, 1929).*
13. *Où les fictions scientifiques sont prises pour les réalités. 1^{re} Partie : Sciences, réalité, vérité, action (L'Egypte contemporaine, Le Caire, mars 1929).*
14. *Où les fictions scientifiques sont prises pour des réalités, II^e partie : La portée pratique des théories sociales (L'Egypte contemporaine, Le Caire, avril 1929).*
15. *(Voir complément) Les sciences morales et politique (Le Flambeau, Bruxelles, décembre 1931).*
16. *Sciences techniques et philosophies sociales (L'Egypte contemporaine, Le Caire, 1931).*
17. *La science et les problèmes d'opinion (L'Egypte contemporaine, Le Caire, 1931).*
18. *Les conditions psychologiques de l'efficacité désirée d'une institution sociale.*
19. *L'enseignement expérimental des sciences et des techniques sociales (Revue internationale de Sociologie, Paris, novembre 1932).*
20. *Des confusions habituelles dans la discrimination des problèmes de l'action sociale (Revue internationale de Sociologie, mars 1932).*
21. *Aperçu sur les positions des problèmes de l'action (Revue philosophique, Paris, 1932).*
22. *La méthode scientifique appliquée à l'étude des faits sociaux, confrontée avec la méthode de Henri Le Châtelier (Revue internationale de Sociologie, Paris, 1932).*
23. *L'économie soviétique jugée par les faits (Revue économique internationale, Bruxelles, 1933).*
24. *La méthodologie des activités pratiques et l'étude des faits sociaux (Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, avril 1934).*
25. *La méthodologie des activités pratiques appliquée à l'économie politique (Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, juillet 1934).*

26. *Un projet d'organisation des cours dans les Ecoles des Sciences politiques et sociales* (*Revue internationale de Sociologie*, Paris, 1934).
27. *La méthodologie scientifique de l'investigation des faits de nature et des faits d'activité humaine* (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 janvier 1935, Paris).
28. *La méthodologie des activités pratiques appliquée à l'économie politique* (suite) (*Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, janvier 1935).
29. *Confrontation entre la méthodologie scientifique des faits de nature et celle des faits d'activité humaine* (*Comptes rendus du II^e Congrès national des Sciences*, Bruxelles, juin 1935).
30. *Mises au point de quelques idées confuses.*
31. *Des limites de l'individuel et du social* (*L'Année politique*, 1935).
32. *Les conditions d'application du libre-échange et ses critères comptables* (*Revue économique internationale*, Bruxelles, 1935).
33. *Les faits statistiques, le calcul des fréquences binomiales et les probabilités dans les jeux de hasard* (*Revue de l'Institut international de Statistique*, La Haye, 1935).
34. *Ibn Khaldoun, précurseur arabe de la Sociologie au XIV^e siècle. Exemple de sociologie de sens commun* (*Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, janvier 1936).
35. *L'action des pouvoirs publics dans le traitement de la crise économique* (*Revue économique internationale*, Bruxelles, 1936).
36. *Conditions essentielles de la prospérité des nations* (*Revue économique internationale*, Bruxelles, 1936).
37. *L'emploi de la projection cinématique pour l'analyse des faits statistiques*, Communication à la Session de l'Institut international de Statistique tenue à Athènes, 1936.
38. *Les fondements expérimentaux de l'analyse mathématique des faits statistiques*. Communication à la Session de l'Institut international de Statistique tenue à Athènes, 1936.
39. *Programme d'études comparées des budgets familiaux et les difficultés actuelles de son application* (*Revue de l'Institut international de statistique*, La Haye, 1937).
40. *L'Elaboration scientifique de la notion de cause* (*Travaux du IX^e Congrès international de Philosophie*, Paris, août 1937).
41. *La politique indigène au Congo belge* (*Revue des Etudes coopératives*, Paris, 1937).
42. *La paix et la prospérité durables* (*L'Actualité économique*, Montréal, 1938).
43. *Elaboration d'indices statistiques adaptés aux faits sociaux auxquels ils se rapportent :*
 - a) Les méfaits de la méthode empirique dans les politiques économique et sociale, fiscale et budgétaire.
 - b) La nécessité d'établir des indices statistiques mieux adaptés aux faits sociaux auxquels ils se rapportent.
 - c) Les six termes analytiques de la concurrence internationale et les méthodes de leur évaluation.
44. *Le concours de l'analyse mathématique à l'analyse expérimentale des faits statistiques*, I^{re} partie, Hermann et C^{ie}, Paris, 1938.
45. *Le concours de l'analyse mathématique à l'analyse expérimentale des faits statistiques*, II^e partie, Hermann et C^{ie}, Paris, 1938.

46. *L'emploi des indices dans les sciences et spécialement dans les sciences sociales* (Revue de l'Institut international de Statistique, La Haye, 1939).
47. *Les guides techniques de la politique fiscale* (Revue du Centre polytechnicien d'Etudes économiques, Paris, 1939).
48. *L'utilité de la méthodologie scientifique comparée à l'étude des faits sociaux* (Revue philosophique, Paris, 1939).
49. *La réorganisation juridique des sociétés commerciales en Europe* (L'Actualité économique, Montréal, 1939).
50. *L'incertitude des guides techniques de la politique fiscale* (L'Actualité économique, Montréal, 1940).
51. *Les guides qualitatifs et quantitatifs de l'interprétation d'une conjoncture économique à notre époque* (Revue des Sciences économiques, Liège, 1940).
52. *Comment remédier à la signification indéterminée des indices statistiques traditionnels* (Revue de l'Institut international de Statistique, La Haye, 1946).
53. *Les méthodes d'évaluation des caractères statistiques constituant les guides scientifiques des politiques économique, sociale et fiscale.* Communication à la Session de l'Institut international de Statistique tenue à Washington, 1947.
54. *L'importance du Congo belge dans l'économie de la Belgique* (Bulletin de la Société royale de Géographie d'Anvers, Anvers, 1948).
55. *L'importance de la méthodologie de l'analyse expérimentale pour l'investigation des faits sociaux statistiques* (C. R. de la 26^e Session de l'S.S.S., Berne, 1949).
56. *Les rapports entre les principes du bon travail et la méthodologie de l'investigation scientifique dans les domaines de l'action*, extrait des *Studia Philosophica*, Varsovie, 1949.
57. *Principes spécifiques et concepts directeurs de l'investigation sociologique.* Communication au Congrès international de Sociologie, Rome, 1950.
58. *Les règles-guides de l'analyse scientifique des conceptions sociales.* Communication au Congrès international de Sociologie, Rome, 1950.
59. *Le concept sociologique d'Etat.* Communication au Congrès international de Sociologie, Rome, 1950.
60. *Les caractères et les emplois comparés des différentes espèces de budgets et de bilans*, Courtrai, 1954.
61. *Ibid.*, Editions du C.N.B.O.S., Bruxelles, 1955.
62. *L'œuvre civilisatrice de la Belgique au Congo de 1885 à 1953*, 2 volumes (*Mémoires de l'Académie Royale des Sciences coloniales*, Bruxelles, 1954).
63. *Comment atténuer le conflit scolaire et ses conséquences désastreuses pour le pays*, Bruxelles, 1955.
64. *Le problème politique capital au Congo et en Afrique noire*, Editions Institut de Sociologie Solvay, Bruxelles, 1959.
65. *Pour éviter l'anarchie puis la dictature, la réalisation de l'Indépendance du Congo exige des étapes*, Bruxelles, 1959.
66. *L'investigation scientifique des faits d'activité humaine*, Paris, Rivière et C^{ie}, 2 volumes, 1960.

Les hôpitaux universitaires hier, aujourd'hui et demain

par **P. A. BASTENIE,**

Professeur de clinique médicale à l'Université Libre de Bruxelles

... C'est donc la certitude de la dégradation de l'hospitalisation publique et l'impossibilité de mettre pleinement et dans des conditions décentes, à la disposition de tous les malades, les progrès médicaux...

Cet extrait d'une motion du Colloque sur l'Hospitalisation publique tenu à Paris les 7 et 8 novembre 1965, et critiquant les insuffisances de la politique hospitalière française, risque fort de s'appliquer à la situation qui se prépare en Belgique.

Le public, même dans ses couches éclairées, ignore à quel point la situation de ses hôpitaux civils est critique.

A de rares exceptions près, ces hôpitaux furent créés par les commissions d'assistance publique des grandes agglomérations, avec l'aide des communes et, souvent, dans l'indifférence des pouvoirs centraux. Cependant, ce sont les seules institutions hospitalières du pays ouvertes à tous les malades et répondant aux exigences de la médecine moderne.

Au moment où l'armement hospitalier demande à être adapté aux progrès de la médecine [1, 2, 3] ⁽¹⁾, le sort de ces hôpitaux est remis en question [4]. Les commissions d'assistance publique, organismes sous tutelle de la ville, de la Province et de l'Etat, ne peuvent seules en assurer le fonctionne-

⁽¹⁾ Les chiffres entre crochets renvoient aux références, pp. 76-77.

ment. Or, l'administration centrale a une position pour le moins équivoque. Un arrêté ministériel récent ordonnait de rejeter toutes les dépenses des C.A.P. qui ne s'avéraient rigoureusement indispensables pour faire face aux besoins de la seule population indigente! La loi du 23 décembre 1963 sur les hôpitaux interdit aux communes de couvrir le déficit qui résulte pour les C.A.P. du fonctionnement de leurs hôpitaux. La journée d'entretien, fixée à un montant uniforme pour les 382 établissements hospitaliers du pays ⁽²⁾, satisfait les petites cliniques sans personnel ni équipement mais ne rembourse que le tiers du coût de la journée d'entretien des quelques grands hôpitaux correctement équipés, munis du personnel infirmier qualifié et pourvus de cadres médicaux indispensables.

Sans un sursaut du public éclairé, les grands hôpitaux et plus particulièrement les hôpitaux universitaires, loin d'être adaptés aux besoins de la société et aux progrès de la médecine, se trouveront acculés à la faillite.

Pour faire saisir le caractère anachronique de la situation actuelle de l'hospitalisation belge, le présent article retrace la place que les hôpitaux publics ont occupée dans le passé et indique celle que les hôpitaux universitaires doivent prendre dans l'organisation sanitaire du pays et dans la structure médicale de l'assurance maladie.

Il est grandement temps que la lutte politique hospitalière, entretenue par des attitudes dépassées, fasse place à une politique hospitalière nationale.

I. LE BOULEVERSEMENT DES CONCEPTIONS

La plupart des Belges ne sont conscients de l'existence de l'hôpital que lors de l'admission d'un de leurs proches, victime d'un accident de roulage ou d'une affection dramatique. Une grande partie de la population vit encore avec la vieille conception de l'hôpital, où les pauvres allaient mourir, « intermédiaire entre la caserne et la prison ». Cependant, une autre partie du public, plus avertie, réclame à juste titre des institutions de soins offrant à toutes les couches de la population des soins compétents et un accueil réconfortant. La communauté

⁽²⁾ Il s'y ajoute uniquement une somme de 150 F par jour pour les hôpitaux universitaires.

trouve dans le grand hôpital public un service de garde vigilant, répondant jour et nuit à toutes les alarmes.

De son côté, jusqu'à présent, le Ministère de la Santé publique ne semble pas avoir élaboré une véritable politique hospitalière, moins encore, avoir des vues précises sur la place que doivent occuper les hôpitaux universitaires dans l'organisation de la médecine sociale et, d'une façon plus générale, dans l'armement sanitaire du pays.

Enfin, il faut reconnaître que parmi les médecins eux-mêmes, certains n'ont pas encore saisi l'aspect particulier de la carrière hospitalière et conçoivent mal l'intégration de la profession médicale libérale dans le travail d'équipe des instituts hospitaliers universitaires.

Ces difficultés de conception s'expliquent en partie par la notion, souvent évoquée, mais difficile à réaliser, que nous vivons une époque révolutionnaire.

Il y a vingt ans, Julian Huxley [5] comparait cette révolution humaine, bouleversant le climat social et intellectuel, aux grandes révolutions naturelles, au cours desquelles de vastes groupes d'animaux et de plantes sont frappés d'extinction ou réduits à quelques spécimens.

Ces révolutions constituent pour les habitants vivants du monde des périodes critiques, à la fois de destruction et de progrès. Ce qui les caractérise, c'est la vitesse de transformation du monde extérieur, nécessitant de nouvelles adaptations de nombreux organismes survivants.

De même, depuis quelque trente années, les lentes transformations sociales, imperceptibles pour plusieurs générations, ont cédé le pas à des changements drastiques, accompagnés ou non de violences, en tout cas perceptibles au cours d'une seule génération.

En ce qui concerne la médecine, la révolution est double : révolution sociale et révolution technique.

Parmi les habitants disparus de la scène sociale, ou en voie d'extinction : deux espèces, celle des indigents et celle des médecins de famille. En revanche, développement explosif d'un organisme jusque-là embryonnaire : l'assurance maladie.

Ces deux facteurs ont modifié la population de l'hôpital et par conséquent son rôle social.

La révolution scientifique et technique n'est pas moins

importante. Elle a été si profonde qu'il est quelque peu difficile de se représenter l'état de la médecine vers les années 1930.

Le clinicien s'évertuait par l'observation minutieuse des symptômes fonctionnels et des signes physiques de localiser et de préciser les lésions des maladies, telles que les lui enseignait l'étude des cadavres. Sans doute, des précurseurs jetaient-ils déjà les bases d'une vraie science clinique, appliquant à l'étude de l'homme malade les notions de physiologie apprises par l'expérimentation animale. Sans doute, la clinique avait-elle l'appui des rayons X, cette méthode qui — disaient les optimistes — permettait de faire l'autopsie sur le vivant. Mais les investigations cliniques étaient rudimentaires, se basant sur quelques rares techniques, faciles et inoffensives. La biochimie, née à la fin du XIX^e siècle, faisait des progrès très lents. La thérapeutique, en dehors de quelques rares médicaments, de la transfusion de sang et de quelques interventions chirurgicales héroïques, était souvent désarmée. La médecine avait pour adage : « Guérir parfois, soulager souvent, reconforter toujours. »

Néanmoins, cette médecine, limitée et humaine, était entourée d'un prestige extraordinaire. Dès la fin du XVIII^e siècle, époque des débuts de l'anatomie pathologique et de la vaccination jennérienne, l'enthousiasme soulevait l'esprit des rationalistes.

« Tout cède au grand art de guérir », s'écriait La Mettrie [6], « le médecin est le seul philosophe qui mérite de sa patrie. Quelle magie, quel enchantement ! Sa vue calme le sang, rend la paix à l'âme agitée et fait renaître la douce espérance au cœur des malheureux mortels. Il annonce la vie et la mort, comme un astronome prédit une éclipse. »

Trop souvent cependant, cette médecine n'était active que parce qu'elle gardait, pour employer les termes de Duhamel, « quelque odeur de sorcellerie ». Il faut ajouter qu'elle était peu coûteuse.

Mais voilà, en l'espace d'une trentaine d'années, que la médecine se transforme en science clinique. Elle recourt pour combler ses lacunes aux sciences fondamentales, la chimie, la physique, elles-mêmes en voie de développement prodigieux. Elle multiplie ses techniques qui deviennent de plus en plus agressives : elle utilise des isotopes radioactifs; elle mesure les

pressions qui règnent à l'intérieur des cavités cardiaques; elle dose le taux d'hormones dans le sang et dans les humeurs; elle se lance dans les interventions de plus en plus hardies; elle utilise comme médicaments des corps chimiques d'une puissance de plus en plus redoutable. Elle maîtrise les infections. Elle prolonge la vie, même de sujets inadaptés qui se survivent. Mais, bien plus, elle s'attaque par les méthodes les plus subtiles à l'étude des anomalies constitutionnelles génétiques, celles qui dès sa conception, marquent l'individu dans ses chromosomes et lui impriment son destin pathologique.

Et, lorsqu'elle est impuissante à changer le cours fatal des événements, elle a recours à des drogues chimiques qui suppriment la douleur, qui modifient la conscience, qui, artificiellement, créent devant la maladie, la mort et l'angoisse, cette ataraxie prônée par les stoïciens, cette résignation prêchée par les chrétiens, cet accord avec la fatalité qui pour certains constitue la véritable grandeur de l'homme.

Une telle transformation, qui ne va pas sans entraîner d'énormes dépenses en temps, en matériel et en hommes, doit évidemment se faire sentir en premier lieu dans l'hôpital universitaire, qui dorénavant, à côté de son rôle de soignage de malades, d'enseignement aux étudiants, prend également celui de centre de recherches médicales.

Comment cette double révolution sociale et médicale va-t-elle influencer les relations humaines entre malades et médecins au sein de l'hôpital?

Pour apprécier celles-ci, voyons tour à tour le malade admis à l'hôpital, le médecin qui y travaille, l'institut hospitalier lui-même.

II. LES MALADES

Les malades de l'hôpital, jusqu'à la révolution actuelle, n'avaient pas changé depuis des siècles. C'étaient les pauvres à charge de l'Assistance publique. Leur psychologie, faite d'humilité et de résignation, était encore au lendemain de la première guerre mondiale telle que Montaigne l'a décrite pour les pauvres de son époque. « Les noms même de quoy ils appellent les maladies en adoucissent et amollissent l'aspect : la phtisie, c'est la toux pour eux; la dysenterie, dévoyement

d'estomac, une pleurésie, c'est un morfondement; et selon qu'ils les nomment doucement : ils les supportent aussi. Elles sont bien griefves quand elles rompent leur travail ordinaire; ils ne s'alitent que pour mourir. »

Actuellement, les patients qui se rendent à l'hôpital, n'y viennent plus en humbles quémandeurs, mais bien en assurés sociaux, réclamant de plein droit le secours-maladie dont la société leur est redevable. Grâce à des revues de vulgarisation, à la radio et à la télévision, tout le monde affirme s'y connaître en médecine. Toute humilité a disparu. Parfois même, en cas d'insuccès de thérapeutique, d'erreur vraie ou supposée dans le diagnostic ou le traitement, la famille est prête à déposer plainte en justice.

Les indigents (il y en a toujours) continuent à venir aux consultations pour y trouver une potion pectorale, des bons de charbon ou des prescriptions de suppléments d'aliments. Des vieillards sont adressés à l'hôpital dès que leur état laisse quelque peu à désirer et que, dès lors, les jeunes ne peuvent ou ne veulent s'en charger.

D'autres malades sont envoyés par un médecin traitant en raison de difficultés de diagnostic ou en vue de quelque traitement compliqué, coûteux, nécessitant un équipement particulier.

Des cliniques mutuellistes adressent volontiers à l'hôpital les cas qui risquent de consommer trop de temps ou qui nécessitent trop d'examens difficiles, onéreux et mal remboursés. Les appendicites et les hernies sont opérées par leurs soins, mais la cure des cancers pulmonaires, la chirurgie cardiaque, le traitement de syndromes endocriniens complexes sont confiés à l'hôpital universitaire.

Les médecins-conseils des mutuelles envoient des cas en observation lorsqu'ils estiment que l'assuré social, après de longues périodes d'incapacité de travail, n'a pas eu de diagnostic satisfaisant et qu'un contrôle médical autorisé et désintéressé est indispensable.

Enfin, dans son rôle de service public, l'hôpital reçoit à n'importe quelle heure du jour ou de la nuit, tous les cas d'urgence, chirurgicaux ou médicaux.

Toute cette population envoyée à l'hôpital en raison de problèmes médicaux particuliers, souvent de façon en quelque

sorte anonyme, parfois dans les conditions les plus dramatiques, n'en est pas moins composée d'exemplaires uniques d'humanité, marqués d'une individualité physique propre.

L'homme moyen, l'homme anonyme, l'homme cher aux sociologues et aux statisticiens, cet homme n'existe pas. Comme l'a dit De Greeff [7], professeur à l'Université Catholique de Louvain : « L'homme que nous connaissons en sciences médicales et psychologiques, est une reconstruction, un montage obtenu au moyen de quelques notions apprises à son sujet. »

Tous les individus sont différents. Tous ont leur constitution particulière, leur individualité, leur psychologie, leurs problèmes familiaux et économiques propres, leurs souffrances physiques et sentimentales, leur drame unique et solitaire.

Telle est l'humanité qui est adressée à l'hôpital. Quels médecins y rencontre-t-elle ?

III. LES MÉDECINS

Il n'y a pas longtemps, les médecins des hôpitaux étaient des bourgeois, fils de bourgeois, confortablement installés dans l'existence, amenés à la médecine par curiosité scientifique et vocation humaine. Ils passaient quelques heures à une occupation qui était en partie sacerdoce, en partie intérêt professionnel poursuivi jusqu'au contrôle du diagnostic par autopsie [8]. Ils méritaient ainsi ce que Descartes déjà promettait aux bons médecins : « Honneurs et richesses. »

Actuellement, dans leur majorité, les cadres de l'hôpital sont garnis de travailleurs, pour une part même de prolétaires intellectuels, dont le salaire permet à peine de vivre [9].

Deux mobiles animent ces médecins : d'une part leur passion pour ce métier extraordinaire, d'autre part, la perspective ou l'illusion que, grâce à ce travail, exaltant mais ingrat, ils vont acquérir des titres qui les distingueraient par la suite des médecins ordinaires, ou qui leur permettraient de poursuivre une carrière hospitalière. De cette carrière (dont le statut longuement étudié, n'est pas encore appliqué), ils espèrent un avenir matériel honnête et une vie professionnelle dont l'intérêt ne faiblira pas. Pas d'ennuis de clientèle privée et accaparante, pas de travail de solitaire aux prises avec la misère, la crasse, l'incompréhension. « Ni honneurs, ni richesses ! » En revanche,

le splendide travail technique, la recherche passionnante, l'érudition, le développement intellectuel.

Certainement une telle médecine répond à tous les élans du cœur, à toutes les exigences de l'intellect. L'homme d'action, l'audacieux y trouve les prouesses chirurgicales, ces interventions longues et dramatiques sur le cerveau, sur le cœur, les vaisseaux; le contemplatif peut méditer sur les problèmes de pathologie; le technicien a les plus beaux outils d'investigation; le mathématicien, l'épidémiologiste, le psychologue, le philosophe, l'humaniste trouvent à s'y dépenser sans fin. Cette médecine moderne, édifiant progressivement une véritable science clinique, écrit certainement une des plus belles pages de la civilisation occidentale. Comme l'a bien discerné le philosophe Whitehead [10], son plus grand honneur réside dans le fait que ses protagonistes n'ont de cesse qu'ils n'aient démolé les systèmes qu'eux-mêmes avaient péniblement élaborés. Toute vérité en médecine n'est qu'approchée. Toute théorie est provisoire. Les recherches les plus brillantes doivent conduire à l'humilité intellectuelle devant les nouveaux problèmes qui restent à résoudre ou qui surgissent des recherches mêmes.

On conçoit qu'une telle discipline enthousiasme des jeunes gens, ambitieux, idéalistes. Mais on devine également combien l'érudition et la technique risquent petit à petit de faire dévier l'intérêt pour l'homme malade, vers l'investigation pure de la maladie anonyme.

Des deux côtés de l'Atlantique, des observateurs sont conscients du danger d'un certain divorce entre la clinique et la technique déshumanisée [11, 12]. Cependant, dans l'hôpital universitaire survit un type de médecin qui, bien qu'animé de ce souci de recherche indispensable à la science clinique, garde vivantes les traditions séculaires de la médecine et maintient le contact humain avec le malade.

IV. L'HÔPITAL

Naguère, l'hôpital, né de l'Hôtel-Dieu du moyen âge, était construit autour d'une chapelle. C'est ainsi qu'à Bruxelles, se présentait encore l'hôpital Saint-Jean, désaffecté en 1935. Les hôpitaux et hospices, desservis par des ordres religieux, étaient

gérés par des conseils de régence composés d'hommes et de dames charitables.

C'est la charité chrétienne qui a inspiré leur développement, comme elle avait jadis édifié les léproseries.

Mais au siècle des lumières naît l'idée de la bienfaisance publique. C'est l'abbé de Saint-Pierre, philosophe, physicien, moraliste et médecin qui l'a baptisée cherchant « un terme qui rappelait précisément l'idée de faire du bien aux autres », il n'en a pas trouvé « de plus propre à se faire entendre que le terme de bienfaisance » [6].

Mais bientôt cette bienfaisance est à son tour dépassée par l'évolution sociale : trop souvent elle inspire « la répugnance pour ces jets d'altruisme qui s'échappent des égoïsmes repus » [13].

Actuellement, ni le concept de charité, ni celui de bienfaisance ne se trouvent plus à la base de l'organisation des hôpitaux, mais bien ceux d'assistance et de sécurité sociales.

L'organisation des soins aux malades a nécessité de vastes constructions et des budgets considérables. La chapelle existe toujours, gardant son rôle spirituel et de réconfort moral, mais elle est minuscule à côté de l'usine de santé comme la cathédrale Saint-Patrick à New York, toute petite à côté des buildings du Rockefeller Center.

L'hôpital universitaire est né de ces anciennes traditions, souvent même comme l'actuel hôpital Saint-Pierre de Bruxelles, des transformations successives de léproserie, d'hospice, d'hôpital de bienfaisance. Administré toujours par l'Assistance publique, il dépend aussi de la Ville, de la Province, du Ministère de la Santé publique. L'université, qui a été autorisée à y faire son enseignement pratique de la médecine, intervient par certains crédits du Ministère de l'Éducation nationale et par son personnel médical. Simultanément les malades y sont objets de soins, sujets de recherches, matière à enseignement.

L'homme atteint de troubles chroniques, se rendant à l'hôpital universitaire, y trouvera en général un accueil convenable dans les locaux décents, mais encombrés. Après une attente variable, il sera reçu par un médecin attentif mais malheureusement surchargé de travail. Plus le cas est grave, plus il aura de chance d'être repéré, débrouillé, traité, éventuellement dans un des départements spécialisés.

Moins le cas est grave physiquement, plus il est compliqué psychiquement, moins le malade trouvera de réconfort. La consultation de l'hôpital n'est que rarement le succédané du médecin de famille. Comme l'a écrit le grand clinicien Georges Thorn dans le rapport 1961-1962 du Peter Bent Brigham Hospital [14] : « Le médecin de famille a à peu près disparu de la scène américaine, et de même a disparu beaucoup de la chaleur et de la compréhension que celui-ci apportait traditionnellement à son travail. »

Des efforts sont faits pour rendre plus personnel l'accueil de l'hôpital universitaire. Cependant, d'autres efforts devraient être fournis pour faire revivre le médecin de famille et pour rétablir entre lui et le centre hospitalier les contacts indispensables. Ce dernier ne peut sortir de son rôle d'organisme technique de diagnostic et de thérapeutique hautement spécialisé.

Pour le malade hospitalisé, bien que son cas soit souvent plus grave, le problème des relations humaines est plus facile à résoudre.

Les services d'hospitalisation sont en effet mieux équipés, mieux fournis en personnel. La sérénité y règne. Le décor moderne des salles cloisonnées, la propreté des locaux fleuris, l'accueil des infirmières hospitalières dont on ne dira jamais assez le véritable esprit de charité, effacent rapidement la crainte et le sentiment de déracinement.

Le patient se rend compte que des soins compétents lui sont prodigués. Une infirmière sociale l'aide dans ses difficultés familiales ou économiques. Les malades, appelés par leur nom, ne sont pas plus anonymes que les médecins, les infirmières, les internes qui tous, portent bien en évidence, leur nom sur leur blouse blanche.

Bref, si nos hôpitaux ne présentent pas le luxe de certaines cliniques américaines, l'hospitalisation offerte, éventuellement en chambre privée, est relativement adaptée à l'état social et psychologique des malades.

Ceci n'est cependant plus vrai en périodes d'épidémies de grippe ou de climat très rigoureux. A ce moment, quand toutes les autres cliniques refusent les admissions, les hôpitaux de la ville s'encombrent de lits supplémentaires, en partie parce que les cas ne nécessitant plus de soins particuliers ne peuvent être évacués. Il en est ainsi tout spécialement en ce qui concerne

les vieillards dont la famille ne peut ou ne veut pas reprendre la charge et dont l'hébergement reste un problème non résolu par la communauté.

L'enseignement clinique, à condition de s'entourer d'un peu de tact, d'explications élémentaires, ne soulève guère de problèmes. Chaque malade montré à une clinique ou un séminaire, est habillé spécialement et les précautions sont prises pour ne pas heurter sa pudeur. Rares sont les patients qui s'opposent à leur présentation en clinique. La plupart en comprennent l'intérêt, non seulement pour l'enseignement des étudiants et des médecins, mais également pour la meilleure compréhension de leur propre cas : l'on ne peut démontrer ou publier que des cas correctement étudiés et traités.

Un autre problème moral se pose, celui des investigations cliniques. Souvent, le malade est atteint d'une affection grave ou compliquée. Des examens complémentaires sont indispensables. Les spécialistes appelés en consultation se pressent, chacun désireux de pousser à fond ses techniques. Celles-ci consistent essentiellement, comme l'a dit un humoriste, en l'emploi de fils et de tubes, introduits par tous les orifices naturels, et au besoin par des orifices artificiels : œsophagoscopie, gastroscopie, rectoscopie, cathétérisme du cœur, de l'aorte, épreuves multiples mesurant la masse sanguine, le débit circulatoire dans les organes, le métabolisme des tissus... Méthodes de plus en plus agressives, qui s'adressent de plus en plus au cas dépersonnalisé. Techniques spécialisées qui permettent l'emploi de thérapeutiques de plus en plus complexes : rein artificiel, chirurgie cardiaque, réparation de troubles intracrâniens, ranimation de comas apparemment irréversibles.

Jusqu'où faut-il aller, jusqu'où peut-on aller dans ces explorations ? Et jusqu'à quel point faut-il persister dans la « fureur de traiter » ?

La règle est formelle : jusqu'au point où l'indiquent les besoins du diagnostic, d'une part, les espoirs de la thérapeutique d'autre part. C'est ici qu'interviennent deux facteurs d'équilibre et de sécurité. D'un côté l'hôpital universitaire constitue une maison en verre, ouverte aux regards inquisiteurs de la jeunesse estudiantine, tant de l'École d'infirmières, que de la Faculté de Médecine. D'un autre côté, veille le clinicien général. Celui-ci formé dans l'ancienne tradition médicale

est le répondant, le responsable, le médecin du malade, de l'homme dans son ensemble. C'est lui qui va faire la synthèse du cas sous tous ses aspects, tenir compte de tous les éléments y compris l'élément sentimental, psychologique, social.

C'est encore lui qui, en âme et conscience, prendra éventuellement la décision difficile d'arrêter des examens pénibles et des traitements qui ne laissent plus d'espoir.

Mais que dire des épreuves qui ont pour but essentiel une investigation scientifique? Jusqu'à quel point le médecin est-il autorisé à mettre en pratique des méthodes non dépourvues de certains risques et désagréments, qui ne visent plus l'obtention de renseignements directement utiles au malade étudié, mais des informations d'ordre plus général parfois complètement étrangères à son cas? Jusqu'à quel point peut-on utiliser, dans des affections sans merci, des thérapeutiques héroïques n'ayant pas encore fait leurs preuves?

Il y a une quinzaine d'années, dans une improvisation brillante, le professeur Paul Govaerts, le pionnier de l'investigation clinique en Belgique, compara cette discipline à un chemin de crête, bordé de part et d'autre d'un précipice affreux : « d'un côté l'Inquisition, de l'autre Büchenwald ». A l'entrée de ce chemin, disait-il, les légistes mettraient volontiers un écriteau : « Passage interdit. » Cependant, les cliniciens devant cette unique route qui mène vers le progrès en médecine, ont installé un autre avertissement : « Chemin dangereux, suivez le guide! » Et ce guide ne peut être que la conscience du médecin.

Renée Fox [15], cette sociologue américaine qui récemment eut les honneurs de nos journaux pour avoir caricaturé notre système de subsides aux recherches médicales, a consacré un volume passionnant à la psychologie des sujets vivant dans une unité de recherches expérimentales humaines et de thérapeutique héroïque d'avant-garde. Le titre de son livre est *Experiment Perilous*. Ces mots font partie du premier aphorisme d'Hippocrate [16] : « La vie est courte, l'art est long, l'occasion est prompte à s'échapper, le raisonnement est difficile, l'expérience dangereuse. »

Ce titre suffit à montrer qu'aux Etats-Unis comme ailleurs, c'est la morale médicale, de tradition antique, qui seule peut guider les recherches cliniques.

Ainsi, dans l'hôpital universitaire, tout acte médical revient à une affaire d'homme. L'homme que les biologistes comme Jean Rostand [13] appellent volontiers « ce petit-fils de poisson, cet arrière-neveu de limace », est aussi « cette bête saugrenue qui devait inventer le calcul intégral et rêver de justice. Ce pauvre singe condamné à faire l'homme s'est révélé capable de sainteté, de maîtrise, d'abnégation. » Nulle part il ne peut mieux le montrer que dans la vie quotidienne de l'hôpital.

V. L'HÔPITAL UNIVERSITAIRE DE DEMAIN

Dans le monde tout entier, même dans des pays d'Afrique ou d'Amérique latine que nous avons volontiers tendance à considérer comme sous-développés, on assiste à un courant de développement ou de création d'hôpitaux modernes animés par des médecins plein-temps à la fois cliniciens et chercheurs. Partout les tâches imposées à ces institutions sont les mêmes : traitement, enseignement, recherches.

En ce qui concerne le rôle du traitement, il ne s'étend plus seulement aux malades indigents ou aux économiquement faibles. Financé par l'argent de tous, le centre hospitalier universitaire doit également être ouvert à tous : aucune distinction sociale, raciale, philosophique, religieuse, linguistique n'est concevable.

Service public indiscuté pour tous les cas d'urgence, l'hôpital universitaire doit donner des soins [que dans certains Etats il est le seul à pouvoir fournir⁽³⁾] à tous ceux qui le demandent. Organisme universitaire, sans but lucratif, il devrait être au centre de l'assurance sociale contre la maladie.

La mission de recherches cliniques et thérapeutiques est une fonction délicate. Affaire de conscience et de jugement, au

(³) Par exemple, au cours des dernières années, les grands hôpitaux à l'étranger ont organisé des centres de réanimation. De telles unités de soins intensifs disposent 24 heures sur 24 de médecins, chirurgiens, anesthésistes et infirmières spécialisées, d'un laboratoire d'appareillages complexes et coûteux permettant en quelques instants de mettre en œuvre le traitement de sujets amenés dans le coma ou menacés d'arrêt cardiaque ou respiratoire. Dans notre pays, à l'initiative de certains cliniciens et grâce à l'appui clairvoyant de certaines commissions d'assistance publique, quelques rares centres sont en voie de création ou de développement.

premier chef désintéressée, elle ne peut relever que de l'esprit académique.

Enfin, l'enseignement a plusieurs aspects. L'enseignement de la médecine, en doctorat, va de soi : on n'apprend les bases de la médecine qu'à l'hôpital. L'hôpital universitaire est également chargé, en collaboration avec certains services hospitaliers agréés, de l'enseignement des spécialités médicales et chirurgicales. Enfin, il lui incombe d'assurer un enseignement postuniversitaire : pour une grande partie, c'est le niveau de la médecine pratiquée dans les services universitaires qui conditionne le niveau de la médecine dans l'ensemble du pays.

Telles sont les missions scientifiques et sociales dont la société charge tout naturellement les hôpitaux universitaires.

Ces hôpitaux, dans leur organisation actuelle, n'ont pas les moyens d'y faire face.

En Belgique, il n'y a pas de statut des hôpitaux universitaires. Jusqu'il y a peu de temps les ministres qui se sont succédé au département de la Santé publique, ont nié que ces hôpitaux puissent ou doivent être distingués des autres instituts de soins.

Comme il a été rappelé plus haut, la loi récente, envisageant le remboursement de la journée d'hospitalisation à un barème semblable pour tous les hôpitaux, pénalise ⁽⁴⁾ les hôpitaux mieux équipés en matériel et mieux pourvus en cadres d'infirmières, puisque pour ces hôpitaux l'intervention atteint à peine le tiers du coût réel de la journée d'entretien.

La même méconnaissance profonde du rôle des grands hôpitaux apparaît dans les discussions actuellement engagées au Conseil National des Hôpitaux, où certains prétendent faire payer l'outillage des centres de soins aigus et de réanimation par un prélèvement sur les honoraires des médecins. Or pour le seul centre, encore modeste, de l'hôpital Saint-Pierre, à Bruxelles, cet équipement a coûté plusieurs millions et nécessité la collaboration d'une demi-douzaine de spécialistes ⁽⁵⁾.

D'ailleurs, les cadres des hôpitaux universitaires de Bruxelles et de Louvain n'ont pas de statut. Les médecins y travaillent parfois en bénévoles sans aucune rétribution, ou, en

⁽⁴⁾ Malgré une indemnité accordée aux hôpitaux universitaires.

⁽⁵⁾ Il en est de même du « Rein artificiel », fonctionnant à l'Hôpital Brugmann.

cas de nomination, à titre temporaire, à des salaires souvent dérisoires.

Le secrétariat, rouage essentiel, puisqu'il doit assurer la liaison entre les centres hospitaliers et les médecins traitants, est déficient à l'extrême.

Pour réaliser l'hôpital universitaire de demain, il faut des réformes fondamentales. Le premier objectif d'une politique nationale de la Santé publique doit être l'élaboration d'un statut des grands hôpitaux publics, et tout particulièrement des hôpitaux universitaires.

Faut-il modifier la gestion de ces instituts hospitaliers? Si l'Etat prend une large part dans leur financement, ne doit-il pas avoir un plus grand droit de regard? Les commissions d'assistance publique, propriétaires et créatrices de ces hôpitaux, ne rejetteraient peut-être pas l'institution de conseils de gestion dans lesquels leurs représentants siègeraient à côté de ceux des ministères intéressés et de ceux de l'Université.

Une certaine autonomie octroyée à ces conseils permettrait de simplifier des problèmes administratifs et financiers qui, dans leur forme actuelle, semblent insolubles, tel l'estimation des crédits d'équipement, l'établissement du prix réel de la journée d'entretien, le contrôle des dépenses.

Le statut des médecins hospitaliers, préoccupation de ces médecins eux-mêmes, des syndicats médicaux et de certaines commissions mixtes réunissant des délégués ou de la C.A.P. et de l'Université, ne poserait pas de problèmes difficiles. Un mouvement très vif se fait jour parmi les médecins hospitaliers pour accepter non pas une médecine nationalisée — qui risquerait d'être politisée —, mais une médecine organisée et hiérarchisée sous l'égide de l'Université.

Une telle médecine constituerait une base d'organisation de l'assurance maladie, partiellement en ce qui concerne les gros risques. Elle pourrait, pour le plus grand bénéfice de tous, vivre en parfaite symbiose avec la médecine libre assurée par les cliniques privées et par les médecins non hospitaliers.

Grâce à ces réformes de structure, les hôpitaux universitaires et certains hôpitaux civils non universitaires pourraient remplir efficacement le rôle que la société contemporaine leur impose. Ce n'est pas le dévouement aux malades ni l'enthousiasme à la recherche qui font défaut.

En résumé, une politique de la Santé publique nationale et non plus partisane, la construction de nouveaux hôpitaux, l'élaboration d'un statut des hôpitaux universitaires et publics bien équipés et pourvus de personnel paramédical qualifié, la création d'un statut des médecins hospitaliers, telles sont les conditions de survie de notre médecine universitaire, de notre médecine tout court.

La société actuelle demande beaucoup à l'hôpital universitaire : un service public efficient, toujours prêt; des soins attentifs à une vaste clientèle; un enseignement universitaire et postuniversitaire formant pour le pays de bons médecins et d'excellents spécialistes; si possible, quelque découverte ou progrès dans la thérapeutique; certainement et par-dessus tout, la synthèse harmonieuse de la technique et de la clinique afin que la médecine, jadis miséricorde désarmée, ne devienne arme sans pitié.

La communauté doit lui fournir les moyens matériels de s'adapter à la révolution actuelle.

Références

- [1] M^{me} M. ANSPACH, *Réflexions sur les problèmes de politique et de gestion hospitalière* (*Revue de l'Université de Bruxelles*, 14, 114, 1962).
- [2] MARC NEDERLEC, *Ce que devrait être la réforme des hôpitaux* (*Le Monde*, 6 février 1963).
- [3] P. P. AUROUSSEAU, *L'hôpital et son avenir* (*Bull. Soc. Clin. Hôpital civil de Charleroi*, 16, 97, 1965).
- [4] M. LEROY, *La Loi du 23 décembre 1963, sur les hôpitaux* (*Bull. Soc. Clin. Hôpital civil de Charleroi*, 16, 117, 1965).
- [5] JULIAN HUXLEY, *On Living in a Revolution*, Chatto & Windus, London, 1944.
- [6] PAUL HAZARD, *La Pensée européenne au XVIII^e siècle*, Boivin et C^{ie}, Paris, 1946.
- [7] E. DE GREEFF, *Humanisme et équilibre*, Comité national belge de l'Année mondiale de la Santé mentale, 1961.
- [8] A. COLARD, *Souvenirs du Vieux Saint-Pierre*, Ed. Arscia, Bruxelles, 1952.
- [9] E. JOURASSOWSKY et A. CAPON, *Pour un nouveau statut des médecins des Hôpitaux* (*Revue médicale AMUB*, 18, 693, 1962).
- [10] LUCIEN PRICE, *Dialogues of Whitehead*, Ed. Reinhart, 1954.
- [11] W. MELLEVILLE ARNOTT, *The Climate of Medical Education* (*Lancet*, I, 1, 1959).

- [12] F. H. EPSTEIN, *The Teaching of Clinical Medicine; a Look at the Next Fifty Years* (*Connecticut Medicine*, 26, 607, 1962).
- [13] Jean ROSTAND, *Pensées d'un biologiste*, Ed. Le Carrefour, Paris, 1944.
- [14] George THORN, *Peter Bent Brigham Hospital, Report 1961-1962*.
- [15] Renée FOX, *Experiment Perilous. Physicians and Patients Facing the Unknown*, The Free Press, Glencoe, 1959.
- [16] HIPPOCRATE, *Les aphorismes*, Coll. Antiqua. A l'enseigne du Pot Cassé, Paris.
- [17] A. VANNOTTI, *Presse médicale*, 67, 2115, 1959.

Les grammairiens indiens, leurs buts et leurs méthodes (1)

par **Rosane ROCHER**,
Aspirant F.N.R.S.

Ce que l'Européen cultivé connaît de la littérature indienne se réduit à peu de chose. S'il a ouï dire d'une littérature religieuse et philosophique et de deux épopées, il ignore l'existence de traités juridiques, grammaticaux, médicaux, etc. Notre intention, dans les pages qui suivent, est de lui présenter l'œuvre des grammairiens indiens, sans requérir de sa part aucune formation préalable d'indianiste ou de linguiste. Nous ne nous proposons aucun but encyclopédique; sans tenter d'évoquer la totalité des travaux indiens en la matière (2), nous nous attacherons à relever quelques traits saillants, propres à situer leur objet et leur méthode, et à illustrer leurs voies si différentes de celles auxquelles nous a accoutumés la grammaire occidentale traditionnelle, restée soumise aux catégories aristotéliennes.

Dans l'ensemble imposant que constitue la littérature grammaticale indienne, les traités consacrés au sanskrit occu-

(1) Nous regrettons que des difficultés d'impression nous aient forcée à nous écarter de la transcription traditionnelle des termes sanskrits. On voudra bien noter qu'une lettre en italique dans un mot en caractères ordinaires, et une lettre en caractère ordinaire dans un mot en italiques représentent ici toute lettre qui, en transcription traditionnelle, serait nantie d'un point au-dessous. La lettre *ñ* remplace ici un *n* surmonté d'un point.

(2) On trouvera un excellent aperçu historique de la littérature grammaticale indienne dans l'introduction à l'édition de la *Durghatavrtti* de Saranadeva due à M. L. RENOU, Paris, Les Belles Lettres, Collection Emile Senart, 1940.

pent la place la plus importante; et parmi les diverses écoles qui ont vu le jour, la plus prestigieuse est, sans contredit, l'école pāninéenne. Celle-ci est d'ailleurs la plus ancienne, et toutes les autres ne sont qu'autant de réactions ou d'accommodements greffés sur elle. Le fondateur de l'école, Pānini, est l'auteur de la première analyse que nous possédions d'une langue indo-européenne : l'*Astādhyāyī*, « le traité aux huit chapitres »⁽³⁾, qui date approximativement du iv^e siècle avant notre ère.

Pour comprendre la composition du traité pāninéen, il faut tenir compte du système pédagogique indien. En Inde, l'enseignement traditionnel suppose que l'élève étudie d'abord par cœur la totalité du texte qui lui est soumis, sans pour autant y comprendre quoi que ce soit. Nous avons eu nous-même l'occasion de voir, lors de notre dernier séjour en Inde, un petit garçon de huit ans qui récitait des centaines de vers de la *Bhagavadgītā*, alors qu'il ne comprenait pas un mot de sanskrit; son père, qui lui donnait cette éducation, envisageait de commencer à lui expliquer le contenu du texte lorsqu'il connaîtrait par cœur l'ensemble de l'œuvre. Tel fut en effet toujours le procédé pédagogique indien : un enseignement particulier, et qui, souvent, attache le fils au père, ou le neveu à l'oncle. Lorsque l'élève connaît parfaitement le texte fondamental, le maître le reprend en l'explicitant au moyen d'un commentaire; l'apprentissage se fonde donc essentiellement sur le procédé de la glose et de la paraphrase.

La grammaire pāninéenne révèle par des traits nombreux l'influence de ce système pédagogique : l'un d'eux est son souci d'extrême concision. Puisque l'élève doit apprendre par cœur une suite de syllabes qui lui sont incompréhensibles, il convient d'éviter de lui surcharger la mémoire, et de réduire au strict minimum le nombre de ces syllabes. L'*Astādhyāyī* se caractérise ainsi par une économie de l'expression telle que ses commentateurs tiendront pour acquis que Pānini n'a pas employé une seule syllabe qui soit inutile. Cette volonté de brièveté se manifeste par l'emploi d'un nombre élevé de sigles,

(3) On doit à O. BÖHTLINGK l'édition-traduction de base de cette œuvre : *Pānini's Grammatik*, 1887, reproduction anastatique, Hildesheim, Olms Verlagsbuchhandlung, 1964. M. L. RENOU l'a traduite en français : *La grammaire de Pānini*, 3 fasc., Paris, Klincksieck, 1948, 1951, 1954.

et même de communs dénominateurs à ces sigles. Qu'on en prenne pour exemple le cas des désinences personnelles. Les désinences personnelles de chaque temps sont représentées par un sigle : *lat* « désinences du présent », *lit* « désinences du parfait », *lut* « désinences du futur périphrastique », *lrt* « désinences du futur simple », *let* « désinences du subjonctif », *lot* « désinences de l'impératif », *lan* « désinences de l'imparfait », *lin* « désinences de l'optatif et du précatif », *luñ* « désinences de l'aoriste et de l'injonctif », *lrñ* « désinences du conditionnel ». On notera que, dans cette série de sigles, tous ceux qui se terminent en *t* représentent les désinences primaires, tandis que ceux qui se terminent en *ñ* désignent les désinences secondaires. Quant à l'ensemble des désinences personnelles, elles seront indiquées par le sigle *la*, qui résume toute la série citée.

Si l'*Astādhyāyī* s'efforce ainsi d'économiser des syllabes, à plus forte raison s'applique-t-elle à énoncer un minimum de mots. Non seulement chaque règle est formulée de la façon la plus concise possible, mais on parvient encore à condenser l'expression en évitant de répéter un mot dans des règles successives; on se contente d'énoncer le mot en question une seule fois et de le sous-entendre dans les règles suivantes. On peut en prendre pour exemple le début de la section du texte qui décrit l'emploi des voix du verbe, c'est-à-dire des règles 1.3.12 à 1.3.93 :

1.3.12	<i>anudāttañita</i>	<i>ātmanepadam</i>
13	<i>bhāvakarmanoh</i>	
14	<i>kartari karmavyatihāre</i>	
15	↓	↓
16	↓	↓
17	↓	↓
	jusqu'à 1.3.77	jusqu'à 1.3.77

Ces règles peuvent se traduire comme suit :

- 1.3.12 Les désinences médio-passives s'emploient après les verbes *anudātta-it* et *ñ-it*.
- 1.3.13 (Les désinences médio-passives) s'emploient pour exprimer l'état et l'objet.
- 1.3.14 (Les désinences médio-passives) s'emploient pour exprimer l'agent quand il y a réciprocité d'action.
- 1.3.15 (Les désinences médio-passives) ne s'emploient pas

(pour exprimer l'agent quand il y a réciprocité d'action) après les verbes qui signifient aller ou faire du tort.

- 1.3.16 (Les désinences médio-passives ne s'emploient pas pour exprimer l'agent quand il y a réciprocité d'action) dans une autre circonstance : après le mot complémentaire *itaretara* ou *anyonya*.
- 1.3.17 (Les désinences médio-passives s'emploient pour exprimer l'agent) après la racine *viś* précédée du préverbe *ni*.

Sans doute est-il quantité d'autres moyens qui permettent d'abrégier la formulation des règles. Dans la fraction du texte que nous venons de citer, on notera encore que, pour indiquer les racines *anudātta-it* et *ñ-it*, on n'a pas répété deux fois l'élément commun *it*, mais qu'on a dit *anudāttañit*, ce qui peut se représenter par la formule mathématique $(anudātta + \acute{n})it$. D'autre part, il va de soi que tout mot que le contexte à lui seul est capable de suggérer ne sera pas exprimé : c'est ainsi que, si, dans notre traduction, nous avons dit que les désinences médio-passives s'attachent à tel ou tel verbe, les règles pāninéennes n'emploient nulle part le mot « verbe », puisqu'il est évident que ce n'est qu'à des verbes que peuvent s'affixer des désinences personnelles.

Le fait que l'apprentissage de la grammaire requiert que l'étudiant connaisse préalablement par cœur la totalité du texte a également une influence profonde sur la composition de l'œuvre : la matière n'y est pas présentée de façon progressive ni continue. En Occident, où un traité se lit du début à la fin, les règles exprimées doivent être formulées sur la base de l'information acquise dans les règles précédentes. Dans l'*Astādhyāyī*, il arrive fréquemment qu'une règle s'appuie sur une autre qui ne figure que bien plus loin dans l'œuvre; le procédé n'a pas d'inconvénient, puisque l'étudiant connaît par cœur toutes ces règles et les met immédiatement en rapport.

Est-ce à dire que la composition de l'œuvre résulte de la fantaisie ou du hasard? Bien au contraire : l'ordre dans lequel figurent les règles n'est pas indifférent; il est déterminé par diverses considérations où dominant le souci de brièveté et l'observation des règles de préséance. S'il va de soi que l'*Astādhyāyī* groupe en principe des règles qui ont trait au

même sujet, elle les fait se succéder de telle façon qu'un même mot puisse rester valable dans plusieurs règles consécutives, de façon à économiser l'expression. D'autre part, Pānini a formulé diverses directives qui permettent, au cas où plusieurs règles contradictoires sont applicables à une même forme, d'établir laquelle de ces règles doit l'emporter. Ainsi, en principe, en cas de conflit entre deux règles, c'est celle qui est énoncée en dernier lieu qui a la préséance : l'ordre dans lequel figurent les règles dans l'*Astādhyāyī* est donc déterminé par cette considération. Prenons-en un exemple : la règle 7.3.102 prévoit que, devant une désinence casuelle qui commence par un des phonèmes *yañ*, le *a* final d'un thème nominal se change en *ā*; la règle suivante note que, devant une désinence de pluriel qui commence par un des phonèmes *jhal*, le *a* final d'un thème nominal se change en *e*. Or, il se fait que le phonème *bh* fait partie à la fois des phonèmes *yañ* et des phonèmes *jhal*. Quelle règle convient-il donc d'appliquer pour former le datif-ablatif pluriel d'un thème *vrksa-* « arbre », dont la désinence est *-bhyah*? C'est la dernière énoncée des deux règles contradictoires qui l'emporte et, en vertu de la règle 7.3.103, le *a* final du thème se changera en *e* : *vrksebhyaḥ*.

Jusqu'à présent, nous avons surtout envisagé la forme de l'ouvrage, mais l'intérêt essentiel réside, évidemment, dans son contenu. Comme tout traité de grammaire, il va de soi que l'*Astādhyāyī* vise à rendre compte de la façon la plus complète et la plus précise des usages en vigueur dans la langue qu'elle décrit, le sanskrit. Mais il faut insister sur le caractère essentiellement descriptif de l'œuvre. L'*Astādhyāyī* n'établit pas de comparaison avec aucune autre langue indo-européenne, ni même avec aucune autre langue indienne. Sans doute ne s'en étonnera-t-on pas trop, puisqu'en Occident aussi, la méthode comparative fut inconnue jusqu'au xix^e siècle. Par contre, ce qui distingue radicalement la grammaire indienne de la grammaire occidentale, c'est qu'elle est étrangère à toute considération historique. En cela, la grammaire pāninéenne est fidèle à l'esprit indien, qui n'a aucun intérêt pour le transitoire et l'évolutif, mais qui n'a souci que de ce qui est éternel et inaliénable. Comment, dira-t-on, est-il possible d'imaginer qu'une langue, transmise de génération en génération, ne subisse aucune transformation et reste permanente et immuable? On

se souviendra cependant que le sanskrit n'a jamais été la langue du peuple indien, qui utilisait les divers dialectes prakrits, mais qu'il a été restreint à une communauté fermée de brahmanes cultivés, nourris de textes sacrés auxquels il était impensable d'apporter la moindre modification. Sans doute, le sanskrit a évolué au cours de sa longue histoire, mais dans une mesure infiniment moindre que toute autre langue connue. A l'heure actuelle, il est toujours en Inde la langue des dieux et des savants, utilisée par les mêmes familles qu'il y a des siècles, et pour qui il est l'essentiel de la culture, même si l'anglais vient maintenant, pour de tout autres raisons, s'y ajouter.

Exposer les procédés de description linguistique employés par Pānini requiert un certain degré de technicité, qui ne s'accorde pas avec notre propos dans cet article. Aussi nous bornerons-nous à indiquer, sans nous y appesantir, deux traits dominants et évidents dans toute son œuvre.

L'analyse se fonde sur la décomposition des formes en leurs éléments : racine, suffixe, désinence, etc. On se souviendra en effet que, jusqu'au moment où les Occidentaux ont eu, au XIX^e siècle, la révélation de la grammaire indienne, une forme linguistique était un tout qu'on ne songeait pas à dissocier. La grammaire pāninéenne, au contraire, conçoit les formes, qu'elles soient nominales ou verbales, comme composites. Dès lors, la description consistera à déterminer dans quelles conditions et de quelle façon les divers éléments se combinent.

Un autre fondement essentiel de la description pāninéenne réside dans le fait qu'avant de procéder à l'analyse de l'expression linguistique, elle envisage les faits concrets dont le discours n'est que le reflet. L'importance de cette démarche apparaît particulièrement dans l'étude de la syntaxe. Nous ne voulons pas y insister ici, puisque nous l'avons montré à loisir dans un article plus technique ⁽⁴⁾; mais nous en reprendrons brièvement l'argument, qui illustre de façon éclatante les façons différentes qu'ont les grammaires indienne et occidentale d'aborder les faits syntaxiques. La grammaire indienne part d'un fait, dont elle discerne les éléments, les facteurs.

(4) « Agent » et « objet » chez Pānini, dans : *Journal of the American Oriental Society*, t. 84, 1964, pp. 44-54.

Ainsi, si l'on imagine le fait qu'un potier fabrique un pot, le processus de fabrication est déterminé par deux facteurs, le potier, agent de l'action, et le pot, objet de l'action. Que ce fait soit exprimé par une phrase active comme « le potier fabrique un pot » ou par une tournure passive telle que « un pot est fabriqué par le potier », il reste identique, et le potier et le pot ne cessent de jouer le même rôle dans l'activité qui a lieu. En conséquence, la description indienne reste la même : le potier est, de part et d'autre, l'agent de l'action, tandis que le pot en reste l'objet. On voit donc la différence entre la grammaire indienne, qui part de la description d'un fait, et la grammaire occidentale, qui se fonde sur les phrases qui l'expriment. Ce que la grammaire indienne appelle agent est, en grammaire occidentale, le sujet de la phrase active et le complément d'agent de la phrase passive; ce que la première appelle objet est, selon la seconde, le complément d'objet direct de la phrase active, et le sujet de la phrase passive. Nous ne voulons pas prononcer de jugement de valeur, mais simplement mettre en évidence la différence d'optique des deux types de grammaire. Que pareille dissemblance ait entraîné des mécompréhensions était inévitable; c'est ainsi qu'un linguiste de la valeur de Whitney ⁽⁵⁾ n'a pas hésité à condamner la grammaire indienne pour n'avoir pas reconnu des concepts tels que le sujet d'un verbe. C'est que, pour juger sainement de la grammaire pāninienne, il faut partir de tout autres principes que ceux qui nous sont familiers, et qu'il n'est jamais facile de se dégager de tout ce qui nous a été inculqué depuis notre enfance. Cependant, lorsqu'on s'impose cet effort, on constate que l'analyse indienne, fondée sur des principes tout différents, est parfaitement cohérente. L'apprentissage d'un tel système contribue à dessiller nos yeux, à nous faire repenser des catégories que nous avons toujours crues évidentes, parce que nous n'en connaissions pas d'autres. Il nous semble que le bénéfice que tire le linguiste d'une telle expérience n'est pas tant d'accepter telle ou telle technique indienne, mais bien de pouvoir juger des méthodes linguistiques avec plus d'objectivité et de sens critique. A cet égard, nous ne pouvons que nous

⁽⁵⁾ *On Recent Studies in Hindu Grammar*, dans : *American Journal of Philology*, t. 14, 1893, pp. 171-197.

réjouir de l'attrait qu'exerce l'étude des méthodes pāninéennes sur les linguistes américains contemporains.

Jusqu'à présent, c'est de l'œuvre de Pānini même que nous avons parlé, puisqu'elle est le point de départ d'une école, et que, d'ailleurs, elle représente une technique de description linguistique qui ne sera plus dépassée. Mais ce serait être infidèle à la grammaire indienne que de ne pas traiter des nombreux commentaires qui ont été donnés de l'*Astādhyāyī*, même si un Européen, tout indianiste qu'il puisse être, est toujours tenté de leur faire une part moins belle que ne le font les Indiens.

En exposant, plus haut, les principes de l'enseignement traditionnel indien, nous avons dit qu'il se fonde essentiellement sur le procédé de la glose et de la paraphrase. En effet, les commentaires que nous possédons, et qui ne sont pas différents dans leur nature de ceux, de moindre niveau sans doute, qu'enseigne chaque maître à son élève, reprennent tour à tour les règles pāninéennes, en les explicitant. Mais ce serait une erreur de croire que les commentaires ont pour seul effet, ou même pour seul objet, de rendre plus claires les règles de l'*Astādhyāyī*. Sans doute n'ont-ils pas, comme cette dernière, le souci d'économiser l'expression, et, à cet égard, leurs phrases plus longues, plus amples, contribuent à dégager tous les enseignements que le style télégraphique des règles pāninéennes ne rend pas toujours apparents. Mais le travail d'un commentateur ne consiste pas seulement à expliciter les termes de l'*Astādhyāyī*, mais bien aussi à en tirer toutes les conclusions possible. Pour un commentateur, la grammaire pāninéenne est nécessairement parfaite, complète et valable pour tous les temps. S'il se fait qu'à interpréter le texte à la lettre, il apparaisse une erreur ou une omission, le commentateur ne concevra jamais que c'est l'*Astādhyāyī* qui est en faute. De même, si l'état de langue décrit par Pānini offre quelque dissemblance avec celui du commentateur, celui-ci, qui, nous l'avons déjà dit, n'a pas conscience d'une évolution historique, se doit de faire disparaître cette dissemblance. L'erreur ou l'omission n'est jamais le fait de l'*Astādhyāyī*, elle ne peut être que le résultat de la médiocrité du commentateur. Celui-ci, en conséquence, cherchera — et finira toujours par trouver — dans le texte pāninéen lui-même la solution à la difficulté; c'est une question de vir-

tuosité, d'ingéniosité. Certes, pour nous, Occidentaux, il ne fait aucun doute que le commentateur force le texte original, et en tire quantité d'éléments que son auteur n'y a jamais envisagés. Mais il faut se persuader que, ce faisant, il n'a nullement mauvaise conscience; il ne fait que remplir son rôle de commentateur. Etant donné que l'*Astādhyāyī* est parfaite, complète et valable pour tous les temps, un commentateur digne de ce nom se doit de démontrer qu'en fait, l'*Astādhyāyī* n'a jamais dit autre chose que ce que l'on attend d'elle. La justification du commentaire est essentiellement de faire apparaître au lecteur moins informé les finesses et les procédés cachés qu'il n'eût pu découvrir à lui seul.

C'est là que réside, à notre sens, la grande difficulté des commentaires. Toutes les additions, toutes les innovations y sont conçues comme venant du texte fondamental lui-même. Pour nous qui, à tort ou à raison, avons l'esprit historique, notre volonté est nécessairement de rendre à chacun sa propre part dans le développement des théories grammaticales. Dans bien des cas, l'artifice du commentateur qui introduit ses propres vues dans un texte antérieur ne souffre pas de discussion. Mais il en est une série d'autres où il nous est bien difficile de juger s'il y a innovation réelle, ou si le commentateur ne fait que développer une argumentation en germe dans son texte de base.

Nous avons déjà dit que les commentateurs tiennent pour acquis que l'*Astādhyāyī* ne comporte pas une seule syllabe qui soit inutile. C'est encore un point sur lequel ils n'admettent aucun compromis. Si un mot, voire une syllabe, est employé alors qu'aucune nécessité impérieuse ne le justifie, c'est que Pānini veut par là donner une indication à ses lecteurs. Quelle indication? C'est au commentateur de le découvrir, et il arrive fréquemment que l'enseignement tiré d'un mot apparemment superflu n'ait aucun rapport avec le sens même du mot en question. La présence d'un mot qui contrevient à la règle absolue de la concision équivaut à un simple : « Attention! » et les commentateurs en usent pour tirer tous les enseignements qui semblent manquer ou n'être que partiellement exacts dans la lettre du texte pāninéen.

Disons-le sans ambages, de tels procédés ne laissent pas d'être irritants pour nous, Occidentaux, formés selon d'autres

méthodes, et toujours plus enclins à mettre l'accent sur le neuf et l'inédit. Mais cette impatience diminue avec une familiarité croissante des textes, et l'admiration pour la subtilité et l'art des commentateurs prend sa place. Car, si l'on accepte de les juger à partir des principes mêmes qui les ont poussés, et non selon des critères occidentaux qui leur sont étrangers, on ne peut que se convaincre de leur intérêt et du haut niveau de leur technique.

Mais, pour qui veut faire l'apprentissage de la grammaire indienne, il n'est qu'une seule bonne école, celle des pandits. Il ne suffit pas d'étudier, ici, les textes indiens, même avec le plus grand souci d'objectivité; malgré nos efforts, nous continuerions longtemps encore à voir la grammaire indienne à travers des yeux occidentaux. Nous avons nous-même lu une section d'un texte grammatical indien sous la direction d'un pandit, c'est-à-dire d'un savant formé selon les méthodes traditionnelles en Inde. Ce fut bien peu de temps — cinq semaines —, il est vrai, mais, sans crainte d'exagérer, nous osons dire que cette expérience nous permit de voir dans les méthodes indiennes bien des choses que, sans elle, nous aurions mis longtemps à découvrir.

En somme, entre un commentateur et un pandit, il n'est pas de différence essentielle. Tous les commentateurs ont été des pandits, mais il va de soi que tous les pandits ne laissent pas à la postérité un commentaire de leur main. L'expérience unique que fournit le travail avec un pandit réside dans le fait qu'on peut suivre ses méthodes, et assister à la naissance d'un commentaire, au lieu de le découvrir tout achevé. Et c'est alors qu'on se rend compte de la façon dont les pandits possèdent leurs textes. Nous avons déjà dit qu'ils les connaissent par cœur; et, ce faisant, ils ont sur nous un avantage que les index les mieux faits ne peuvent compenser. En effet, tous les textes grammaticaux indiens ont été conçus pour des lecteurs qui connaissent l'*Astādhyāyī* par cœur. Les auteurs n'ont donc jamais cru utile de se référer explicitement et avec précision à d'autres sections du texte. Un Indien, qui connaît ses textes sur le bout des doigts, établit sans difficulté un rapport avec les passages parallèles : un seul mot revenant en des endroits distants les uns des autres y suffit; point n'est besoin d'avoir recours à des références apparentes. C'est un spectacle peu

commun de voir comment les pandits jonglent avec leurs textes.

Mais, pour qui veut apprendre la grammaire indienne à l'école des pandits, il convient de se presser. Le système traditionnel d'éducation perd du terrain en Inde. Sans doute, nous l'avons dit au début de cet article, nous avons vu un petit garçon de huit ans qui apprenait par cœur la *Bhagavadgītā*, comme l'avaient fait ses ancêtres. Mais, pour ce petit garçon-là, ce n'est plus l'essentiel de l'éducation; c'est un complément, qui lui vient après sa journée d'école, une école calquée sur des modèles anglais. De plus en plus, les pandits font place, en Inde, aux universitaires formés, sinon en Occident, tout au moins selon les méthodes reprises à l'Occident. Pour notre part, nous ne savons s'il faut s'en réjouir ou le déplorer. Mais nous croyons que ce n'est pas un hasard si l'Inde abandonne lentement la méthode linguistique pāninienne au moment précis où les linguistes occidentaux tentent de se l'assimiler. C'est simplement un indice de plus que, partout dans le monde, on tente d'ouvrir son horizon et d'apprendre autre chose que ce que l'on nous a traditionnellement appris.

Nietzsche Relevé d'un itinéraire

par

Victor MISRAHI

« Parler de Nietzsche aujourd'hui revient à s'aventurer dans le pire des guêpiers. » Ce n'est pas moi, c'est Pierre Klosowski qui s'adresse à lui-même cette mise en garde salutaire. Et d'ajouter : « Dès qu'on cherche à élucider sa parole, on lui fait toujours dire plus qu'il ne dit et moins qu'il ne dit. »

Voilà de quoi donner pleinement conscience des périls d'une entreprise même très limitée. Car nous n'avons pas la moindre intention de rivaliser ici avec une étude poussée ou de dresser un portrait psychologique. C'est déjà beaucoup que de donner à entrevoir la complexité de Nietzsche, de le montrer à travers le regard de ceux qui l'ont approché. (Aussi bien les amis de toute une vie que ceux qui n'oublièrent jamais une approche très fugitive.)

Je me suis aperçu que toutes les tentatives de saisir sa pensée dans un ordre chronologique quelconque se sont révélées scabreuses. Mêmes les grandes périodes dénombrées par Andler paraissent aujourd'hui fort arbitraires. Les études relativement récentes de Jaspers ou Heidegger n'y font même pas allusion. Elles s'efforcent de saisir leur insaisissable sujet par une approche qu'on pourrait dire concentrique : la seule possible vers une pensée fortifiée par ses contradictions mêmes et qui, peut-être, n'a cessé de s'en nourrir.

Encore fallait-il, si sommaire qu'il fût, un découpage préalable. Nous l'avons voulu d'un arbitraire dont l'évidence apparaîtrait indemne de la moindre tentative d'interprétation. J'ai donc choisi, si j'ose dire, de poser mes jalons dans l'espace. La

première partie de cet « itinéraire » est tout entière consacrée à la jeunesse du philosophe : c'est d'ailleurs la période la moins connue de sa vie et son importance n'est pleinement apparue que de nos jours; j'ai souhaité l'intituler : « De Naumbourg à Leipzig ». Remplie par la rencontre capitale, puis la rupture non moins capitale avec Wagner, la seconde partie se situera « Entre Bâle et Bayreuth ». L'époque si riche qui vit naître et Le gai savoir et Zarathoustra est ramassée sous un double titre : « La découverte du Midi — Les visions d'Engadine ». Enfin, très brève mais rassemblant tous les thèmes — comme on dirait, en musique, dans une résolution — la période précédant la folie se résume sous deux noms de villes, si parlants pour ceux qui aiment Nietzsche : « Nice et Turin ».

D'ailleurs quand on lit, éparses dans toute l'œuvre, ces nombreuses considérations sur le choix d'un climat, d'un site, ce découpage devient moins arbitraire qu'il n'y paraît d'abord. Dès 1876 — c'est-à-dire très tôt — les déplacements de Nietzsche deviennent saisonniers. En fait le bruit des trains paraît scander le déroulement d'une vie qui fut celle du plus hardi, du plus aventureux des voyageurs de l'esprit.

V. M.

— « Tu es un gâte-sauce, c'est ce que l'on dit partout! »

— « Certainement! Je gâte à chacun le goût qu'il a pour son parti; c'est ce qu'aucun parti ne me pardonne. »

NIETZSCHE (*Le Gai Savoir*).

De Naumbourg à Leipzig

« L'activité de l'homme ne commence pas seulement à sa naissance, mais déjà dans l'embryon et peut-être — mais qui en décidera? — déjà chez ses parents et ses grands-parents. »

Nietzsche a dix-huit ans seulement lorsqu'il met l'accent, en ces termes, sur l'importance de l'hérédité. Sa vie durant nous le verrons sollicité par le problème des origines et souvent avec une très grande fierté des siennes. « *Il faut toujours savoir d'où l'on provient* » soulignera encore un aphorisme de la maturité. Comme tant d'Allemands illustres — Luther, Jacob Boehme, Bach, Händel, Schumann et Wagner — notre philosophe appartenait au terroir de l'Allemagne moyenne : c'est-à-dire Saxe, Thuringe, Lusace. Et dans ses deux ascendances aussi — semblable encore en cela à maints grands écrivains de son pays — Nietzsche comptait des pasteurs. Son père et son grand-père l'étaient et, dans la branche maternelle, les jeunes gens consacrés au sacerdoce furent nombreux. Et, comme on l'a vu, Nietzsche eut très tôt conscience des richesses spirituelles déposées en lui par ses ascendants.

Contrairement à ce qui arrive souvent, c'est la figure assez touchante du père et non celle de sa mère qui le marquera le plus. Ce père, perdu à cinq ans, devait continuer à exister avec ténacité dans l'imagination de son fils. A la fin de sa vie lucide, dans *Ecce Homo*, il écrit encore : « *Mon père mourut à trente-six ans; il était tendre, aimable et morbide, comme un*

être fait pour passer... un souvenir bienveillant de la vie plutôt que l'existence même. L'année où sa vie déclina, la mienne suivit la même pente : dans ma trente-sixième année ma vitalité toucha son étiage... j'existais encore, mais sans voir à trois pas devant moi. »

Influencé par les élégances de la petite cour d'Altenburg où il était précepteur des filles du duc, fou de musique, comme devait l'être Frédéric lui-même, Louis Nietzsche fait un type accompli de pasteur de l'époque romantique. Dans sa vieillesse, alors qu'elle servait de garde-malade à son fils, M^{me} Nietzsche se souvenait de son jeune fiancé en termes qui font songer à un keepsake de l'époque ou à une scène d'un roman de Jean-Paul : « *Tout en bavardant gaiement, on prenait le café, après quoi, Monsieur le Pasteur, dont nous connaissions déjà le talent de pianiste, improvisait avec fantaisie, ce qu'il faisait alors avec une maîtrise remarquable. Nous allions ensuite dans le jardin; là, il me priait de lui cueillir un bouquet et d'y ajouter une tige de fenouil dont le parfum lui plaisait tant* ⁽¹⁾... »

Le presbytère de Rökken était rempli de femmes : la mère du pasteur, la sévère frau Erdmuthe, deux demi-sœurs de Louis et une domestique. La jeune mariée s'étonne, en arrivant là, d'entendre un terme qu'on n'employait jamais dans la solide famille des Oeler : « Les nerfs! » Ceux du mari sont souvent à fleur de peau et se laissent aller à un certain goût du pathétique dans la vie privée aussi bien qu'en chaire.

Le 15 octobre 1844 verra naître son premier fils : « *Bénis sois-tu, ô mois d'octobre, pendant lequel sont arrivés tous les événements les plus importants de ma vie : celui qui, aujourd'hui, est bien le plus grand, le plus splendide : je dois baptiser mon petit enfant! O moment bienheureux! O fête précieuse! Œuvre indicible et sainte. Apportez-le-moi, mon cher enfant, que je le consacre au Seigneur! Mon fils, ton nom sur la terre sera Frédéric-Guillaume, en souvenir de mon bienfaiteur royal, car tu es né le jour de son anniversaire* ⁽²⁾. »

Ainsi, avec ce pieux alléluia, Louis Nietzsche accueillait-il, dans son sermon de baptême, cet enfant qui devait accabler d'un tel mépris l'empire des Hohenzollern et pro-

⁽¹⁾ Cité dans Richard BLUNCK, *Frédéric Nietzsche, enfance et jeunesse*, Corrèa, 1955.

⁽²⁾ *Ibid.*

clamer un jour, d'une façon si mémorable, que « Dieu était mort » ! On ne s'étonnera pas non plus si certains ecclésiastiques considéraient que le ton de ce jeune confrère était parfois « quelque peu exagéré ». Par contre, nous ne demanderons pas d'où sortait cette veine lyrique qui devait s'épanouir si superbement dans le *Zarathoustra* et ailleurs.

Le pasteur devait saluer encore — peut-être avec moins d'éloquence — l'arrivée au monde d'une fille, cette Elisabeth qui va jouer un rôle à la fois si touchant et si néfaste dans la vie de son frère. Mais le temps ne lui sera guère laissé de voir grandir ses enfants. On a beaucoup épilogué sur la mort précoce de Louis Nietzsche. Excès de tension nerveuse, a-t-on dit; ramollissement du cerveau, selon le médecin traitant. Elisabeth, toujours fidèle, quand il s'agit de sa famille, aux explications les plus décoratives parlera des suites d'une chute dans un escalier de pierre. Ce qui nous importe, c'est de savoir que l'enfant de cinq ans et demi va désormais vivre entouré uniquement d'affections féminines. Il va aussi quitter le beau presbytère campagnard de Röcken ! Sous la conduite de la grand-mère Erdmuthé, toute la famille s'en va vivre dans la proche petite ville de Naumburg. On s'y aperçut assez vite que l'enfant Nietzsche tenait de son père une myopie assez grande et une tendance à la migraine qui ira grandissant, marquant, comme on le sait, toute sa vie. Cependant, fidèle à sa propre et indestructible vitalité, M^{me} Franziska n'élève pas douillettement ses marmousets, qui, dorénavant, occuperont toute sa vie. Natation, patinage, luge deviennent très tôt des sports où le jeune Frédéric, à défaut d'exceller, ne se montre point maladroit. De plus, la jeune veuve fait profiter les enfants des nombreuses relations de sa belle-famille. Pourtant, Richard Blunck, dans son ouvrage si important et si révélateur sur la jeunesse du philosophe, n'a pas tort d'insister sur les répercussions qu'aura bientôt sur l'adolescent une prompte conscience des limites intellectuelles de sa mère : « *Alors, cette séparation intérieure est pénible, elle est inguérissable. Elle survient, chez Nietzsche, dès les premiers symptômes d'indépendance. Désormais, sa mère ne l'accompagnera plus sur aucun chemin; sans elle, il se formera sa conception du monde. Il perd, en même temps, une sécurité essentielle : celle de se sentir enraciné dans l'amour maternel, dans la chaleur toujours libératrice du sentiment.* »

Cela n'empêche pas qu'il se refusera toujours à juger sa mère, qu'il ne cessera de la traiter avec une courtoisie sans défaut. De même, les pires brouilles avec sa sœur n'entraîneront jamais cette rupture définitive qui eût été parfois si justifiée. Cet homme qui, lorsqu'il le jugeait nécessaire, n'hésita jamais à briser les amitiés auxquelles il tenait le plus, est resté curieusement asservi aux liens du sang. C'est dans *Le voyageur et son ombre*, écrit durant la période la plus découragée, la plus critique, que nous trouvons l'émouvante affirmation : « *Sur deux personnes, je n'ai jamais cherché à réfléchir.* »

Au gymnase de Naumburg, Frédéric se révélera un petit élève fort zélé. Le futur partisan du renversement de toutes les valeurs y montre un respect de la discipline qui étonnera même les moutards germaniques de l'endroit. Cependant, l'école et les jeux n'absorbent pas toute son activité — il s'en faut de beaucoup! La musique surtout le requiert : transporté par *Le Messie*, il se met à l'étude de l'harmonie afin de pouvoir composer à son tour. Il écrit aussi de nombreux poèmes, qui, à vrai dire, ne manifestent en rien une précocité spectaculaire. Précoce, le serait plutôt cette lucidité qui, dès l'âge de quatorze ans, le pousse à renier ce qu'il nomme déjà, non sans pompe, les poèmes de sa première période, qui, dit-il « *ne contiennent pas la moindre étincelle de vraie poésie* ».

Non moins précoce encore s'avère son attitude envers les amis de son âge. Il ne tient pas beaucoup à eux, ne leur écrit souvent que dans la mesure où ils répondent à son propre idéal de l'amitié. Point d'indulgence, s'il faut les juger avec cette même lucidité qui ne désarme pas plus devant eux que devant lui-même! Blunck souligne avec pénétration : « *... ce qu'il appellera plus tard « le pathos de la distance » guidera toujours ses pensées et sa conduite.* »

A-t-il donc vraiment le droit de se plaindre, déjà, de se sentir si parfaitement seul? Il nous est permis, pour notre part, de peser dès maintennat la réflexion de Jaspers : « *Dans le fond, n'est-ce pas davantage parce qu'il n'aime pas que parce qu'il n'est pas aimé que Nietzsche souffre de la solitude?* »⁽³⁾.

Il demeure que les dons de cet écolier de quatorze ans sont éclatants aux yeux de tous. Si éclatants qu'il n'est même pas

(³) Karl JASPERS, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, N.R.F., 1950.

nécessaire de solliciter une bourse en sa faveur. C'est le recteur de Pforta en personne qui écrit à Frau Franziska pour l'offrir.

Ce n'était pas un mince honneur. En cette époque où l'humanisme allemand avait une telle réputation en Europe, l'école royale de Pforta pouvait compter parmi les plus anciennement illustres de l'Allemagne. Avec son cadre quasi campagnard, ses grands jardins et ses anciens bâtiments cisterciens, elle fait beaucoup penser à une grande école anglaise, quoique beaucoup plus repliée sur elle-même. « *Dans les salles du Monastère le temps s'était arrêté. La réalité de l'Allemagne de 1858 ne pénétrait pas à travers ces murs épais. L'élite de la jeunesse y grandissait dans le monde de l'Hellade et de Rome, dans le monde de Goethe et de Schiller.* »

Cette description de Blunck n'évoque-t-elle pas aussi cette institution idéale imaginée par Hermann Hesse dans son roman du *Jeu des perles de verre*? Bien que les sports n'y fussent point négligés, on se flattait, à Pforta, de former surtout des esprits assez érudits pour retrouver, sinon revivre, ces traditions de l'Antiquité classique dont la reconquête fut poursuivie jusqu'à la hantise par tant des plus grands Allemands. (Au point qu'il devient naturel qu'une grande germaniste de Cambridge ait pu écrire un livre fascinant où se justifie à chaque page un titre pourtant paradoxal : *La Tyrannie de la Grèce sur l'Allemagne.*)

Ces six années de Pforta, la vie isolée et studieuse qu'on y menait, les amitiés qu'il y noua, influencèrent Nietzsche avec une force qui — il faut y insister — n'a guère été soulignée que récemment. Ici, comme à Naumburg, la plupart des professeurs furent pleins de respect devant les dons d'un élève qui paraît exceller en se jouant. Mais, choqués devant l'originalité de certains devoirs, ils soupçonnent ce premier de classe de mener une vie intérieure qui leur échappe complètement. Ils n'ont pas tort non plus de s'effrayer devant une avidité intellectuelle d'une indépendance fort inquiétante. Que lit donc ce jeune Nietzsche qui, avec les années, se donne, de surcroît, le luxe de devenir casse-cou à l'occasion? Goethe, bien sûr, comme il se doit pour un Allemand. Mais il le lit avec une sorte de gourmandise ravie. Voilà une de ses rares admirations dont, contrairement à bien d'autres, il ne reviendra jamais, qu'il laissera plutôt s'approfondir. Plus tard, avec joie, il se découvrira proche de lui jusqu'en ses dédains envers ses

compatriotes. A la fin de sa vie consciente, il pourra écrire — avec quel immense orgueil aujourd'hui ratifié : « *Trois hommes auront fait la langue allemande : Luther, Goethe et moi* (4) »!

Cependant sa plus grande joie résidera dans la découverte d'un poète traité alors avec un bienveillant dédain, quand il n'était pas tout à fait inconnu : Friedrich Hölderlin. Voir en lui « un moine hellénique » implique une pénétrante promptitude dans le coup d'œil d'un garçon de dix-sept ans. Il est vrai que Nietzsche était aidé par un très vif sentiment d'affinités. Assez absurdement certes, on inclinerait presque à voir une prémonition inconsciente dans cette dissertation où s'exprime son admiration pour la tragédie d'*Empédocle*. Comme il s'attarde sur ces vers dont il veut que « *les sons attristés annoncent déjà l'avenir du malheureux poète, le tombeau de sa longue folie et non pas en mots obscurs mais dans une langue proche de Sophocle par sa pureté et l'infinie perfection donnée à la profondeur de la pensée* (5) »! Il serait dommage d'omettre qu'en marge, le professeur nota : « Malgré tout, je conseillerai à l'auteur de cette copie de s'en tenir à un poète plus sain, plus clair, plus allemand. »

Nietzsche ne dédaignait pourtant pas de lire les poètes célèbres par son temps. Jamais il n'oubliera, savouré entre deux exercices philologiques, le ravissement qu'il puisait dans l'*Intermezzo* ou le *Buch der Lieder* : « *C'est Henri Heine qui m'a donné la plus haute idée du lyrisme. Je cherche vainement à travers tous les siècles musique aussi passionnée. Il possédait cette divine méchanceté sans laquelle je ne saurais imaginer la perfection* (6). » Ajoutons encore à ces lectures, celle, assidue, de Byron — dont le nom, accolé à celui de Nietzsche, ne résonne pas sans quelque étrangeté.

C'est encore à Pforta qu'il a trouvé deux amis qui joueront un rôle ultérieur assez important : Paul Deussen d'abord, puis le baron Charles de Gersdorff. Bien plus tard, en 1900, quand Nietzsche est fou depuis douze ans, mais son nom déjà entré dans une gloire incontestable, son ami Gersdorff décrit dans une lettre le jeune pensionnaire de Pforta : « ...*La distinction*

(4) *Ecce homo*, traduct. d'Alexandre Vialatte.

(5) Cité par Blunck.

(6) *Ecce homo*.

et l'aisance de ses manières rendaient son abord difficile; autour de lui, la turbulence et la brusquerie des garçons se taisaient. Aussi ne pouvais-je guère frayer avec Nietzsche comme je l'aurais désiré, car j'étais lié avec d'autres garçons et il se passa bien encore six mois avant que nous fussions amis. A partir de la classe de première, nos relations devinrent plus fréquentes et plus profondes. La musique n'y joua pas un rôle négligeable. De sept heures à sept heures et demie, nous nous rendions ensemble à la salle de musique. Je ne crois pas que les improvisations de Beethoven aient été plus poignantes que celles de Nietzsche, surtout lorsque l'orage couvrait au ciel. » L'orage ne l'inspire pas seulement musicalement : il ne se lasse pas, durant des années, d'en célébrer l'œuvre ambiguë ou plutôt ambivalente. « Vois! Un sursaut! C'est le premier éclair. Tu me frappes en plein cœur. Le connais-tu, ce cœur altéré, plein de malice? Déjà mon regard est plus clair, je tends la main pour maudire et le tonnerre gronde. Et une voix retentit : « Sois purifié! Vois, un second coup! Aigu, il me perce le cœur de son double tranchant. Et une voix retentit : « Espère... » En plein cœur. Tempête et pluie. A travers le cœur. Et une voix retentit : « Redeviens neuf (7)! »

Certes, ne négligeons pas le goût que la jeunesse eut toujours pour les « orages désirés » mais ici, dans son abandon et dans sa force, l'expression ne rejoint-elle pas, au-delà d'elle-même, une certaine éthique allemande, le redoutable goût d'une nation pour les catastrophes roboratives?

Qu'il doive à Pforta des bienfaits insignes et qui l'ont marqué fort avant, Nietzsche sait le reconnaître avec sa lucidité habituelle — et avant même d'en avoir quitté les murs. Un peu de gratitude rétrospective envers le destin quel qu'il soit, si caractéristique dans des écrits de la maturité, perce déjà à dix-neuf ans. « Ainsi je peux considérer d'un cœur reconnaissant à peu près tout ce qui m'est arrivé; les événements heureux ou malheureux m'ont conduit par la main, comme un enfant. » Et voici, un an plus tard, quelques lignes où se devinent les futures caractéristiques de l'auteur de *La volonté de puissance* : « La lutte est l'aliment ordinaire de l'âme; elle sait y trouver une beauté et une douceur suffisantes », luttés qu'il connaîtra lui-même avant de se résigner à accepter un avenir pratique

(7) Cité par Blunck.

Il avouera plus tard : « *Ce ne fut que tout à la fin de mon temps d'étude à Pforta que je renonçai pour de bon à mes projets de vie consacrée à l'art; le trou ainsi créé fut rempli par la philologie.* »

Ce sera donc le métier de professeur. Peu d'autres lui étaient ouverts et celui-là, au moins, ne l'éloignait pas de ces lettres grecques qui le passionnaient si bien. Rendons cet hommage à ses maîtres de Pforta : la plupart l'inclinèrent à respecter leur métier. Son travail de fin d'études, qui doit lui ouvrir l'accès à l'Université, sera consacré au poète grec Théognis de Mégare. La présence du futur Nietzsche ne s'y laisse deviner, quoi qu'on en ait dit, que tout à fait partiellement; par contre elle est irréfutable dans un poème composé durant l'automne. Beaucoup plus qu'un adieu à Pforta, c'est déjà l'appel et la nostalgie que nous retrouverons au bord de la mer génoise et sur les hauteurs de Sils :

*« Pour la dernière fois, avant de m'en aller
Et de tourner mes regards vers l'avenir,
Dans ma solitude, j'élève les mains vers toi
A qui j'ai consacré des autels solennels
Au plus profond de mon cœur;
Que ta voix me rappelle
A chaque instant.
Ciselés, ces mots flamboient :
AU DIEU INCONNU.
Je lui appartiens
Et je sens dans la lutte
Quels liens me tirent vers le bas
Et me forcent à le servir,
Moi, qui voudrais le fuir.
Je veux te connaître, inconnu,
Toi qui fouilles les replis de mon âme,
Toi qui souffles comme une tempête
Dans ma vie,
Toi l'insaisissable et l'âme sœur,
Je veux te connaître, je veux t'aimer ⁽⁸⁾. »*

Ce même automne de 1864 le verra s'inscrire à une des universités les plus importantes de son pays : Bonn. L'année

(8) Cité par Blunck.

qu'il y passa est surtout marquée par son assiduité aux concerts qui se donnent non seulement dans la ville de Beethoven mais dans tout le Rheinland. Lui-même se livre sur son piano à d'interminables exécutions de son musicien préféré d'alors, ce Schumann qu'il allait renier plus tard avec une telle méchanceté. Il ne s'est inscrit à une association d'étudiants que pour ne pas se donner l'air — à ses propres yeux — de refuser la vie universitaire. En effet, on ne le conçoit guère se plaisant aux beuveries de rigueur. Si, durant cette même année de Bonn, il s'arrange pour avoir un duel, il s'agit surtout d'une bienveillance momentanée envers les coutumes; il aura donc, comme tout le monde, sa cicatrice au visage!

Maintenant, il faut bien en venir à cette fameuse excursion à Cologne qui a fait couler tant d'encre. Empruntons-en le récit, d'un ton naturellement fort réticent, aux souvenirs de son ami Paul Deussen : « *Un peu à contrecœur, je tirerai de l'oubli une petite anecdote, elle mérite d'être rapportée car elle nous éclaire sur sa façon de penser. Un jour, en février 1865, Nietzsche était allé à Cologne. Il se fit montrer les curiosités de la ville et demanda ensuite à son guide de lui indiquer un restaurant. Mais le guide le mena dans une maison de mauvaise réputation. « Tout à coup, me raconta Nietzsche le lendemain, je me suis vu entouré d'une demi-douzaine d'apparitions vêtues de gaze et de paillettes qui me regardaient pleines d'espoir. Je suis resté planté là, un bon moment, sans pouvoir dire un mot. Puis, mû par une impulsion subite, je me suis dirigé vers le piano comme s'il eût été le seul être doué d'une âme dans cette assemblée; j'ai plaqué quelques accords qui ont mis fin à mon engourdissement et je suis sorti (°).* »

De nos jours, Thomas Mann allait tirer un parti magistral de cette visite : elle constitue un moment-clé de son *Docteur Faustus*, biographie d'un musicien imaginaire qui, en fait, doit presque tout à celle de Nietzsche. Laissons cependant à un romancier génial d'établir ses précisions; en fait, nous ne savons pas si la contamination eut lieu alors ou l'année suivante ; nous ne savons même pas, avec une absolue certitude, si elle eut vraiment lieu. Jaspers, dont on ne saurait contester l'autorité — il fut médecin avant d'être philosophe — est fort réservé sur le sujet de cette maladie vénérienne : « *Pour*

(°) Cité par Jaspers.

comprendre Nietzsche de façon véritablement philosophique, les catégories médicales n'entrent en ligne de compte que si elles sont certaines ; les diagnostics ne le sont pas, sauf celui disant que l'aliénation mentale finale est presque certainement une paralysie générale. »

Au vrai, on est presque tenté de dire que la fameuse maladie est « montée à la tête » de certains commentateurs au moins autant qu'à celle de sa supposée victime directe. N'oublions pas ce « Cahier des malades » de Pforta dont Richard Blunck a raison de souligner les indications. Le pensionnaire a déjà connu des maux de tête si tenaces, si douloureux qu'ils nécessitèrent de fréquentes entrées à l'infirmerie et, plus d'une fois, un repos absolu, chez lui, à Naumburg. Et Blunck de souligner justement, qu'à Pforta on se montrait pourtant spartiate envers les défaillances corporelles. Au reste, il ne faut pas oublier que le monde des sens n'a jamais eu une présence impérieuse dans la vie de Nietzsche; qu'il en ait ignoré l'ampleur et l'aiguillon est un trait qui a frappé tous ceux qui se sont occupés de l'homme et de l'œuvre. Toujours dans son *Faustus*, Thomas Mann est parvenu à donner à la froideur de son Leverkühn-Nietzsche un relief générateur de malaise, l'utilisant d'une façon quasi thématique. Au reste, son dédain de la femme, ces conceptions orientales avancées avec une naïveté désarmante, voilà qui paraît souvent bien « littéraire »! On a souligné avec raison que sa sœur fut la seule créature féminine dont il eût une connaissance familière. Mais Elisabeth — à la fois retorse, plate-ment naïve et fort assoiffée de réussite sociale — n'était pas d'une nature à incliner un esprit masculin vers un excès d'indulgence!

Au moment où il s'avoue lassé, sinon dégoûté, par l'atmosphère de Bonn, la décision d'un ami de Pforta et un incident de la vie professorale aiguillent Nietzsche vers Leipzig. En effet, Charles de Gersdorff s'est inscrit à la grande université saxonne et l'illustre Ritschl, brouillé avec un collègue influent de Bonn, se voit invité à y transporter ses cours de philologie grecque. Les relations entre le maître et l'étudiant ne tardèrent pas à s'établir sur le plan d'une considération réciproque, assez vite transformée en amitié.

Durant ces années de Leipzig, il fit surtout une découverte dont l'influence va se répercuter sur de nombreuses

années : celle du *Monde* comme représentation et comme volonté.

Écoutons l'intéressé conter lui-même cette rencontre qui, dans le monde des idées, fut l'équivalent de celle qui allait bientôt lui échoir dans le monde des vivants : « *Un jour, je trouvais ce livre parmi les antiquités du vieux Rôhm; il m'était totalement inconnu. Je le pris et me mis à le feuilleter. Je ne sais quel démon me souffla : « Emporte ce livre chez toi » — ce que je fis malgré mon habitude de ne jamais acheter de livres avec précipitation. Chez moi, je me jetai dans un coin du sofa avec ce trésor que je venais d'acquérir et je laissai agir ce génie morne et violent. Là, je découvris cette ligne, où il crie de renoncer, de renier, de se résigner, là je trouvai un miroir dans lequel le monde, la vie et ma propre nature étaient réfléchis avec une atroce grandeur. Là, je contemplai l'art désintéressé comme un soleil froid. Là, je vis la maladie et la guérison, l'exil et le refuge, l'enfer et le ciel. Je fus saisi par le besoin violent de me connaître, que dis-je, de me ronger moi-même. »*

L'ouvrage l'influence au point qu'il en vient à donner dans une sorte d'ascétisme gratuit, réduisant ses heures de sommeil au-delà du plus strict minimum. Mais, ainsi qu'il en convenait, n'avait-il pas découvert, dans Schopenhauer, « sa propre nature, avec sa soif aiguë de véracité, ses tendances à sacraliser l'art et, dans l'art, la musique par-dessus tout » ! (Car, comme plus tard, il pourrait déjà — et jamais l'expression « cri du cœur » ne fut plus littéralement juste — s'exclamer : « *Que vaudrait une vie vécue sans musique! La vie sans musique n'est qu'une erreur, une besogne éreintante, un exil* », ou encore : « *Je me suis toujours intéressé au destin de la musique comme à mon propre destin.* »)

Par bonheur, les exercices de veilles et de privations ne le retiennent pas trop longtemps. Il y avait mieux à prendre dans ce livre qu'il croyait délégué par le destin et dont il soutient : « *Je le comprenais, si j'ose me permettre une expression sotté et fort peu modeste, mais très explicite, comme si c'était pour moi qu'il avait été écrit.* »

Nietzsche acquit par cette lecture ce goût orgueilleux de l'inactuel qui était indispensable à un esprit, par ailleurs prodigieusement sensible aux tendances de son temps. La lecture de ce philosophe délivra en lui quelques-unes des ses meilleures

possibilités latentes et rien de plus justifié que l'hommage qu'il intitulera : *Schopenhauer éducateur*. En cette même année de Leipzig, Edwin Rohde s'est joint au petit groupe d'amis qui, en quelque sorte, gravite autour de Nietzsche. C'est avec lui qu'il passera des vacances typiquement allemandes : grand voyage à pied à travers les forêts de Bohême, puis fréquentation d'un grand festival. Pourtant, bien qu'il l'aimât et l'estimât plus que quiconque, nous retrouvons dans les relations avec Rhode cette absence de chaleur, d'abandon vrai que nous avons déjà observée. Richard Blunck est frappé du ton très surveillé — genre « péroration » — qui marque même les lettres d'épanchement de ce jeune homme de vingt-trois ans : « *Il cherche un compagnon de route; sa solitude lui pèse, il voudrait en sortir par le dédoublement en autrui, mais le contact avec l'Autre — jemme ou ami — ne transforme et n'adoucit pas sa nature. Non! Il ne voit dans l'autre que son propre reflet et s'endurcit davantage.* » Pourtant, ce même jeune homme, durant son service militaire, parvient à capter la sympathie des plus simples recrues; loin de se replier dans le dégoût, il accepte la plus dure discipline, il voit dans ses occupations : « *Un contrepoison décisif à l'érudition froide, étroite, pédante.. contre laquelle je me bats sans relâche sitôt que je l'ai dépistée.* » Et ce trait n'est signalé ici que pour souligner qu'on se ferme à Nietzsche si on ne le saisit pas comme un véritable faisceau de contradictions, si on ne comprend pas qu'en ce faisceau réside précisément sa stimulante richesse.

C'est ainsi encore que cet esprit, passionné d'histoire et l'absorbant avec la plus rapide aisance, n'hésite pas à s'en prendre au danger des études historiques. (Il ne s'agit pas — à la façon de Valéry — d'un refus de l'histoire mais de la dénonciation précise de la myopie des historiens, de leur repli sur les petits faits, de leur crainte de s'élever à ce qu'il nomme si bien « un modèle de culture ».) Ces mêmes contradictions nous les retrouverons dans les rapports qu'il entretient avec la maladie. Il en dépiste et en découvre les méfaits secrets chez maints esprits sains mais lui accorde un rôle bienvenu dans sa propre vie d'homme souffrant. Une nature faible y eût cherché un refuge, sa volonté s'en fit un tremplin; au point qu'on a pu dire : « *Nietzsche resta toujours maître de sa maladie*

alors que peu d'hommes bien portants gardent la maîtrise de leur santé ⁽¹⁰⁾. »

C'est au mois de mars 1869 que Nietzsche écrit pour lui-même : « *Je pense qu'à vingt-quatre ans on a derrière soi la partie la plus importante de sa vie, même si ce qui donnera de la valeur à cette vie ne vient au jour que plus tard.* » Déjà justifié en soi (justifiant de surcroît l'importance donnée ici à la jeunesse), cet aperçu l'était beaucoup plus encore pour Nietzsche en ce printemps-là ! En effet, les événements s'étaient précipités : la fin de l'année avait vu la rencontre capitale avec un musicien de génie et, nommé depuis quelques semaines à l'Université de Bâle, sa carrière était maintenant décidée. Un autre élément encore — certes, intimement plus important — faisait déjà partie, lui aussi, de son destin. Car cette période est marquée par une visite assez effrayante pour avoir infléchi l'écriture même de celui qui la consignait : « *Ce que je crains ce n'est pas l'effrayant personnage qui se tient derrière ma chaise, mais sa voix : et non pas les mots, mais le ton inarticulé, inhumain à faire frémir, de ce personnage. Si encore il parlait comme un être humain !* » Et qu'on n'aille pas croire que je veuille dramatiser une hallucination due à un moment de fatigue malade ou monter en épingle quelques lignes qui ont dû être du gâteau pour Thomas Mann et qui eussent pu figurer avec avantage dans son *Docteur Faustus*. Je cherche surtout à comprendre, disons à me demander si Nietzsche n'eut pas à affronter, soudain extériorisé, son propre sentiment de sifflante solitude et d'étrangeté — celui-ci empruntant cette voix « inhumaine » pour révéler son atrocité latente. Blunck croit discerner ici « *comme un messager du royaume où il allait sombrer vingt ans plus tard* ». N'est-ce pas là beaucoup dire, sinon peut-être anticiper de façon assez romantique ⁽¹¹⁾ ?

⁽¹⁰⁾ JASPERS.

⁽¹¹⁾ Est-il permis de croire que le diable se soit logé fort avant dans la mythologie du Zarathoustra — et sur un plan bien plus secret que l'aigle et le serpent ? *L'ombre*, dans sa quatrième partie, paraît en témoigner et voici un fragment du poème : *Parmi les oiseaux de proie qui appartient aux tardifs Dithyrambes à Dionysos* :

« *Et naguère encore si fier
Sur les échasses de ton orgueil !
Naguère encore solitaire sans Dieu
Solitaire à deux avec le diable
Prince écarlate de toute insolence.* »

(Traduction de G. Ribermont-Dessaignes.)

Pour nous, il demeure que ce texte serait moins frappant si d'autres, écrits en toute lucidité — disons des textes de plein jour — n'en répercutaient l'écho fort discernable. Ils sont nombreux! Voici un fragment de *La volonté de puissance* : « *Environné de cent souvenirs incertains... étran­glé dans ta propre corde.* » Bien plus tôt, en 1876, soit sept ans après la venue de « l'effrayant personnage », il écrit à son très proche ami Rohde : « *Peut-être que j'ai en moi un vide mauvais. Mon désir et mon destin sont autres : je sais à peine le dire et l'expliquer.* » A Peter Gast, à son cher « maestro Pietro Gasti », il confessera dans une lettre de 1881 : « *Pour autant que je me considère dans ma totalité, je me fais souvent l'effet d'un griffonnage qu'une puissance inconnue trace sur le papier pour essayer une nouvelle plume.* » Trois ans plus tard, il se récrie sur « *l'indicible étrangeté de tous mes problèmes et toutes mes lumières* ». Enfin, daté de l'année même de l'inexplicable visite mais venu de Bâle — où Nietzsche est fêté, recherché par les meilleurs esprits — voici l'écho le plus proche, donc le plus net : « *Je m'appelle le dernier philosophe car je suis le dernier homme. Personne ne me parle que moi-même et ma voix me parvient comme celle d'un mort... parfois je cache ma solitude et me ment à moi-même dans la multiplicité et l'amour, car mon cœur ne supporte pas l'effroi de la solitude et me force à parler comme si j'étais deux.* » Nous sommes loin, semble-t-il, du poème écrit au moment du départ de Pforta et où ses mains s'élevaient avec une telle ferveur vers le Dieu inconnu — à moins que le Dieu en question n'ait répondu avec une ironie tout à fait intenable. Mais non! N'oublions surtout pas qu'il demeure dangereusement aléatoire de vouloir obéir à une devise où respire l'orgueil même, d'obéir à « *ces mots qui selon moi assurent la victoire : γενοῖτο σίλος ἐσσί. — deviens ce que tu es!* »

En cet avant-printemps de 1869, si Nietzsche s'est déjà aventuré fort avant dans son redoutable devenir, le Dieu inconnu n'en réside pas moins au cœur de sa quête, au cœur de sa navigation vers ces « unchartered seas » du poète anglais — traduisons ces « mers inconnues des cartographes ».

II

Entre Bâle et Bayreuth

Ernest Windish! Ce nom, au lieu de s'attacher — en toute justice — aux travaux d'un honnête orientaliste, demeure pour nous celui de l'artisan d'une des plus mémorables rencontres du XIX^e siècle. C'est lui, en effet, qui mit en présence Nietzsche et Wagner, à Leipzig, le 8 novembre 1868. Cette soirée inaugura une amitié destinée à jouer un rôle capital dans la vie du jeune philosophe — capital au point que la rupture même, loin d'en briser le retentissement, l'accentua, on le sait, jusqu'au prodige. On n'a rien saisi de l'évolution ultérieure de Nietzsche si on place sur un plan purement intellectuel les relations inaugurées à Leipzig. Pour risquer un terme bien galvaudé, disons qu'il faut les comprendre au niveau existentiel. Wagner fut pour son cadet bien autre chose qu'un musicien célèbre ou un personnage assez pittoresque pour solliciter son imagination. Durant quelques années il fut à ses yeux l'incarnation même de ces pouvoirs créateurs qu'il associait depuis toujours au plus haut plan humain. Jamais l'auteur de *Tristan* ne devait cesser d'occuper la vie la plus intérieure de son ancien ami — un peu à la façon d'une basse continue. Quatre ans après la rupture ouverte, il écrit à son confident Peter Gast : « Rien ne pourra compenser pour moi la perte de la sympathie de Wagner. Et à quoi sert d'avoir raison contre lui sur certains points? Comme si cette sympathie perdue pouvait être ainsi effacée de la mémoire! » Aux pires moments de rancune on l'entendra encore s'exclamer : « Je ne permets pas à n'importe qui d'avoir la gueule pleine du grand nom de Richard Wagner. » Une anecdote assez tragique des dernières années veut qu'un jour où l'on citait le grand nom en question, Nietzsche se soit récrié doucement, du fond des brumes de la folie : « Richard Wagner? Ah oui! Celui-là je l'ai beaucoup aimé. » Écrit durant un des séjours génois, c'est un passage du *Gai Savoir* qui, dans une émouvante sérénité momentanée, fait vraiment le point : « Nous étions deux amis, nous sommes deux étrangers. Mais cela est bien ainsi; nous n'irons pas chercher à nous le cacher ou nous en taire comme si nous devions en

rougir. Nous sommes deux vaisseaux dont chacun a son but et sa route particulière; nous pouvons nous croiser, peut-être, et célébrer une fête ensemble, comme nous l'avons déjà fait; ces braves bateaux étaient là si paisibles, sous le même soleil, dans le même port, qu'on aurait cru qu'ils avaient touché le but, qu'ils avaient eu le même but. Mais la toute-puissance de nos tâches nous a ensuite séparés, poussés vers des mers différentes, sous d'autres soleils et peut-être ne nous reverrons-nous plus jamais : mers différentes, soleils divers nous ont changés! Il fallait que nous devenions étrangers l'un à l'autre : c'était la loi qui pesait sur nous : c'est précisément pour cela que nous nous devons plus de respect! Pour cela que l'idée de notre ancienne amitié doit nous devenir plus sacrée! Il existe probablement une formidable trajectoire, une piste invisible, une orbite stellaire, sur laquelle nos voies et nos buts différents sont inscrits comme de petites étapes; élevons-nous jusqu'à cette pensée. Mais notre vie est trop courte et notre vue trop faible pour que nous puissions être amis autrement qu'au sens où le permet cette sublime possibilité... Croyons donc à notre amitié stellaire, même si nous devons être sur terre des ennemis (12). »

De son côté, le musicien fut loin de demeurer insensible à la perte d'un ami et d'un commentateur dont il savait la valeur. Une valeur qui — c'est le moins qu'on puisse dire — le changeait prodigieusement du tout-venant de ses admirateurs confits dans leurs platitudes extasiées. A en croire Elisabeth Förster-Nietzsche, le vieux Wagner lui aurait même confié ce message : « *Dites à votre frère que, depuis qu'il m'a quitté, je suis seul.* »

On voit mieux maintenant pourquoi l'affrontement qui devait surgir entre ces deux hommes prit de telles proportions — les proportions des plus étrangement démesurées qu'impliquait leur génie respectif. Cependant, en ce début de 1869, cet affrontement semble encore inconcevable. Voyons plutôt comment ce professeur de vingt-quatre ans considère sa prestigieuse nomination universitaire. Certes ses proches et ses amis avaient le droit d'être éblouis. Lui-même le fut. Rien qu'un instant, pas davantage. Depuis longtemps déjà, il avait pris conscience de son refus intérieur devant une carrière toute bornée à la philo-

(12) Traduction d'Alexandre Vialatte, N.R.F., 1950.

logie. Cette chaire d'helléniste ? N'oublions donc pas — comme le dit si bien André Schaeffner — qu'il y fut comme porté à bout de bras par son maître Ritschl ⁽¹³⁾. Mais dans cette vie, il n'est point d'impasse qui ne finisse par livrer une issue vers de nouveaux paysages, une sortie vers plus de lumière. Ainsi Nietzsche s'aperçoit très vite que Bâle est bien plus ouverte sur l'Europe que maintes grandes universités allemandes. Il s'aperçoit surtout que la ville helvétique a gardé vivantes des traditions humanistes illustres. Bref, qu'il existe — d'ailleurs perpétué encore aujourd'hui — un esprit de Bâle. Imaginez donc une nomination à Königsberg ou à Breslau ! C'est là que le métier de philologue eût été pour lui l'étranglement sans recours. D'ailleurs la ville lui apporte mieux encore que des bienfaits intellectuels. Elle l'enrichira aussi sur le plan humain. Au nom de Bâle s'associera toujours celui de Franz Overbeck, l'ami indéfectible et aussi celui de Jacob Burckhardt qui exerça sur Nietzsche une fascination dont nous reparlerons. Cependant, s'il en est venu à bénir sa nomination, c'est d'abord parce que Bâle est relativement proche de Tribschen, un petit promontoire du lac de Lucerne où la famille Wagner s'est installée. Durant ses visites, il voyait vivre sous ses yeux une sorte de magicien tout à fait supérieur qui avait mis au point des breuvages aux effets incalculables.

Assez curieusement, ces breuvages avaient été lents à agir sur le jeune philologue avant la mémorable soirée de Leipzig. Pourtant c'est dès ses dix-sept ans qu'il avait eu en mains la fameuse réduction pour piano de *Tristan*, œuvre de Hans de Bülow. L'effet fut-il aussi immédiat que l'affirme la fameuse phrase d'*Ecce homo* : « *Mes compliments, Monsieur de Bülow, dès votre réduction pour piano, je fus wagnérien* » ? Il y a lieu de se méfier là-dessus. Dans une longue et admirable étude — scandaleusement peu remarquée — André Schaeffner nous montre que l'enthousiasme est venu par étapes ⁽¹⁴⁾. D'ailleurs une autre réduction pour piano, celle des *Walkyries*, en 1866, ne fut écoutée, de l'aveu même de Nietzsche, qu'avec des sentiments mélangés. La conquête définitive n'eut lieu qu'à vingt-quatre ans, en écoutant au concert les ouvertures des *Maîtres*

(13) Introduction d'André Schaeffer aux *Lettres à Peter Gast*, Editions du Rocher, 1957.

(14) *Ibid.*

chanteurs et de *Tristan* — par un hasard qui laisse rêveur, précisément durant les jours qui précédèrent la fatidique rencontre suscitée par Ernest Windisch. Il faut souligner que, cette fois, Nietzsche n'amplifie et ne déforme rien quand — toujours dans *Ecce homo* — il affirme : « *Mais j'en suis encore aujourd'hui à chercher dans tous les arts une œuvre d'une aussi dangereuse séduction, d'une aussi douce, aussi terrible infinité que le Tristan — j'en suis encore à chercher en vain. Tous les mystères de Léonard de Vinci se dépouillent de leur magie à la première note de Tristan* ⁽¹⁵⁾. » On peut imaginer, après cela, ce que fut pour Nietzsche la griserie de ces jours de Tribschen. (Inoubliée, toujours profondément active en celui qui l'avait savourée, nous verrons d'ailleurs son souvenir resurgir encore une dernière fois à Turin dans la lumière fulgurante des jours qui précédèrent l'effondrement.)

Revenons maintenant aux bords du lac où le tout-puissant magicien se donne l'air de traiter le jeune professeur en égal, où, parfois, il va jusqu'à le choyer. Certes, le magicien — on l'en soupçonnait peut-être déjà! — était capable d'être exclusif jusqu'à l'odieux, autoritaire, injuste. Mais si vivant aussi, si divers et même — à l'occasion — drôle comme personne! Et Madame Wagner — « *une femme de grand format* », conviendra-t-on toujours — savait comment honorer les meilleurs amis du dangereux demiurge qu'elle servait de toute son intelligence, entourait de toute son amoureuse ferveur; en vérité, une épouse qui faisait surgir à l'esprit des comparaisons issues des plus beaux mythes helléniques. L'homme qui l'avait choisie n'était pas indigne de figurer au cœur de ce livre auquel on s'activait. Car les *Origines de la Tragédie* étaient destinées à montrer que la plus grande réussite des Grecs avait trouvé son pendant de nos jours dans une œuvre telle que *Tristan* et les autres drames musicaux — ces drames qui, de surcroît, venaient aussi justifier les idées d'Arthur Schopenhauer, le philosophe qu'on vénérât en commun. Parfois l'émerveillement du jeune professeur en visite a dû voir, en ce promontoire proche de Lucerne, l'équivalent des rivages de l'Archipel. Durant certaines matinées très claires de septembre s'esquissèrent peut-être les premières correspondances imaginatives entre les dieux, les héros et la réalité vécue. (Plus tard — combien inattendus! — cer-

(15) Traduction d'Alexandre Vialatte, N.R.F., 1950.

tains cheminements intérieurs s'avouèrent à demi : « *Mais hors moi, qui sait donc qui est Ariane?* » (Datée précisément du mois de septembre 1869, une lettre à l'ami Erwin Rohde qui voyage en Italie tient à proclamer qu'on n'a rien à lui envier : « *D'ailleurs j'ai aussi mon Italie. Elle s'appelle Tribtschen.* » En vérité, Charles Andler a eu raison d'écrire : « *A Tribtschen se consumma le destin de Nietzsche.* » On ne saurait voir plus juste. Mais la phrase ne s'éclaire tout à fait que par ces mots qui l'expliquent : « *Ce fut une amitié-poème* ⁽¹⁶⁾. » Et Andler d'ajouter que, dans ce poème, Nietzsche eut la plus grande part de création. Eh bien, non ! C'est encore trop peu dire : la création est sienne toute entière, issue d'un attachement alors au zénith et des visions d'un grand poète exaltées par les lieux où il rencontrait cette consommation de son destin.

En mai 1872, alors que les Wagner viennent de quitter la Suisse, il écrira encore à Gersdorff, un autre ami proche : « *Ces trois années que j'ai passées près de Tribtschen et pendant lesquelles j'y ai fait vingt-trois visites, que ne représentent-elles pas pour moi!* » Combien est significatif ce brutal rapprochement dans l'espace, car c'est Bâle que Nietzsche situe d'un coup près de Lucerne ! Cependant Bâle c'est aussi — nous y voilà revenus — la ville du très cher, du très respecté Jacob Burckhardt. Et, pour nous, le contraste ne saurait être plus saisissant qu'entre les façons paisibles, le respect des autres, les dégoûts voilés propres au patricien alémanique et la faconde intolérante, les manières d'imprésario de soi auxquelles pouvait s'abaisser le vieux magicien saxon. Oui, Wagner et Burckhardt n'avaient rien en commun sinon d'avoir du génie. Mais, chez le second, ce génie n'était pas gâté par un besoin frénétique de consécration.

Dès sa jeunesse, avec une singulière originalité, le grand historien suisse n'avait pas craint de déclarer : « *L'histoire est pour moi la plus haute forme de poésie* ⁽¹⁷⁾. » Plus tard, quand on lui avait offert la chaire de Ranke, à Berlin, il l'avait refusée pour demeurer plus indépendant. Comme Nietzsche — sans doute avec une intensité moindre — Burckhardt sentait vivre et s'incarner en lui tout le passé. Citoyen d'une de ces vieilles

(16) Charles ANDLER, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Bossard, 1920-1931.

(17) Cité par Erich HELLER dans *The Desinherited Mind*, Bowes and Bowes, 1952.

villes qui furent européennes par excellence, il s'inquiétait, lui aussi, du destin réservé aux valeurs essentielles du Continent. Il pouvait scruter l'avenir avec la même acuité dans le coup d'œil, avec la même méfiance que son jeune collègue à l'Université. Une méfiance souvent prodigieusement justifiée : « *Vous ne pouvez imaginer quelle tyrannie s'exercera un jour contre l'esprit sous prétexte que la culture est l'alliée du capital qu'on veut détruire* »⁽¹⁸⁾. » Rien ne marque mieux quelques profondes affinités que de rapprocher cette prophétie de celle de Nietzsche : « *Alors la notion de politique se sera dissoute dans une guerre des esprits, toutes les puissances de l'ancienne société auront sauté dans une explosion — elles sont toutes basées sur le mensonge. Il y aura des guerres comme il n'y en a jamais eu ici-bas* » ou encore : « *Etre nationaliste, dans le sens où on le demande maintenant de l'opinion publique, serait, à mon avis, de notre part à nous, hommes d'essence spirituelle, non seulement une faute de goût, mais encore une friponnerie, une anesthésie volontaire de notre meilleur savoir, de notre meilleure conscience.* »

Si difficilement donnée, retirée à tant d'autres amis, l'estime de Nietzsche envers Burckhardt ne varia jamais. Rien de plus probant que ce mot qui lui échappera quatorze ans plus tard, enfermé pourtant dans la solitude féconde où *Zarathoustra* vient d'être terminé : « *Jacob Burckhardt, l'un des rares hommes auprès de qui je me sente bien* » (à Gast, 1883). Fondateur d'une discipline qu'on a nommée l'histoire de la culture, le grand bourgeois de Bâle essayait de maintenir les traditions héritées de Goethe : le goût de la sympathie créatrice et des valeurs humanistes. Conscient autant que Nietzsche de la bassesse de son siècle mercantile, il se refusait cependant à le suivre dans un nihilisme qui lui était trop étranger. Si lui aussi avait perdu la foi, il n'en avait pas été remué en son tréfonds. Comme le dit si bien Erich Heller : « *Cette perte n'avait été enregistrée que par l'intelligence seule. Ce n'est pas lui qui eût pu écrire comme Nietzsche : « Si nous ne faisons pas de la mort de Dieu un grand renoncement et une perpétuelle victoire sur nous-même, nous aurons à payer pour cette perte » et d'une façon plus acérée encore : « Quand on ne trouve pas la grandeur en Dieu, on ne la trouve nulle part; il faut la nier ou la*

(18) *Ibid.*

créer. » C'est encore le docteur Podach qui a le mieux marqué les raisons de l'incompréhension de Burckhardt : « *Le grand historien suisse, pour qui la liberté était le bien suprême, se plaçant lui-même au-dessus des temps et des peuples, se sentait destiné à être, dans la ville d'Erasmus, le gardien et l'annonciateur de l'humain. Lui à qui, primitivement, aucune passion n'avait été étrangère, devint un fanatique du non-fanatisme et vit avec effroi Nietzsche s'égarer sur des pics vertigineux où il risquait à tout instant d'être précipité dans le vide. Il ne pouvait plus suivre l'immoraliste Nietzsche, sa condamnation de la pitié lui faisait horreur, de sorte que, de plus en plus, il s'éloignait de lui. Le côté tragique des relations de ces deux hommes réside en ceci, que Nietzsche considéra jusqu'à la fin comme un gage d'amitié les idées et les opinions communes qui l'avaient rapproché de Burckhardt alors que celui-ci, dans son for intérieur, s'était, depuis longtemps déjà, détaché de lui* (19). » Pourtant c'est à Jacob Burckhardt que Nietzsche devait adresser avec confiance la longue et fameuse lettre où la folie est manifeste. Ainsi se parachève — avec une ironie insoutenable — le côté tragique dont il est parlé ici.

En plein été de 1870, la déclaration de guerre de la France, si adroitement provoquée par Bismarck, vint secouer de son redoutable écho le sage petit monde bâlois. Devenu citoyen helvétique par sa nomination à l'Université, Nietzsche ne pouvait participer activement aux opérations. Il eut cependant l'élégance de ne pas oublier qu'il était né sujet prussien et ne tarda pas à s'engager comme ambulancier. Après une flambée de nationalisme qui fut très brève, le rôle qu'il avait choisi lui fit voir le pire aspect de la guerre. L'ampleur des moyens mis en œuvre, l'odeur des blessés et des morts étaient fort aptes à défriser le jeune professeur qui s'était exalté sur l'héroïsme antique. Le futur créateur du surhomme dut avouer qu'il avait « le cœur brisé de compassion ». Au reste, il n'allait pas tarder à être touché aussi vilainement que n'importe quel combattant : des blessés qu'il convoyait le contagionnèrent et, atteint à la fois de diphtérie et de dysenterie, il fut, durant des semaines, entre la vie et la mort. Le fait vaut d'être souligné. En effet dans de savantes discussions sur les causes des maux

(19) E. F. ПОДАЧ, *L'effondrement de Nietzsche*, N.R.F., 1931, 5^e éd.

ultérieurs du philosophe, on oublie trop souvent cette participation à la guerre franco-allemande.

Rentré à Bâle en octobre 1870, il va montrer la plus vive, la plus insigne prescience : loin de lui monter à la tête, l'avance des armées de son pays d'origine lui cause des inquiétudes d'une qualité rare. Avant même qu'elle s'avérât décisive, il sut que la victoire contenait les pires, les plus subtils dangers pour l'esprit allemand : « *Mes sympathies pour la guerre de conquête actuelle diminuent peu à peu. L'avenir de notre culture allemande me paraît plus menacé que jamais.* » Rien de plus noble que la façon dont, plus tard, il devait encore résumer ses impressions : « *Ce qui me déplut après la guerre, c'est le luxe, le mépris des Français, le nationalisme. Combien on était ramené en arrière de Goethe!* » Un des plus pénibles étonnements de Nietzsche fut causé par la joie quasi frénétique où la défaite française avait jeté Wagner. Le grand musicien poussa le mauvais goût jusqu'à écrire — pour la renier par après — une pochade où il se moquait des vaincus. On peut imaginer que l'estime de Nietzsche n'allait pas sans réserve lorsque — pour Noël 1870 — il offrit à son illustre aîné la fameuse estampe de Dürer : *Le chevalier, la mort et le diable*. Pourtant cette fois encore, les réserves fondirent vite : invité durant ces mêmes fêtes de Noël et seul avec ses hôtes, il fut initié à l'enchantement de la *Siegfried Idyll*. Le musicien avait voulu offrir à sa femme, pour son anniversaire, la surprise de cette symphonie. Des musiciens furent introduits dans l'étage supérieur et, faute d'espace, le maître les dirigea d'un palier. Longtemps après on parla encore dans la famille Wagner de la « *Treppenmusik* », la musique de l'escalier. Pour l'ami venu de Bâle, la *Siegfried Idyll* ne perdit jamais le pouvoir qu'elle avait exercé lors de cette première audition, dans l'intimité heureuse et gaie de Tribschen. Une lettre à Rohde nous dit son émerveillement quand il l'entendit à nouveau, à Mannheim, un an plus tard : « *J'étais comme un homme qui voit un de ses pressentiments se réaliser. Car c'est cela exactement que j'appelle musique et rien d'autre. Et ce que je désigne du mot « musique » quand je décris l'état d'âme dionysiaque, c'est exactement cela aussi et rien d'autre.* » De plus *La naissance de la tragédie* était enfin terminée et on allait envoyer à l'ami Wagner ce livre plein de lui. La lettre d'accompagne-

ment, qui ressemblait à un long dithyrambe, se terminait sur ces mots si souvent confirmés depuis : « *En attendant je sens avec orgueil que je suis désormais marqué d'un signe et que toujours on nommera mon nom avec le vôtre.* » Solidement étayé, le livre déchirait avec fracas une image chère à Goethe, aux romantiques et, certes, à Wagner lui-même : celle d'une Grèce harmonieuse et vouée à la joie de vivre. Il devait aux études sur la religion de Franz Overbeck, aux vues de Burckhardt et de quelques prédécesseurs, de pouvoir montrer la vérité d'une Grèce pénétrée surtout d'esprit agonistique, d'une civilisation qui n'avait surmonté que par l'art, le désespoir inhérent à ses idées fondamentales. Plein aussi de vues à la fois poétiques et neuves, le livre avait de quoi agacer le petit monde des philologues allemands. Il n'y manqua pas et fut accueilli comme un véritable scandale. L'illustre Willamowitz le vilipenda avec une belle colère, qui se voulait toute scientifique. Non sans un rare courage, le professeur Rohde fut presque seul à prendre les armes en faveur de son ami de jeunesse : il y risquait sa réputation et son avancement.

Mais le monde des philistins — comme on dit en Allemagne — allait en voir bien d'autres. Entre 1872 et 1876 paraissent les quatre *Considérations intempestives*. Chacune, à sa manière, heurtait de front — et dans tous les domaines — la satisfaction épaisse et béate qui caractérisait le jeune Empire allemand et ceux que leur victoire avait transformés en outres vaniteuses. Dirigée contre le théologien libéral David Friedrich Strauss, cher à ces mêmes philistins, la première *Intempestive* tomba comme un redoutable pavé. La violence, l'allure foudroyante de l'attaque, effrayèrent même Wagner qui commençait à s'installer dans le rembourrage d'une situation de musicien national. La deuxième *Considération* — où Nietzsche s'attaquait cette fois à la conception fermée de l'histoire, issue de Hegel — fut suivie de l'admirable *Schopenhauer éducateur*. Avant le reniement prochain, Nietzsche rend un hommage total au philosophe qui s'était imposé à sa jeunesse. D'ailleurs la louange exaltée de Schopenhauer recouvre à peine une série d'adjurations; celles que Nietzsche allait continuer à s'adresser à lui-même, sa vie durant — en alternance avec la dénonciation de la bassesse humaine de son temps.

« *Sois toi-même! Tout ce que tu fais là, tout ce que tu*

penses, tout ce que tu convoites à présent, tout cela n'est pas toi » : Toute âme jeune entend cet appel, jour et nuit et tressaille; car elle pressent la mesure du bonheur qui lui est destiné de toute éternité, dès qu'elle songe à ce qui doit être sa véritable émancipation; bonheur que personne ne l'aidera à conquérir tant qu'elle restera dans les chaînes de l'opinion courante et de la peur. Et sans cette émancipation, combien la vie peut sembler désolante et absurde! Il n'existe pas au monde, créature plus stupide et plus répugnante que l'homme qui se dérobe à son propre génie et qui louche à droite et à gauche, en arrière et de tous les côtés. On ne peut même pas s'en prendre à lui, car il n'est qu'épiderme sans noyau, draperie peinte, effilochée et gonflée de vent, fantôme bariolé qui ne peut éveiller la crainte et moins encore la pitié. Et si l'on dit avec raison du paresseux qu'il tue le temps... il faut craindre sérieusement que ce temps-là — un temps qui ne jure que par l'opinion publique, c'est-à-dire la paresse générale — ne finisse par être tué à son tour, je veux dire qu'il soit effacé de l'histoire de la véritable émancipation de la vie. Quelle sera la répugnance des générations futures quand elles auront à s'occuper de ce que leur aura légué cette période où ceux qui gouvernaient n'étaient pas des hommes vivants, mais des semblants d'hommes, esclaves de l'opinion publique! C'est pourquoi notre temps apparaîtra peut-être à une lointaine postérité comme le siècle le plus obscur et le plus inconnu, parce que le plus inhumain de l'histoire. Quand je parcours les rues neuves de nos villes, je me dis que de toutes ces maisons que s'est construite une génération de conformistes, il ne restera peut-être rien dans un siècle et qu'alors les opinions de ces bâtisseurs se seront effondrées elles aussi ⁽²⁰⁾. »

Ecrite après la pose de la pierre inaugurale du théâtre qui allait bientôt s'ériger, la dernière des *Considérations* est intitulée : *Richard Wagner à Bayreuth*. Elle est d'une complexité que les circonstances mêmes ont poussée à l'extrême. Si la grandeur de Wagner — toute ironie absente! — y est rapprochée de celle d'Eschyle, sa vie est pourtant racontée sans aucune complaisance. L'auteur s'en inspire pour nous donner de subtils aperçus sur l'évolution de certains génies : « Or le

(20) *Considérations intempestives*, III, IV, traduction de Geneviève Bianquis, Aubier, 1954.

psychologue ami des comparaisons est frappé de voir combien il est rare que l'homme moderne, s'il a reçu de grands dons, possède dès sa jeunesse et dès l'enfance des qualités de naïveté, de simple originalité et de personnalité, et à quel point il est hors d'état de les posséder. Bien plutôt, les rares hommes qui, comme Goethe et Wagner, parviennent à la naïveté, la possèdent-ils à l'âge adulte plutôt que dans l'enfance ou la jeunesse. L'artiste surtout, qui possède à un degré peu commun le don d'imitation, sera contaminé par la versatilité et l'indolence de la vie moderne, comme par une violente maladie infantile. Enfant et jeune homme il ressemblera plus à un vieillard qu'à lui-même. Le type singulièrement austère du jeune homme, le Siegfried de l'Anneau du Nibelung n'a pu être conçu que par un homme fait et par un homme qui n'a découvert que sur le tard sa propre jeunesse ⁽²¹⁾. » Cette quatrième Considération allait se révéler fort utile à l'entreprise wagnérienne qu'elle voulait servir. Et pourtant il est certain qu'au moment où il l'écrivait, Nietzsche ne pouvait plus s'illusionner sur son ami : il dénombrait les défauts si gênants de l'homme et les aspects les plus vulnérables de l'œuvre. Cède-t-il donc à un besoin de s'aveugler ou — pire encore — à la crainte hypocrite de donner sa vraie pensée? Nullement! Nietzsche s'est expliqué devant lui-même sur le drame intérieur qu'il vécut alors : « Il y eut une époque où, secrètement, je commençai à rire de Richard Wagner; ce fut au moment où il se préparait à jouer un dernier rôle pour se présenter devant ces bons Allemands avec des attitudes d'un faiseur de miracles, d'un sauveur, d'un prophète et même d'un philosophe. Et comme je n'avais pas encore cessé de l'aimer, mon propre rire me mordit au cœur. »

S'il n'y avait eu pour l'irriter que le vieux magicien laissé à lui-même! Il s'entourait, hélas, de thuriféraires ridicules, de vieilles pythies qui aboyaient aux quatre vents leur admiration béate ou encore de publicistes dont l'adresse ne s'exerçait que sur les pires grosses caisses du journalisme. Certes il y avait là de quoi souffrir au plus intime de l'orgueil. Comment tolérer d'être mêlé à ces gens-là? (Les dégoûts qu'ils lui avaient inspiré le poursuivirent longtemps, au point de se frayer un écho attristé jusque dans cette plainte discrète du

(21) *Ibid.*

Zarathoustra : « Alors vous avez soudoyé mon chanteur favori ». André Schaeffner, déjà cité ici, a souligné avec acuité que, du moins à cette époque-là, le jeune professeur sut prendre ses distances avec beaucoup de discrétion. Nous ajouterons, en reprenant une expression célèbre du *Gai savoir*, qu'il commença par s'éloigner de Wagner « à pas de colombes ».)

A vrai dire, le conflit avec le musicien était inscrit dans le destin même de son jeune ami, pour autant que ce destin se voulût indépendant. Mieux encore, le conflit était déjà inscrit dans l'élan initial qui l'avait poussé vers l'œuvre wagnérienne. N'avait-il pas déclaré alors qu'il y retrouvait ce goût de la souffrance et de la mort qui l'avait touché chez Schopenhauer ? Or, son propre enrichissement spirituel, sa maturité accrue devaient pousser Nietzsche à sortir des limites d'une profession de foi aussi romantique. Et d'ailleurs le détachement de Schopenhauer coïncida à peu près avec celui de Wagner — à cette immense différence près qu'il n'avait connu que les écrits du philosophe tandis qu'il avait profondément aimé cet homme étonnant qui avait exercé sur lui ses meilleurs pouvoirs de séduction.

En juillet 1876 eut enfin lieu l'inauguration du théâtre de Bayreuth et c'était le triomphe de cette cause pour laquelle — il ne faut pas l'oublier — Nietzsche s'était dépensé des années durant. Mais, cette fois, tous ses pouvoirs d'endurance cédèrent. Avec un sens du théâtre confirmé par le goût d'aujourd'hui, il commença par se plaindre d'une mise en scène qui, disait-il, ne servait « qu'à ligoter l'imagination ». Décors et costumes l'agacèrent également et Dieu sait que les photographies de l'époque viennent lui donner raison ! Elles proclament un véritable signolage dans la laideur, un mauvais goût des plus mémorables.

Nietzsche se retrouve chez lui dès le mois de septembre. Après la foire aux artifices dont il sortait, il dut avoir l'impression que Bâle, où vivaient Burckhardt et Overbeck, était sous les signes mêmes de la probité et de la discrétion. Malheureusement il s'y retrouve dans un état physique et moral lamentable. En fait, l'expérience dont il venait de vivre l'épilogue n'avait rien fait de moins que briser provisoirement sa vitalité. On peut certes s'étonner qu'une rupture avec un ami, même génial, ait pu avoir un tel retentissement — un retentissement dont nous

verrons qu'il s'est répercuté tout au long d'une vie. Il faut alors se tourner vers Jaspers qui, mieux que quiconque a mesuré l'étendue intérieure et l'importance des dégâts spirituels causés par cette rupture : « *Aussi longtemps qu'il voit en Wagner un nouvel Eschyle, tout ce qu'il y a de plus grand lui paraît possible sur cette terre; il croit encore en son temps. Aussitôt que, mettant en question la mesure de la vérité, de l'authenticité, de la substance propre à ce temps, il se tourne contre Wagner, toute l'époque s'écroule pour lui. L'unité de l'homme et de la chose, de l'amitié et de la plus grande affaire de son époque firent de cet amour de Nietzsche pour Wagner une expérience de grande valeur humaine. Elle resta son unique effort de collaboration pour produire, de façon immédiatement effective, quelque chose de grand dans le monde* (22). »

Pour le moment, sa vitalité est au plus bas et son état physique tel qu'il sollicite un an de congé. Non seulement ses douleurs oculaires lui valent des moments de quasi-cécité, mais les migraines familières ont pris une acuité nouvelle. « *Cette névralgie, écrit-il, travaille à fond et comme scientifiquement. Elle me sonde pour voir jusqu'à quelle limite je peux supporter la douleur. Elle prend chaque fois trente heures pour cet examen. Il me faut compter que tous les quatre ou tous les huit jours, elle recommence cette étude* (23). »

Dans les moments de rémission — avec cette volonté prodigieuse qui est sa marque — il retrouve le goût d'écrire, de se remettre à ce qu'il voudrait une « Cinquième Considération Intempestive ». Celle-ci ne paraîtra jamais. Profondément remaniés, les textes auxquels il travaille seront destinés à notifier à Wagner un refus de ce qu'il est devenu, et, malgré tout, un dernier espoir. Après quinze jours de repos dans la petite station de Bey, Nietzsche se décide à tenter la diversion de l'Italie : il acceptera l'hospitalité qu'une vieille amie, M^{lle} de Meysenbug, lui offre dans sa villa de Sorrente. Dans le train qui l'emporte, le bruit des roues a peut-être rythmé le livre où, encore timidement, s'esquissent, avec la guérison, les rivages d'une nouvelle terre de l'esprit.

(22) JASPERS, *op. cit.*

(23) Lettre à Overbeek.

III

La découverte du Midi. Les visions d'Engadine

Gênes fut l'étape initiale de Nietzsche quand il fit sa découverte de l'Italie. Il y retrouva les deux jeunes filles baltes qui avaient été ses deux compagnes de chemin de fer. L'une d'elles, la future baronne Ungern-Sternberg, ne devait le revoir qu'enfermé dans le silence de l'aliénation. Cependant elle n'allait jamais oublié la courtoisie si attentive, si personnelle du jeune professeur. Le sentiment d'une très mémorable rencontre fut si vif qu'elle a consigné aussitôt ce qui s'est dit dans l'étroit compartiment, tandis que le train roulait dans la nuit : « *Notre compagnon emportait avec lui les Maximes de La Rochefoucauld et la conversation s'engagea là-dessus. Il loua — propre surtout à La Rochefoucauld, Vauvenargues, Condorcet et Pascal — ce don spécifiquement français d'aiguiser une pensée jusqu'à lui donner le relief d'un médaillon. Il parla aussi de la résistance de la langue qui a besoin, pour atteindre la perfection de l'art, du carcan des formes les plus strictes* ⁽²⁴⁾. » On rapporte d'autant plus volontiers les souvenirs de la voyageuse qu'ils réduisent à néant les thèses qui attribuent au séjour à Sorrente avec Paul Rée la découverte du classicisme français. Emergeant à peine des brumes de l'ébriété wagnérienne, c'est bien par ses propres moyens, par ceux d'une merveilleuse prescience intellectuelle que Nietzsche est allé tout droit aux meilleurs antidotes — on est tenté de dire aux décapants les plus actifs. Dorénavant — jusqu'à la période du *Zarathoustra* — que de pensées, que d'aphorismes se souviendront de ces maîtres français qu'il tint à s'assimiler!

Mais le séjour génois fut, cette fois, extrêmement bref; il fait penser à une première entrevue où rien ne déplaît mais où rien non plus ne se laisse présager. Nous sommes encore loin de ce grand émerveillement qui va unir pour nous le nom de Nietzsche à celui du grand port ligure et comme mêler sa lumière à celle de la prose du *Gai savoir*. L'Italie qu'il découvre est plutôt celle des grands jardins du Sud, celle des paysages

⁽²⁴⁾ Isabella von UNGERN-STERNBERG, *Nietzsche im Spiegelbilde seiner Schrift* (cité par W. D. WILLIAMS in *Nietzsche and the French*).

presque trop complaisants sur lesquels ils s'ouvrent. Il a retrouvé en route un nouvel ami, Paul Rée qui, lui aussi, était invité chez la maternelle et quelque peu absurde Malwida de Meysenbug. Par bonheur, celle-ci avait le bon sens de laisser beaucoup d'indépendance à ses hôtes; d'ailleurs qui donc vivait dans le proche voisinage de la villa Rubinacci sinon Richard et Cosima Wagner, installés à l'hôtel? C'est parmi la douceur de ces paysages de Sorrente qu'auront lieu les ultimes conversations, les ultimes soubresauts de l'ancienne amitié et surtout la découverte de nouvelles faiblesses. Non, on ne saurait revenir à la confiance d'autrefois. Surtout on ne ramènera jamais plus le musicien vers plus d'honnêteté, vers un monde spirituel plus diurne. On ne l'arrachera pas à l'influence de Cosima, à cette dérive de plus en plus accentuée vers un mysticisme bien fumeux! Tant pis. Durant ses matinées de travail, Nietzsche fera progresser ce livre d'aphorismes où, derrière un goût de la clarté gagné de haute lutte, tant de déceptions se laissent percevoir.

Les soirées à la villa sont consacrées, sous l'égide de Malwida, aux lectures les plus diverses : Platon aussi bien que Renan. Mais on lit également des historiens, ceux d'aujourd'hui comme ceux de l'Antiquité. Nietzsche se confirme dans les idées qu'il affirmait dans la *Deuxième Considération Intempestive*. (Il y aura toujours en lui un historien qui ne s'ignore pas — mais de la seule sorte qu'il respectait : celui qui, par-delà les documents assimilés, s'élève à une vision.) Nul ne l'émerveille autant que le vieux Thucydide. Et voilà qui aide beaucoup à comprendre le Nietzsche ultérieur, son goût passionné pour l'Antiquité. Par exemple, l'influence du pessimisme de Thucydide fut à coup sûr plus marquante que bien d'autres, trop complaisamment soulignées. Nietzsche ne cesse de s'apercevoir que l'Antiquité lui éclaire sa propre époque. Un aphorisme d'*Humain, trop humain* dira : « *Quand nous parlons des Grecs, nous parlons, sans le vouloir, d'aujourd'hui et d'hier... La liberté que nous avons de parler d'eux nous permet de nous taire sur d'autres gens; et ce sont ceux-là qui viendront à l'oreille du lecteur méditatif. Ainsi les Grecs facilitent à l'homme de notre temps la tâche de dire des choses difficilement exprimables.* »

A propos de ces jours de Sorrente, on a beaucoup parlé de

l'influence de Paul Rée, hôte lui aussi de la vieille idéaliste qu'était Malwida. Des milieux devenus aussi hostiles à Nietzsche que celui de Bayreuth et, plus tard, Lou von Salomé, ont étrangement surestimé son influence. On voudrait, nous l'avons dit, que Rée ait initié son ami à ces moralistes français qu'il a tant admirés. C'est là diminuer considérablement l'extraordinaire et omnivore curiosité d'esprit du philosophe. Celui-ci — si j'ose ainsi m'exprimer — avait d'assez bonnes jambes pour découvrir tout seul son « domaine français ». En ce domaine-là, Rée fut, tout au plus, un stimulant compagnon de promenade.

Au reste la petite société de Sorrente se sépare dès le printemps de 1877. Le reste de cette année et la suivante voient s'accroître les maux du philosophe. Même sa vie pratique de chaque jour s'en ressent et il faut qu'Elisabeth s'en vienne vivre à Bâle, aux côtés de son frère. Or c'est ce Nietzsche, désireux de garder devant la souffrance la plus courageuse lucidité intellectuelle qui, en janvier 1878, reçoit le *Parsifal*. Dès l'abord ce titre de « conseiller ecclésiastique » que, dans sa dédicace, Wagner se donnait en manière de plaisanterie, lui parut de mauvais goût. Ce qu'il sentait de meilleur en lui devait refuser cette œuvre où l'art demandait de très douteuses consolations à une thaumaturgie frelatée. Charles Andler a fort bien vu la situation : « *Des superstitions en foule peuplent le drame de Parsifal. Il y en a une surtout qui le traverse de part en part et qui excédait Nietzsche jusqu'à la nausée : c'est le culte de la chasteté et de ses prétendus miracles... Or voici Wagner qui revenait de Montsalvat prêchant celle de toutes les vertus qu'il était le moins capable de pratiquer, l'abstinence monastique. Nietzsche n'en crut pas ses oreilles; et, dans cette comédie, ce qu'il détesta le plus c'en était la solennité.* »

Ce même début d'année voyait se terminer, écrit avec une sobriété nouvelle en langue allemande, le livre qui s'intitule *Humain, trop humain*. Significativement, la première édition était dédiée à la mémoire de Voltaire. Peu après la parution, l'auteur eut la joie de recevoir de Paris, envoyé par une main anonyme, un petit buste du père de *Candide*. Ces mots l'accompagnaient : « L'ombre de Voltaire envoie ses compliments à Frédéric Nietzsche. » Peut-être était-ce une attention de son ami Gersdorff, alors en France. Cependant Nietzsche avait soigneu-

sement émondé dans son livre tout ce qui pouvait ressembler à une attaque directe contre Wagner. Toujours aussi fallacieux et pourtant pathétique, l'espoir demeura de maintenir les communications ouvertes. Cette dédicace en témoigne : « *Amis, rien ne nous réunit mais nous avons tellement de la joie l'un à l'autre... ainsi nous croissons comme des arbres l'un à côté de l'autre et à cause de cela droits vers le ciel.* » La tentative de maintenir un peu d'amitié resta lettre morte. Wagner n'envoya pas le moindre remerciement. Il faut croire qu'il préférait les platitudes grandiloquentes de ses thuriféraires; apparemment ce qui n'était pas encens ne se trouvait plus respirable pour lui. Comme de juste, en ce silence, Nietzsche n'a pu s'empêcher de voir « *une injure mortelle* ». (C'est à Karl Jaspers, qui ne s'est pas trompé là-dessus, que j'emprunte l'expression.) La réplique du musicien vint plus tard, dans un article des *Bayreuther Blätter*, qui, avec un dépit amphigourique, s'en prenait à l'incompréhension et à l'obscurantisme des professeurs. L'intensité même de son affection d'autrefois rendait Nietzsche vulnérable; il confia à un ami : « *Cela m'a touché mais non à l'endroit que Wagner visait.* »

Au reste le philosophe se trouve au plus bas. Ses cours à l'université n'ont plus rien de l'étonnante vigueur de ses débuts. Parfois — et avec un effort qui pourtant lui coûte — il parle d'une voix assourdie devant deux ou trois étudiants. Ses heures de rémission sont consacrées à un petit livre destiné à faire suite à *Humain trop humain*. En mai 1879, à bout, Nietzsche se décide à envoyer sa démission de professeur au gouvernement cantonal. Elle fut acceptée. Mais il importe de dire que les milieux universitaires, stimulés par l'amitié toujours agissante d'Overbeck, firent une pension à ce professeur qu'ils avaient accueilli si jeune. Cette pension, sans être fastueuse, demeurera toujours à l'honneur des Bâlois. Grâce à elle, Nietzsche a pu vivre et écrire à l'abri du besoin — surtout se permettre ces alternances de climats dont le besoin allait devenir vital pour son corps et son esprit.

C'est en quittant son métier qu'un premier séjour en Engadine lui fait découvrir ce qu'il appelle « sa nature à lui ». Malheureusement, il tient à retourner en Allemagne et l'hiver de 1879, qu'il passa à Naumburg, fut sans doute un des plus désastreux de son existence : « *Pour les tourments et le renon-*

cement, ma vie peut se comparer avec celle de n'importe quel ascète d'aucun temps. Pourtant j'ai beaucoup appris de ces années pour l'épuration et le polissage de l'âme. » Et d'ajouter avec son courage coutumier : « *Aucune souffrance n'a eu et n'aura le pouvoir de m'induire à un faux témoignage sur la vie telle que je la connais.* » Seule éclaircie : les rares heures où le travail redevient possible. Elles vont lui permettre de conclure, avec l'année, *Le voyageur et son ombre*. Le petit livre nous révèle — entre autres — une des préférences marquantes de Nietzsche : celle qu'il portait à l'écrivain autrichien Adalbert Stifter. Il rangeait son *Été de la Saint-Martin* parmi les plus grandes réussites de la prose allemande. (Soit dit en passant, son admiration fut entérinée plus tard par Hofmannsthal, Rilke et Thomas Mann.) On pourrait parler ici non d'une inclination intellectuelle mais d'une sorte d'affection compréhensive. Rien ne marque mieux son étendue d'esprit que ce goût de revenir souvent à une œuvre toute pénétrée du seul besoin de sérénité. Sans doute a-t-il trouvé un refuge dans l'heureuse plénitude automnale de Stifter. Il l'a aimée — comme l'a si bien remarqué Ernst Bertram — du même mouvement qui le portait vers les toiles de Claude Lorrain ⁽²⁵⁾.

Il devait trouver cette sérénité stiftérienne particulièrement secourable dans la solitude qui s'épaississait autour de lui — une solitude d'autant plus amère que l'abandon des amis d'autrefois y contribuait, ces amis qui, eux, étaient restés sous le prestige de Wagner. Seuls Overbeck et le musicien Peter Gast demeurent fidèles et compréhensifs. C'est Gast qui entraînera Nietzsche vers ce long et fructueux séjour à Venise, au printemps de 1880. Le calme des canaux d'alors lui est singulièrement bénéfique. Là, il étudie à loisir les livres de son ami Overbeck sur les origines de l'histoire du christianisme, approfondissant cette méthode qu'un de ses exégètes a si bien nommée : « La réfutation par l'histoire. » Il y écoute beaucoup de musique puisque le fidèle Gast est toujours à sa disposition. Jamais il n'oubliera les bienfaits qu'il doit à cette ville, qu'il proclame « un lieu sacré pour ma sensibilité ». Son nom se retrouve souvent dans les œuvres ultérieures et l'*Ecce homo* avouera encore : « *Quand je dis : par-delà les Alpes, je ne dis,*

⁽²⁵⁾ Ernst BERTRAM, *Nietzsche, essai de mythologie*, Rieder, 1932. Trad. de Robert Pitrou.

à la vérité, que Venise. Quand je cherche un synonyme de musique, je ne trouve toujours que ce mot : Venise ⁽²⁶⁾. » Auparavant, dans *Aurore*, il aura évoqué : « Les cent profondes solitudes qui peuvent s'ériger en cette ville de Venise. » Après diverses errances, un second séjour à Gênes verra un changement plus notable encore; on voudrait dire le début de l'éclaircie définitive. Dès décembre 1880, il peut écrire à sa sœur : « Je suis bien malade mais dans un état d'âme incomparablement meilleur que les autres années à la même époque. » Il sait déjà mieux que par le passé établir des espèces de relations avec ses maux et même reconnaître ce qu'il leur doit : « La maladie est toujours la réponse lorsque nous cherchons à douter de notre droit à la tâche » ou encore : « La maladie me donna un droit à un renversement total de mes habitudes. Elle me fit cadeau de la nécessité du silence, de l'oisiveté, de l'attente et de la patience. Mais cela s'appelle penser. » Et, en vérité, le livre qu'il vient d'achever est bien la plus stimulante des invitations à penser. Le titre — *Aurore* — a été suggéré par un poème hindou en l'honneur de Varouna, très précisément par ce vers : « Il y a bien des aurores qui jamais encore ne se sont levées. » A côté d'une analyse intellectualiste sans défaut, on y devine la montée lyrique qui va s'épanouir dans les œuvres à venir. *Aurore* est aussi un manuel de solitude, un livre de convalescent. La vie qu'il mène sur cette côte bienfaisante, la naissance de nouveaux pouvoirs s'y laissent souvent percevoir : « Etre en possession d'un empire et vivre caché dans le renoncement! Etre couché toujours au soleil et dans la douceur de la grâce, mais savoir toutes proches les montées qui mènent au sublime. Quelle vie ce serait! Et quelle raison de vivre longtemps! » Plus tard dans *Ecce homo*, il pourra affirmer : « Jamais, depuis Christophe Colomb, on n'a, du haut des collines de Gênes, embrassé d'un tel regard des horizons aussi lointains. » Certes, durant sa vie lucide, le philosophe retrouvera encore souvent le sentiment de sa solitude, des périodes de stérilité, mais plus jamais il ne traversera des années aussi sombres que celles dont *Aurore* marque l'issue.

Nietzsche va connaître maintenant un des moments, qui, à ses yeux, justifie tout. Au cœur de l'été 1881, au mois d'août, en cette Engadine où il voyait « sa nature à lui », il aura

(26) Traduction d'Alexandre Vialatte.

vu surgir sa conception du « Retour Eternel ». On peut mesurer l'importance de cette vision à la façon dont elle se déposa en lui : nous ne la verrons pas apparaître dans son œuvre avant le *Zarathoustra*. Il ne s'est ouvert là-dessus auparavant — chaque fois comme dans un enthousiasme voilé — que dans un aphorisme du *Gai savoir* et dans une lettre au confident par excellence, Peter Gast — une lettre, par ailleurs étrangement prémonitoire : « *Eh bien, mon cher bon ami! Le soleil d'août brille sur nos têtes, l'année s'écoule, montagnes et forêts se font de plus en plus paisibles et silencieuses. Des pensées ont surgi à mon horizon qui m'étaient encore inconnues. Je n'en soufflerai mot et veux me maintenir dans un calme inébranlable. Il jaudra bien que je vive quelques années encore! Ah, ami, parfois, le pressentiment me traverse l'esprit, que je mène une vie très dangereuse, car je suis de ces machines qui peuvent exploser! L'intensité de mes sentiments m'épouvante et me fait rire. Il m'est arrivé plusieurs fois de ne pouvoir quitter la chambre pour le motif risible que j'avais les yeux enflammés — par quoi? Chaque fois, j'avais trop pleuré la veille pendant mes vagabondages, et non point des larmes sentimentales mais des larmes de jubilation cependant que je chantais et divaguais, doué que je suis d'une vision nouvelle par quoi je me trouve en avance sur les autres hommes.* »

Le voyageur qui, à l'automne, retrouve Gênes pour la troisième fois est donc un homme qui vient de vivre une illumination qui l'a transformé. Une sorte de santé subtilement précaire — œuvre de sa volonté — lui permet, sans trop de dommages, de s'exalter devant chaque offrande de la vie. Celle par exemple de cet opéra d'une richesse sonore et d'une justesse intérieure qui lui paraît, sur le moment, incomparable : la *Carmen* de Georges Bizet. Il crut découvrir là bien d'autres significations que dans la musique qui l'avait tant enchanté autrefois! Comme toujours, c'est Peter Gast qui est le premier à être averti : « *J'avais foi en la possibilité d'une chose de ce genre! Il semble que les Français soient sur une meilleure voie dans le domaine de la musique dramatique; et ils ont une grande avance sur les Allemands en un point essentiel : chez eux, la passion n'est pas tirée par les cheveux (comme par exemple toutes les passions chez Wagner).* » Dieu sait si cet emballement du philosophe pour *Carmen* a intrigué à la fois ses commentateurs et

les musicologues! Contentons-nous ici de ce fragment d'une lettre bien postérieure, cité, avec sa pertinence coutumière, par André Schaeffner — qui voit là un exemple typique de la dextérité propre à Nietzsche dans le maniement du contraste intellectuel : « *Vous ne devez pas prendre au sérieux ce que je dis de Bizet; aussi vrai que je suis, Bizet n'entre mille fois pas en ligne de compte pour moi. Mais comme antithèse ironique contre Wagner il produit un grand effet.* »

Cet hiver génois, tout entier voué à la composition du *Gai Savoir*, fut, par ailleurs, d'une douceur exceptionnelle — alcyonienne pour reprendre un mot cher à Nietzsche. L'année 1882 s'ouvrit sur un mois béni dont une partie du livre en cours portera le nom : *Saint Janvier*. La gratitude du philosophe s'y exprime dès le poème liminaire :

« *Toi qui d'une lance de flamme
Brises la glace de mon âme
Et qui la chasses, bouillonnante,
Vers la mer de mon plus haut espoir,
Toujours plus claire et mieux portante,
Libre dans sa contrainte aimante,
Elle célèbre tes miracles,
O le plus beau mois de janvier!* »

La maladie même a relâché davantage sa prise : il a comme stabilisé ses rapports avec elle et c'est de cette époque que date cet aphorisme significatif : « *Mon chien. — J'ai donné un nom à ma souffrance : je l'appelle « chien ».* Elle est aussi fidèle, aussi importune, impudente et avisée que tout autre chien... je peux l'apostropher sur un ton tyrannique et passer sur elle mes humeurs : comme d'autres sur leurs chiens, leurs valets et leurs femmes ⁽²⁷⁾. »

De longues et fréquentes marches lui rendent familiers les environs du grand port. Les leçons mêmes du paysage génois, celles de son passé, celles qui s'inscrivaient dans son architecture : Nietzsche a su les restituer dans cet accueil fait de poésie et d'histoire qui est aussi sa marque! Elles sont nombreuses, éparées à travers tout le *Gai Savoir*, les traces des bienfaits de cette année faste.

(27) *Gai Savoir*, édition N.R.F.

En contraste avec ce triomphant début, cette même année 82 fut aussi marquée par une rencontre propre à exercer les pires ravages. Marieuse impénitente, comme beaucoup de vieilles filles, Malwida de Meysenbug invita Nietzsche à Rome pour le présenter à une jeune fille apparemment mise au monde pour faire le bonheur d'un philosophe. En fait, dotée d'un esprit libre et vif, M^{lle} Lou von Salomé appartenait à cette race d'amazones intellectuelles en qui prime le souci de leurs propres élucubrations. Assurer le bonheur de quelqu'un était, à coup sûr, une affaire fort subsidiaire pour une personne aussi sûre d'elle. Ce n'est pas le lieu de parler ici de sa destinée ultérieure, ni, marqué par de bien singuliers incidents, de son mariage blanc avec l'orientaliste Andréas, ni de sa tardive liaison avec Rilke ou de son amitié pour Freud. Qu'il nous suffise de dire que dès l'abord — et non sans naïveté — Nietzsche crut avoir découvert l'âme la mieux faite pour s'élever avec lui aux plus hautes destinées spirituelles.

En compagnie de Paul Rée, de Lou et de la mère de celle-ci, le philosophe amoureux s'en fut passer quelques jours à Orta, puis à Lucerne. On ne saurait mieux souligner la place que la jeune fille occupait dans son esprit et dans son cœur qu'en mentionnant ce pèlerinage à Tribtschen accompli en sa compagnie. A en croire les souvenirs de Lou : « *Longtemps, il resta assis en silence au bord du lac, perdu dans sa méditation, dessinant du bout de sa canne des arabesques dans le sable humide. Et lorsqu'il leva les yeux, je vis qu'ils étaient pleins de larmes.* »

C'est aussi à Lucerne que Nietzsche crut devoir faire sa demande en mariage. Assez inexplicablement, il en chargea son ami Paul Rée. En dépit d'une réponse qui, comme on l'imagine, se voulait une échappatoire, le soupirant ne perdit pas confiance le moins du monde. Il la perdit si peu qu'il voulut présenter Lou Salomé à sa sœur. Le drame devait commencer lorsque Nietzsche — par une espèce de défi qui n'allait pas sans noblesse — voulut que les deux jeunes filles se rendissent à Bayreuth, aux premières représentations de *Parsifal*. En mémoire de l'amitié d'autrefois, Wagner et sa femme reçurent les deux visiteuses. Elizabeth s'arrangea pour donner à son frère l'impression que Lou l'avait en quelque sorte renié devant le vieux musicien. Des brouilles surgirent, suivies de réconciliations. A vrai dire, le milieu de Naumburg redoutait plus que

tout un éventuel mariage. Il y eut un chassé-croisé d'affreux ragots et de plates méchancetés qu'il serait oiseux de détailler. Nietzsche lui-même se laissa entraîner là-dedans, quitte à le regretter plus tard avec toute l'amertume de l'orgueil surpris. La conjonction d'une mademoiselle Nietzsche, assoiffée de considération, et de la redoutable Finlandaise émancipée ne pouvait susciter que des dégâts. Hélas, ils furent explosifs et le caractère et la santé de Nietzsche s'en ressentirent longtemps.

Surtout l'aventure fit sentir davantage à Nietzsche le poids terrible de la vie retranchée qu'il menait. On pourrait citer de nombreuses lettres où, au long des années, le philosophe avoue des moments d'amer découragement devant sa condition de solitaire. S'il sait qu'il lui reste l'appel de son œuvre, cet appel ne constitue pas toujours une consolation suffisante. Autant que de l'amour, il entrait dans son sentiment pour Lou le besoin de former un être et de sortir ainsi de lui-même. Il y a une pudeur pathétique dans la façon dont une lettre ultérieure fait sans doute allusion à de tragiques malentendus : « *Mon désir d'avoir des disciples et des héritiers me rend çà et là impatient et m'a induit, comme il me semble, dans les dernières années à commettre même des sottises.* » Déjà bien auparavant, il avait avoué à Overbeck l'étonnante absence de chaleur qui caractérisait son mode d'existence : « *Si on doit se concéder le droit de mettre le sens de sa vie dans la connaissance, alors lui appartient quelque chose d'étranger, de distant et peut-être de froid.* »

Nous verrons bientôt que ce sentiment est entré si avant en lui qu'il s'avoue jusque dans le plus haut jaillissement poétique. Car nous voici devant cette œuvre qui est, tout ensemble la plus connue et la moins facile à pénétrer vraiment — on veut dire *Ainsi parlait Zarathoustra*. Revenu sur sa chère Riviera ligure, mais cette fois à Rapallo, Nietzsche va connaître encore cette période d'inspiration qui marquera l'année 1883. En effet, écrit en partie — on devrait dire survenu — durant les promenades qui menaient son auteur d'une anse à l'autre, le premier livre du *Zarathoustra* fut terminé en dix jours; à nouveau, Nietzsche réussissait le miracle de créer un langage adéquat à la vague lyrique qui le soulevait.

D'abord à Rome et à Sils puis enfin à Nice — et toujours à un même rythme proprement haletant — cette année-là vit se

compléter les trois autres livres du *Zarathoustra*. Dans l'état où se trouvait Nietzsche, tout prenait valeur de signe et c'est ainsi qu'il interpréta la nouvelle de la mort de Richard Wagner à Venise, survenue à peu près au moment où lui-même achevait dans une sorte d'*allegro continuo* ce premier livre de l'œuvre en cours. Il est certain que le philosophe eut le sentiment d'écrire pour l'éternité, cette éternité dont il s'était déjà dit épris comme d'une femme. Entre autres, un fragment de *La volonté de puissance* est révélateur : « *Que vaut mon livre s'il ne supporte pas d'être envisagé à tout le moins sub specie trecentorum annorum.* » L'inspiration qui survenait fut consignée en termes qui en traduisent l'intensité quasi effrayante : « *L'illimité m'entoure de son mugissement, autour de moi s'illuminent au loin l'espace et le temps.* » Le souvenir de ces jours créateurs l'habitait encore cinq ans plus tard, lorsqu'il y revint dans *Ecce homo* : « *Pour peu que nous soyons restés superstitieux, nous ne saurions nous défendre de l'impression que nous ne sommes que l'incarnation, le porte-voix, le médium de puissances supérieures.* » Et enfin, n'omettons pas de citer en passant, rejetée dans les aphorismes de la plus récente édition française du *Zarathoustra* ⁽²⁸⁾, cette notation qui nous ouvre des suppositions infinies : « *Un homme labyrinthique ne cherche jamais la Vérité; il ne cherche jamais que son Ariane, quoi qu'il puisse nous dire.* »

Ce mélange de totale lucidité spirituelle et de jaillissant lyrisme, propre au *Zarathoustra*, est caractérisé au mieux dans le *Nachtlied* qui passe d'ailleurs pour une des plus grandes réussites de la prose allemande. Ce froid propre à Nietzsche, qu'il s'avoue d'ailleurs, montre ici — dans la dialectique de la poésie vécue — son aspect extrême : une luminosité qui se sait insoutenable. Il y a d'ailleurs une étonnante part de confession dans le « Chant de la nuit » : peut-être le sourd aveu de cette impuissance à rencontrer l'autre que souligne Jaspers.

Comme le *Gai Savoir*, comme tous les livres antérieurs, le *Zarathoustra* ne rencontra aucune audience. Nietzsche en ressentit une amertume qui fut presque à la mesure de sa joie de créateur. Une fois de plus, dans une lettre à Overbeck, nous retrouvons une plainte maintenant familière : « *C'est un terrible événement de n'entendre aucune réponse après une telle*

(28) Traduction de Maurice Betz, N.R.F., 1947.

évocation de mon âme la plus profonde. Cela m'a arraché à tous les liens avec les vivants. »

Nice et Turin

A la fin de l'automne de 1884 — et pour la seconde fois — c'est vers le Midi provençal que les trains mènent un Nietzsche en quête d'un air toujours plus sec et plus léger. Après avoir tâté de Menton, il arrivait à Nice le cœur alourdi par deux nouvelles déceptions. La première était le mariage de sa sœur avec un homme qu'il ne pouvait que mépriser. En effet, si Bernhard Förster s'était rallié aux idées de son beau-frère, il ne parvenait à en présenter — comme d'autres disciples plus tardifs et bien autrement dangereux — que la plus dérisoire caricature. Qu'avait donc Nietzsche en commun avec ce pangermaniste échauffé, antisémite de carrefour, qui songeait à implanter des paysans allemands dans les jungles du Paraguay ? Mais sans doute souffrait-il davantage encore d'une nouvelle amitié manquée. En effet, ses derniers ouvrages lui avaient valu une admiration qui l'avait beaucoup touché : celle d'Henri von Stein. Il est certain que ses relations avec ce jeune aristocrate constituent sa dernière tentation affective — on voudrait dire sa dernière tentative de percée vers les humains.

Avant de se rencontrer, les deux hommes avaient entretenu une correspondance, s'étaient envoyés leurs écrits. Par son intégrité d'esprit, par son essai sur Giordano Bruno, par les curiosités qui le portaient vers les hommes de la Renaissance, Stein était fait pour être accueilli d'emblée dans la sphère intellectuelle de Nietzsche. Cependant il avait été le précepteur du fils de Wagner et était demeuré très proche des milieux de Bayreuth. Avant de rencontrer le philosophe, il l'avait prié de venir écouter *Parsifal* où, à l'en croire, Wagner ne s'était point renié. C'était là une invite assez extraordinairement déplacée. Peut-être le philosophe en savoura-t-il la naïveté avec son orgueil coutumier. Qu'il n'ait pas songé à en garder rancune marque fort bien sa considération envers le jeune penseur. Bientôt il l'assura qu'il le verrait avec plaisir dès qu'il aurait rejoint son asile montagnard de Sils. Il lui savait gré aussi, en recevant le troisième livre du *Zarathoustra*, de n'avoir point

donné dans l'impertinence d'envoyer des éloges dont il n'avait que faire. En guise de remerciement, on lui avait donné une traduction de trois sonnets de Giordano Bruno et Nietzsche respectait ce Bruno qui avait décrété que « *pour philosopher il fallait de l'amour* ». Décidément, Stein se révélait attachant; il était possible de lui supposer ce goût du respect propre aux âmes jeunes quand elles sont de bonne trempe.

Au mois d'août 1884, Stein arriva à Sils. Durant les trois jours qu'il y passa, il put voir Nietzsche sous tous ses aspects : tantôt luttant contre les pires migraines, tantôt les surmontant triomphalement pour un allègre et roboratif échange d'idées et il y avait aussi de vives plaisanteries qui déclenchaient le rire. Non, ce n'était pas en vain que, récemment encore, Nietzsche avait assuré : « *mes muses demeurent dans l'Engadine* » (à Gersdorff, 1883). Dans les quelques jours qui suivirent, écrivant à Overbeck, Nietzsche dira sa joie de cette visite : « *Le baron Stein vint directement d'Allemagne à Sils Maria pour trois jours et ensuite repartit directement chez son père — une manière de poser l'accent sur une visite qui m'en a imposé. C'est là un magnifique type de virile humanité et qui m'est entièrement compréhensible et sympathique à cause de sa disposition fondamentale qui est héroïque. Finalement, finalement un nouvel homme qui m'appartient et qui, instinctivement, me révère.* » Stein, de son côté, fut pleinement conscient du privilège d'un pareil tête-à-tête et il sut l'exprimer dans ses lettres avec la plus explicite gratitude : « *Le sentiment que j'ai de mon existence est plus élevé lorsque je parle avec vous* » ou encore : « *Ce fut pour moi une expérience remarquable que cette liberté intérieure décisive que je ressentis immédiatement dans la conversation avec vous.* »

Quatre ans plus tard c'est *Ecce homo* qui dira : « *Ce jeune hobereau prussien fut pendant ces trois jours comme transfiguré par un ouragan de liberté, tel un être transporté soudain à sa véritable altitude et auquel les ailes se mettent à pousser. Je ne cessai de lui répéter que c'était le fruit du bon air de ces hauteurs, qu'il en prenait ainsi à chacun et qu'on ne s'élevait pas en vain à 6 000 pieds au-dessus de Bayreuth, mais il ne voulait pas m'en croire...* »

En effet, Stein ne voulut pas l'en croire. On a même soutenu qu'il avait été délégué par Cosima pour ramener à Bay-

reuth la plus éminente des brebis égarées (29). Nous n'en aurons jamais la preuve; nous savons seulement que les trois jours d'ensorcellement nietzschéen ne prévalurent point sur l'attrance que, même après sa mort, le génie de Wagner exerçait encore. Pourtant, à une autre lettre, où Stein voyait son incursion en Engadine « *comme un moment important et sacré de sa vie* », Nietzsche répondit en réitérant son amitié. Et ce sentiment, il l'exprima dans un poème qui devait clôre plus tard *Au-delà du bien et du mal*. Nous n'en donnons ici, dans la traduction de Geneviève Bianquis, que les strophes initiales :

« *O midi de la vie, ô l'heure solennelle
 Jardin d'été!
 Bonheur impatient, aux aguets, dans l'attente :
 J'espère mes amis, nuit et jour, bras ouverts!
 Où vous attardez-vous? Venez, il est grand temps!
 N'était-ce pas pour vous que le gris du glacier,
 Ce matin, s'est paré de rose?
 C'est vous que le torrent cherche en sa course errante,
 Vents et nuées, là-haut, dans l'azur s'entrechoquent
 Et gagnent, pour vous mieux guetter,
 Leur aire la plus élevée. »*

Et rien de plus direct que le commentaire qui accompagnait le don : « *Ceci est pour vous, mon excellent ami et en remerciement pour votre lettre — une telle lettre!...* » A pareil envoi le jeune wagnérien répondit en sollicitant la collaboration de l'ermite de Sils pour un lexique consacré au musicien défunt. Cette fois la naïveté était infiniment moins excusable. Nous avons plus d'une preuve qu'elle atteignit Nietzsche fort avant. Comme une sorte de post-criptum, le poème publié plus tard parle d'un chant qui s'est bientôt éteint dans la bouche de son créateur. Enfin, plutôt que de la balourdise, n'y avait-il pas là une incapacité à accepter *Zarathoustra* dans toute sa neuve et redoutable diversité? On pouvait le penser. La tristesse et la déception du solitaire finirent, cette fois, par se doubler d'une indulgence inaccoutumée. Après tout ce Stein était si jeune! Ne pouvait-on espérer son ralliement dans l'avenir? Mais, comme nous le verrons, il n'y eut pas d'avenir.

(29) Voir là-dessus l'étude de Andler.

C'est donc conscient d'une solitude accrue que, durant ce second séjour niçois, Nietzsche s'attaque à la quatrième et dernière partie du *Zarathoustra*. Elle n'est pas, comme les précédentes, le fruit de brèves inspirations irrésistibles et porte en elle quelques reflets des sentiments de cette époque. Qui donc avait su faire aux livres précédents un accueil qui fût — même de très loin — à la mesure de leur contenu? Le révérend Burckhardt, le courtois et lointain Burckhardt lui-même s'était contenté de conseiller au philosophe la forme dramatique. Un instant celui-ci crut l'avis valable. Pourtant le dernier *Zarathoustra* est demeuré fidèle à la même prose lyrique que les parties antérieures, mais dans des tonalités souvent plus ambiguës, plus amères. Dans *Le chant de la mélancolie*, les invectives du vieux magicien paraissent à peine recouvrir celles que l'auteur s'adressait en ses mauvaises heures, en ces jours où le découragement se parfait en hostilité envers soi-même :

« *Le prétendant de la vérité? Toi? — ainsi se moquaient-ils — Non! Poète seulement!*

*une bête fauve, rusée et rampante,
qui doit mentir :
qui doit mentir sciemment, volontairement,
guettant sa proie,
masquée de couleurs,
masque pour elle-même,
proie d'elle-même.*

*Ceci, le prétendant de la vérité!
Non! Rien qu'un fou, un poète
tenant un langage imagé
criant sous un masque bariolé de fou
errant sur de mensongers ponts de paroles,
sur des arcs en ciel multicolores,
parmi de faux ciels
et des terres fausses,
errant, planant çà et là,
Rien qu'un fou! un poète! (30) »*

A vrai dire, on n'indiquera jamais assez sur quelle multitude de plans s'étagent les quatre livres qui composent *Ainsi*

(30) Traduction de Maurice Betz, N.R.F., 1947.

parlait Zarathoustra. Leur grande popularité tient à d'assez évidents malentendus, nés sans doute d'une prose dont le scintillement même défend la secrète complexité. Heidegger, de nos jours, a su fort bien indiquer tous les subtils dangers d'incompréhension prompts à surgir dès que fléchit une attention qui doit se vouloir, elle aussi, diversifiée ⁽³¹⁾!

Si les autres parties du *Zarathoustra* rencontrèrent peu de lecteurs, celle qui venait d'être terminée ne trouva même pas d'éditeur. Nietzsche s'en explique avec son cher Gast, non sans une verve assez amère à son propre égard : « *L'immense absurdité de publier quelque chose comme mon Zarathoustra sans y être obligé m'a valu en retour des absurdités correspondantes, comme de juste.* » Le livre fut donc tiré à compte d'auteur et, des quarante exemplaires imprimés, il ne distribua qu'un quart. D'ailleurs la même lettre à son ami se terminait sur cette promesse ironique : « *Mais celui qui se montre gentil à mon égard et cherche à m'appâter avec la musique de Gast, celui-là pourra lire mon œuvre « privatisime ».* »

Afin de soutenir et de corroborer les idées que le *Zarathoustra* exprimait poétiquement, Nietzsche va s'engager maintenant dans d'immenses lectures scientifiques. En cette année 1885, à Nice d'abord, puis à Venise, il est plongé autant dans des études sur le transformisme que dans des œuvres de biologistes ou même d'ethnographes. Est-ce là qu'il a puisé certaines pensées où — plus que jamais précurseur — il semble amorcer la psychanalyse? C'est d'ailleurs très tôt que le philosophe a pressenti l'importance de l'inconscient. Déjà un texte d'*Aurore* affirmait : « *Toute notre soi-disant conscience est un commentaire plus ou moins fantaisiste sur un texte que nous ne connaissons pas, que nous ne pouvons pas connaître mais que nous sentons.* » Et cet aphorisme de l'époque de *Zarathoustra* ne paraît-il pas extraordinairement andidaté : « *Rien de bon n'est jamais sorti des reflets de l'esprit se mirant en lui-même. Ce n'est que depuis que l'on s'efforce de se renseigner sur tous les phénomènes de l'esprit en prenant le corps pour fil conducteur que l'on commence à progresser* »? Est-ce parce qu'il a qualifié l'homme « *d'animal non fixé* » que, dans le Cinquième Livre du *Gai Savoir*, il entretient envers le conscient

⁽³¹⁾ HEIDEGGER, *Essais et Conférences (Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?)*, N.R.F., 1958.

une méfiance toute moderne : « ... la conscience n'appartient pas, au fond, à l'existence individuelle de l'homme... la pensée qui devient consciente n'est qu'une infime partie de nous-même, la plus superficielle, la plus médiocre. » Pour en finir là-dessus voici, plus explicite encore, cet aphorisme de la dernière période : « *Le degré et la nature de la sexualité pénètrent jusqu'aux plus hauts sommets de l'esprit.* » Si Nietzsche met d'autant plus l'accent sur les valeurs, s'il se veut un philosophe des valeurs, c'est qu'il connaît la part énorme occupée en nous par les instincts. Ces lumières si vives qu'il allume, ces feux fixes qu'il situe dans les valeurs se trouvent à la mesure des ténèbres dont il a sondé l'épaisseur.

Mais pour ce qui relève de la psychologie classique, il se persuade qu'il demeure profitable de fréquenter les vieux maîtres français qu'il aimait depuis plus de dix ans. Ils figurent en recrues d'importance dans sa grande affaire : une enquête renouvelée sur la généalogie des civilisations — ce qu'il nomme : « *l'histoire naturelle de l'esprit* ». Accordant d'emblée à la France la première place dans l'ensemble européen, il en savoure la culture avec le meilleur de son flair intellectuel. Les œuvres des dernières années et les notes accumulées contiennent maintes traces de l'itinéraire français de cet âpre investigateur ⁽³²⁾. A Montaigne, à Pascal, aux grands moralistes, il faut encore ajouter Stendhal. La rencontre fut d'importance. D'ailleurs l'affectueuse révérence avec laquelle Nietzsche l'a fait figurer parmi « *un des plus beaux hasards de ma vie* », a suscité la juste fierté de tous les stendhaliens. Son nom se retrouve bien avant le fameux passage d'*Ecce homo* : en 1885, il mande à Peter Gast ce pénétrant aperçu : « *Les hommes qui sont assez profonds et gais pour moi, tels mon défunt ami Stendhal et l'abbé Galiani, n'auraient pu supporter la vie s'ils n'avaient aimé un musicien du bonheur (Galiani n'aurait pu se passer de Piccini, ni Stendhal de Cimarosa et Mozart).* »

Deux ans plus tard, dans une lettre au même Gast, l'auteur de *La Chartreuse* figure dans un singulier mais pénétrant rapprochement : « *Connaissez-vous Dostoïevski? Stendhal excepté, personne ne m'a procuré autant de plaisir ni de surprise.* »

⁽³²⁾ Voir l'étude remarquable de W. D. WILLIAMS : *Nietzsche and the French. A Study of the Influence of Nietzsche's French Reading on his Thought and Writing*, Blackwell (Modern Language Studies), 1952.

(Et comme Nietzsche ajoute, à propos du Russe : « *un psychologue avec qui « je m'entends »*, nous en profiterons pour signaler aussi l'importance de cette admiration (1887). Pour ceux qui pourraient trouver étrange que l'auteur de *La volonté de puissance* ait apprécié Dostoïevsky, nous citerons — très tardif — ce mot à Georg Brandès : « *Je lui ai voué une étrange reconnaissance bien qu'il aille à l'encontre de mes instincts les plus profonds.* »)

Des nouvelles recherches que nous avons indiquées est né, en partie, *Par-delà le bien et le mal*. L'auteur lui-même, reconnaissant la particulière cruauté intellectuelle de ce nouveau livre, en déconseilla la lecture à des bonnes âmes comme sa vieille amie Malwida de Meysenbug. Le trait est assurément significatif. Il ne semblera singulier qu'aux simplificateurs ignares qui n'ont voulu voir en Nietzsche qu'un apologiste de la dureté. D'ailleurs sa philosophie nous retiendrait-elle autant si elle ne s'était beaucoup interrogée sur elle-même? Avant d'aborder l'implacable lucidité des dernières œuvres, il faudrait ne jamais perdre de vue cet aveu — et antérieur même au *Gai Savoir!* — adressé à Gast, le confident par excellence : « *A présent encore, après une heure d'entretien sympathique avec des êtres qui me sont absolument étrangers toute ma philosophie chancelle; il me semble tellement absurde de s'obstiner à avoir raison au prix de l'amour et de ne pouvoir communiquer ce qu'on a en soi de plus sérieux pour ne pas s'aliéner la sympathie. Hinc meae lacrimae — d'où mes larmes.* » Disons ici qu'*Au-delà du bien et du mal* est un des livres de Nietzsche qui contient quelques-uns de ses aveux voilés les plus caractéristiques. Ainsi, sur l'importance accordée au masque, cette œuvre de 1886 ne dédaigne pas de s'expliquer. Elle conviendra que « *c'est signe d'humanité raffinée que de respecter le masque* » — que « *tout esprit profond a besoin d'un masque* ». A vrai dire, cette idée du masque rejoint souvent le concept d'ironie des romantiques allemands et le concept sacralisant des primitifs. (Là-dessus il faut citer, en passant, l'admirable commentaire d'André Schaeffner, ce nietzschéen qui est aussi un ethnologue : « *Il ressort des derniers aphorismes où Nietzsche revient sur l'idée de masque que celui-ci est toujours lié aux choses les plus profondes et les plus dangereuses — comme*

dans les sociétés primitives; s'en affublant, le philosophe n'est pas loin d'assumer une fonction sacrée ⁽³³⁾. »)

Le même livre contient aussi une des explications de ce nihilisme dont le philosophe se flattait — pour l'avoir beaucoup pratiqué — d'être aussi bien le diagnosticien que le guérisseur : « *Il existe une longue échelle de cruauté religieuse, avec de nombreux échelons; mais il y en a trois principaux. Jadis on sacrifiait à son Dieu des êtres humains, peut-être ceux-là mêmes qu'on aimait le mieux; de là le sacrifice des premiers-nés dans toutes les religions primitives, et le sacrifice offert par l'empereur Tibère dans la grotte de Mithra à Capri, le plus affreux anachronisme de l'histoire romaine. Plus tard, à l'époque « morale » de l'humanité, on sacrifiait à son Dieu ses instincts les plus forts, sa « nature »; c'est la joie solennelle qui brille dans le regard cruel de l'ascète. Ne fallait-il pas en venir à sacrifier toute consolation, toute sainteté, tout salut, toute espérance, toute foi en une harmonie cachée, en une béatitude et une justice futures? Ne fallait-il pas sacrifier Dieu lui-même, par cruauté envers soi, adorer la pierre, la sottise, la pesanteur, le destin, le néant. Sacrifier Dieu au néant, ce mystère paradoxal de suprême cruauté, était réservé à la génération présente; nous en savons tous quelque chose* ⁽³⁴⁾. »

Plus d'un bref aphorisme marque au mieux la conscience parfaite des extrémités où cet esprit se meut : « *Quand on lutte contre des monstres, il faut prendre garde de ne pas devenir monstre soi-même. Si tu plonges longuement ton regard dans l'abîme, l'abîme finit par ancrer son regard en toi* »; c'est aussi un aphorisme que, de surcroît, on peut vouloir prophétique. Ne quittons point *Par-delà le bien et le mal* sans citer un fragment auquel, pour lecteur idéal, on ne voit que Valéry — un Valéry amusé de voir percer à jour un certain culte qu'il a tant professé : « *Quiconque a sondé le fond des choses pressent tout ce qu'il y a de sagesse chez l'homme à rester superficiel. C'est son instinct de conservation qui lui enseigne à être hâtif, léger et faux. On rencontre, çà et là, chez les philosophes comme chez les artistes, le culte passionné et excessif des « formes pures ». A n'en pas douter, ceux qui ont*

⁽³³⁾ André SCHAFFNER, *op. cit.*

⁽³⁴⁾ *Par-delà le bien et le mal*, trad. de Geneviève Bianquis, Aubier, 1951.

à ce point besoin du culte des apparences ont dû faire un jour ou l'autre un plongeon malencontreux au-dessous des apparences ⁽³⁵⁾. »

Cette même année 1886 verra encore s'achever des préfaces à *Aurore* et à *La naissance de la tragédie* — préfaces où, vaille que vaille, le philosophe s'efforce d'éclairer et de justifier d'anciennes attitudes d'esprit par celle à laquelle il est parvenu. Avec la promptitude de ses périodes inspirées, Nietzsche a aussi terminé durant l'été : *La généalogie de la morale*. L'utilitarisme anglais, sa vieille bête noire, s'y voit aussi durement malmené que les sciences positives ou qu'un faux ascétisme propre à certaines formes de l'esprit, nouvelles preuves de cette anémie où Nietzsche voit un trait fondamental du christianisme. Œuvre beaucoup plus importante, à notre sens, voici aussi qu'un cinquième livre — intitulé *Nous qui sommes sans peur* — s'ajoute au *Gai Savoir*. Sous une épigraphe empruntée à Turenne, l'auteur s'en prend avec force : « ... à tout ce qui est incurablement superficiel et braillard, à tout ce qui est mûr pour l'asile d'aliénés des « idées modernes ». » Il s'y livre plus que jamais à sa satisfaction de dénuder la vraie signification de nos habitudes morales; il y reprend aussi ses considérations sur les origines et les tendances profondes des hommes et des artistes. Thomas Mann a certainement puisé là sa représentation de l'écrivain comme héritier dissipateur et « tard venu » d'une longue lignée de gens aux vertus aussi solides qu'inexprimées.

C'est durant l'été de 1887 et à Sils même, où il l'avait autrefois accueilli, que Nietzsche apprit la mort, à trente ans, de Heinrich von Stein. Un instinct de paternité spirituelle, si marqué chez certains créateurs solitaires, fut touché au vif. Sa peine fut à la mesure de son attachement à ce jeune homme qui, pourtant, avait traversé sa vie de façon assez fugitive. Significativement, qu'elle s'adresse à Overbeek ou à Gast, l'expression de cette peine fut la même. Au premier, il avoue que la nouvelle l'a mis « *totallement hors de lui* » : « *Je l'aimais tellement, il appartenait à ces rares hommes dont l'existence me cause de la joie. Aussi je ne doutais pas qu'il me fût*

(35) Sur certaines affinités entre Nietzsche et Valéry, voir l'étude remarquable d'Edouard GAËDE : *Nietzsche et Valéry. Essai sur la comédie de l'esprit*, N.R.F. (Bibliothèque des idées), 1962.

réserve pour plus tard. » Et il vaut la peine, parce qu'elle achève de montrer un aspect peu soupçonné de Nietzsche, de citer assez longuement la lettre à Gast : « *Je ne puis passer sous silence un événement dont j'ai peine à prendre mon parti; ou plutôt j'en suis encore tout bouleversé. Heinrich von Stein est mort. Très soudainement; un arrêt du cœur. Je l'aimais vraiment; il me semblait réservé à mon intention pour un âge plus tardif. Il comptait parmi ces très rares êtres dont l'existence m'était une joie; et de son côté il avait grande confiance en moi... Et combien nous avons ri ensemble, ici sur ces hauteurs! Il avait la réputation de ne jamais rire... Il était de loin le plus beau spécimen humain parmi les wagnériens; tout au moins pour autant que je les ai connus. Cet événement m'est si douloureux que je me refuse à y croire. Ce que je me sens seul!* »

Est-ce pour rompre en partie cette solitude que le philosophe va tenter un changement dans ses rapports avec le monde extérieur? Jusqu'ici, il s'était dérobé avec une pudeur souveraine à toute diffusion inconsidérée de son œuvre, à tout ce qui aurait pu ressembler à de la sottise propagande littéraire. Maintenant — et il ira jusqu'à le susciter, le provoquer — il souhaite du bruit autour de son œuvre. A peine sensible durant l'entière année 1887, ce changement s'accroîtra avec force durant les derniers mois de sa lucidité; il n'est pas un commentateur — d'Andler à Jaspers — qui ne l'ait souligné. Mais par ailleurs — oubliant provisoirement le destin ultérieur — ne pouvons-nous comprendre cette volonté d'échapper à une méconnaissance qui devait être parfois étouffante? Et, même en tenant compte des facteurs pathologiques, pouvons-nous reprocher au philosophe, doté d'un tel sentiment de la dégradation des valeurs, de s'insurger contre ce durcissement d'oreille qui caractérisait déjà son temps? Le texte suivant appartient à l'ordre des simples constatations, mais il est, pour nous, plus actuel que jamais : « *Aujourd'hui particulièrement, il est parfois nécessaire de parler rudement. Quelque chose de fin et de caché n'est plus compris même de ceux qui nous sont apparentés. Ce dont on ne parle pas fort et qui n'est pas crié n'est pas présent.* »

Par bonheur, après de lamentables aventures de voyageur distrait, la découverte de Turin, au printemps de 1888, lui apporte au moins le bienfait du dépaysement. Il s'est vite épris

de cette double volonté de grandeur et de fantaisie fastueuse qui caractérisait l'ordonnance baroque de la capitale du Piémont. Sa pauvreté se loue du prix avantageux de la vie et, logé en face du palais Carignan, il admire que la ville ait gardé « *le calme aristocratique d'une résidence du XVII^e siècle* ». Et, surtout, c'est à Turin que vient le toucher le premier hommage du monde extérieur : les cours d'hiver d'un jeune professeur de l'Université de Copenhague, George Brandès, ont été consacrés « au philosophe allemand Frédéric Nietzsche ». Son orgueil en fut soulevé avec une ampleur quasi naïve. Il savait enfin que, du moins hors de son pays, son nom n'était plus ignoré.

Sous la double influence de cette nouvelle et de la ville où il veut voir « *un lieu classique* », s'élabore *Le cas Wagner* — assurément le plus singulier des pamphlets. Il s'agissait d'en finir, selon les propres termes de Nietzsche, avec « *le vieux minotaure* ». On a voulu qu'en cette œuvre se débonde une haine recuite. Comment nier cependant que cette haine est souvent lucide ? Notre temps, d'ailleurs, n'ignore plus les faiblesses qu'elle décelait si bien. Ainsi la méchanceté désireuse d'établir que Wagner « a rendu la musique malade » n'était point si gratuite et plus d'un grand musicien l'aura entérinée. Aussi y a-t-il mieux qu'une boutade dans ce rapprochement : « *Le croiriez-vous, toutes les héroïnes de Wagner, sans exception, aussitôt qu'on les a débarrassées de leur affublement héroïque, ressemblent à s'y méprendre à Madame Bovary.* » (Plus tard un Thomas Mann ne croira-t-il pas discerner, dans cette même musique, le froissement de ces robes de chambre en soie si chères au compositeur ?) Disons aussi que, si flagrante qu'elle soit par ailleurs, l'injustice du petit livre s'explique mieux pour peu que l'on se reporte à la confidence sans fards — elle date de février 1883 — d'une lettre à Gast : « *Maintenant je suis rétabli et je crois même que la mort de Wagner a été le plus grand allègement qui pouvait m'être apporté en ce moment. Il était dur de devoir être, six années durant, l'adversaire de celui qu'on a le plus vénéré et je ne suis pas d'une trempe assez grossière pour cela. A la fin c'était le Wagner vieilli contre lequel il m'a fallu me défendre; pour le vrai Wagner, je veux être en bonne partie son héritier (ainsi que je l'ai souvent dit en tenant tête à Malwida). L'été dernier, j'ai senti qu'il m'avait pris tous ceux sur qui, en Allemagne, l'exer-*

cice d'une influence eût pu encore offrir de l'intérêt et qu'il avait commencé à les attirer dans la désolation hostile et égarée de sa vieillesse. »

En juin, Nietzsche se retrouve à Sils. Hélas! durant ce séjour — qui sera le dernier — son Engadine ne lui montre que dégels retardés, pluie ou avalanches. Bien que sa fragilité s'en ressente, il y termine cependant *Le cas Wagner*. (« *Il y a beaucoup de hardiesse dans ce méchant petit ouvrage* », mande-t-il à son correspondant habituel.) Quand le temps se rassérène quelque peu, il reprend avec M^{lle} de Salis — un solide compagnon plutôt qu'une amie — ses longues marches en montagne. Sous une autre poussée créatrice, il se remet, comme il dit, à philosopher à coups de marteau. Le résultat se nommera *Le crépuscule des faux dieux*. Avec un retour au thème de Socrate, avec des considérations sur la mort, (« *à accueillir en temps utile* »), il s'en prend aussi à l'éducation allemande. Il ne s'imaginait sans doute même pas jusqu'où celle-ci — en se couvrant souvent de son nom — allait pousser, de notre temps, les tares qu'il dénonçait déjà : « *un dressage brutal pour rendre utilisable, exploitable pour le service de l'Etat, une légion de jeunes gens avec une perte de temps aussi minime que possible* ». *Le crépuscule des faux dieux* appartient à cette nouvelle stratégie dont nous avons esquissé l'adoption et qui souhaite forcer l'attention d'éventuels lecteurs. *L'Antéchrist*, également entamé à Sils, relève de la même veine. Les attaques contre le christianisme, par leur violence même, se situent aux antipodes d'un athéisme satisfait ou des berceuses agnostiques d'un Renan. La négation est souvent si tonitruante que — tout comme l'avait fait le pape borgne du *Zarathoustra* — on la soupçonne d'être impossible sans un fond de singulière piété. Pierre Klossowski est d'une grande lucidité là-dessus : « *Et, en effet, l'incroyance à l'égard d'un dieu unique, d'un Dieu qui est la vérité, ne s'affirme pas moins comme une impiété d'inspiration divine et s'interdit tout repliement de la raison dans les limites strictement humaines. L'impiété nietzschéenne non seulement discrédite l'homme raisonnable, mais encore se fait complice de tous les phantasmes... Ce qui apparaît alors c'est que l'événement de « la mort de Dieu » atteint l'éros de l'âme et donc l'instinct d'adoration dans sa racine, cet instinct générateur de dieux qui, chez Nietzsche, est à la fois volonté créa-*

trice et volonté d'éternisation ⁽³⁶⁾. » Ne nous privons pas de citer un aphorisme du *Crépuscule* bien propre à faire surgir un rapprochement moins imprévu qu'il n'y paraît : « *Au fond, il n'y a eu qu'un seul chrétien et il est mort sur la croix* » ? On ne peut lire cela en ignorant que Nietzsche, certes sans le savoir, a fait écho à Kierkegaard, un croyant qui ne veut reconnaître que chez le Fondateur un christianisme entièrement assumé.

Dans Turin retrouvée dès le début de septembre, le philosophe est reçu par un automne prêt à entourer ses derniers mois de lucidité d'une particulière splendeur. Sa rapidité créatrice n'a jamais été plus grande. Coup sur coup, après avoir terminé *L'Antéchrist*, il va d'un trait, en peu de mois, terminer ses derniers ouvrages, dont *l'Ecce homo*, sa biographie. Si, selon ses propres termes, il lui a semblé indispensable de dire là « *qui il était* » — il l'aura réussi dans une sorte d'« *allegro felice* » qu'il faudrait presque écouter à la façon que lui-même recommande : « *comme quelqu'un qui, derrière les oreilles, possède d'autres oreilles encore* ». La gratitude envers une vie entière ne fut jamais inscrite dans une prose à la fois pure et aussi pénétrée d'éléments lyriques : « *En ce jour parfait où tout mûrit — et le raisin n'est pas le seul à se dorer — un rayon de soleil vient de tomber sur ma vie : j'ai regardé en arrière, j'ai regardé devant moi et jamais je n'ai vu d'un seul coup tant ni de si bonnes choses. Ce n'est pas en vain qu'aujourd'hui j'ai enterré ma quarante-quatrième année, j'avais le droit de le faire — ce qu'il y avait de vie en elle je l'ai sauvé, et pour jamais.* » Ayant achevé l'œuvre où il projette sur lui-même une lumière si intense, il mande à Georg Brandès avec une assurance que le temps a justifiée : « *Aujourd'hui je me suis raconté moi-même avec un cynisme qui passera dans l'histoire mondiale.* » Les dons de ces mois de Turin se caractérisent par l'amalgame d'une lucidité encore intacte et d'une exaltation tantôt sereine, tantôt dansante. C'est surtout maintenant qu'il faut — même sous cette réussite d'un seul tenant de *l'Ecce homo* — se souvenir de telle ou telle affirmation antérieure, par exemple : « *Fragment... énigme... hasard : par là seul en rapport avec l'essentiel de moi* ⁽³⁷⁾. » Et, en même temps, se pour-

⁽³⁶⁾ P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1958).

⁽³⁷⁾ *La volonté de puissance*, traduction de Geneviève Bianquis. N.R.F., 1947.

suit la prodigieuse continuité de la pensée, la cohérence latente de toute l'œuvre et non moins la persistance des thèmes personnels fondamentaux. En contraste avec les images de la douceur automnale reviennent — et elles eussent enchanté Bachelard par leur persistance et leur jaillissement! — certaines préférences innées pour le froid : « *Qui sait respirer l'air de mes écrits sait que c'est l'air des altitudes, un souffle rude. Il faut être bien fait pour lui si on ne veut pas y prendre froid. La glace est proche, la solitude formidable — mais que tout est calme dans la lumière! Comme on respire librement! Que l'on sent de choses au-dessus de soi! Philosopher, comme je l'ai toujours entendu et pratiqué jusqu'ici, c'est vivre volontairement sur la glace et les cimes, à la recherche de tout ce qui est surprise et problème dans la vie, de tout ce qui, jusqu'à présent, avait été tenu au ban par la morale* ⁽³⁸⁾. »

Maintenant son passé tout entier est venu se placer sous « cette lumière à la Claude Lorrain » qui, pour lui, caractérise cette suprême arrière-saison. La vieille rancune l'a quitté et il en vient à parler de Wagner avec une chaleur dont l'imprévu même nous atteint assez mémorablement : « *Puisque j'en suis à parler des récréations de ma vie, je tiens ici à dire un mot pour exprimer ma reconnaissance à ce qui m'a le plus profondément et le plus cordialement recréé. Ce fut, sans aucun doute, la fréquentation familière de Richard Wagner* ⁽³⁹⁾. »

Quelques semaines plus tard, comme pour célébrer Noël, il termine avec sa promptitude coutumière — fidèle jusqu'à la fin à ce trait que Jaspers a si bien nommé « l'auto-contradiction » — une sorte de post-scriptum au *Cas Wagner* qu'il intitule *Nietzsche contre Wagner*. Le livre est fait en partie de nombreux emprunts à des écrits antérieurs. Il s'explique là une dernière fois sur l'importance vitale que la musique avait pour lui : « *Ma mélancolie veut se reposer dans les cachettes et dans les abîmes de la perfection : c'est pour cela que j'ai besoin de musique.* »

Affrontons maintenant en leur transformation dernière ces figures de Dionysos et d'Ariane qui, depuis des années, peuplent l'œuvre de Nietzsche, aussi présentes que jamais dans *l'Ecce homo*. Voyons-les perdre leurs contours mythiques et

⁽³⁸⁾ *Ecce homo*, traduction Vialatte.

⁽³⁹⁾ *Ibid.*

polyvalents pour se préciser dans un monde qui échappe à notre portée. L'homme Nietzsche, en ce début de janvier 1889, s'est quitté pour devenir l'incarnation du dieu ambigu et Ariane s'est enfin personnifiée en une vivante. Vers chacun de ses amis, comme vers le Quirinal et le Vatican, vraiment vers les quatre coins de l'Europe, partent des messages signés tantôt « Le Crucifié », tantôt « Dionysos ». Le sort du philosophe a rejoint celui de Hölderlin, le poète préféré de sa jeunesse. Un ultime billet à Gast, l'ami musicien, témoigne de la tension qui est devenue l'état habituel de ces jours-là : « *A mon maestro Pietro : Chante-moi un chant nouveau : le monde est transfiguré et tous les cieux exultent. — Le Crucifié.* » Autrefois il avait écrit à son ami Overbeek : « *Bâle m'a donné ton image et celle de Jacob Burckhardt.* » C'est à ce dernier qu'est adressée maintenant cette déclaration dont l'incohérence ne va pas sans émouvoir : « *A mon très vénéré Jacob Burckhardt. C'était la petite plaisanterie pour laquelle je me pardonne l'ennui d'avoir créé un monde. Maintenant vous êtes — tu es — notre grand, le plus grand maître : car moi j'ai uniquement à être l'équilibre heureux de toutes les choses...* » Plus longue et plus révélatrice, une seconde lettre à Burckhardt a été considérée par Podach comme « *un suprême effort pour reconstruire les ponts avec le monde normal qui s'étaient rompus derrière lui* » : « *Cher Monsieur le Professeur, je serais au fond bien plus volontiers professeur à Bâle que Dieu, mais je n'ai pas osé pousser assez loin mon égoïsme personnel pour abandonner, à cause de lui, la création du monde.* » Certaines phrases, d'une humilité moins transcendante, font songer à la volonté d'effacement de Hölderlin : « *... Je souffre de souliers percés et je remercie le ciel à tout instant du monde ancien pour lequel les humains n'ont pas été assez simples et calmes.* » C'est à Burckhardt encore que va l'aveu qu'on veut décisif : « *Le reste pour M^{me} Cosima... Ariane... de temps en temps on fait de la magie.* » Plus tard, en entrant à la clinique d'Iéna, il dira : « *C'est ma femme, M^{me} Cosima Wagner qui m'a conduit ici* ⁽⁴⁰⁾. » Dieu sait que le mot est émouvant, mais Dieu sait aussi qu'il est trop connu ! Et c'est pourquoi il faut y ajouter le commentaire du docteur Podach dans son étude définitive sur *L'effon-*

(40) Les six dernières citations sont empruntées à PODACH, *L'effondrement de Nietzsche*, N.R.F., 1931.

drement de Nietzsche : « Et de la sorte, l'identification Ariane-Cosima en vient presque à n'être que la confession d'une solitude dont Nietzsche a su marquer le véritable caractère devant les autres et même devant lui-même. »

Mais c'est assez sur l'effrayante conclusion de cette vie! Pour une étude aussi autorisée et généreuse que celle de Podach, nous avons tant de récits qui fleurent quelque peu la recherche du pathétique. Gardons-nous d'appartenir à ceux qui en savent plus sur la folie de Nietzsche que sur son œuvre! D'ailleurs, il semble que lui-même ait devancé les seuls commentaires possibles. On ne saurait conclure sur une autre voix que celle de ses prémonitions : *« Moi aussi, je suis descendu aux enfers comme Ulysse et j'y descendrai souvent encore. Ce ne sont pas simplement des brebis que j'ai immolées pour pouvoir m'entretenir avec quelques morts, mais je n'ai pas été avare de mon propre sang. Que les vivants veuillent bien me pardonner si parfois ils ne semblent pour moi que des ombres. »*

BIBLIOGRAPHIE

Pierre RUELLE, *Les Congés d'Arras (Jean Bodel, Baude Fastoul, Adam de la Halle)*, Bruxelles, Presses Universitaires, 1965, 248 pages. Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres, t. XXVII.

Les « Congés » sont des poèmes d'adieux : des poésies à la fois personnelles et de circonstance.

Vers 1202 et 1272 deux poètes d'Arras, Jean Bodel (l'auteur du *Jeu de saint Nicolas*) et Baude Fastoul adressent chacun à leurs concitoyens un « Congé » respectivement de 540 et de 696 vers, avant que ne se referment sur eux les portes d'une léproserie. Vers 1276 un autre poète d'Arras, Adam de la Halle (l'auteur du *Jeu de la Feuillée*) recourt au même genre littéraire pour faire connaître ses sentiments à ses concitoyens qu'il s'apprête à quitter.

M. P. Ruelle étudie ce genre littéraire et ses origines, les sources de ces « Congés » et l'influence qu'ils ont exercée, les traits psychologiques et formels qui lui paraissent fondamentaux. Mais le dessein essentiel du philologue est avant tout de permettre une telle étude en proposant une nouvelle édition des « Congés », accompagnée d'une description des manuscrits, de la datation de ceux-ci ainsi que celle, conjecturale, des trois œuvres mêmes, d'un examen de la versification et de la langue.

Le « Congé » de Jean Bodel nous est parvenu dans huit manuscrits, et fut édité en 1880 par Gaston Raynaud. Mais à la fin de sa vie celui-ci avait lui-même qu'il n'était plus satisfait de son travail, et qu'il se proposait de le refaire. Depuis lors, les exigences accrues de l'édition critique des textes médiévaux avaient rendu encore plus impérieux le besoin d'une nouvelle publication. M. P. Ruelle a eu le singulier mérite de l'entreprendre. Il nous fournit en même temps une nouvelle édition des deux autres « Congés » conservés dans un seul manuscrit, et dont la parution remontait respectivement à 1808 et 1872.

Editer un texte conservé dans plusieurs manuscrits pose des problèmes parfois ardues : c'est le cas pour celui de Jean Bodel, en raison, entre autres, de l'ordre variable des strophes, et de l'authenticité contestable de certaines d'entre elles. M. P. Ruelle expose clairement et scrupuleusement les questions du classement et de la généalogie des copies, et les contradictions que des études antérieures ont engendrées parfois. Il adopte finalement comme texte de base un manuscrit du XIII^e siècle de la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris, en donnant la *varia lectio* des autres copies. A juste titre, dans les trois éditions, M. P. Ruelle ne renonce à la leçon du manuscrit que dans de rares cas : texte illisible, mesure ou rime fausses, lapsus.

C'est avec un esprit critique inlassable que M. P. Ruelle scrute ces

quelque 1.400 vers, ainsi qu'en font foi les copieuses notes postposées à l'édition. Les spécialistes retrouveront ici l'érudite rompu à toutes les difficultés de l'ancienne langue, informé des progrès incessants de la philologie et de la linguistique françaises, attentif aux problèmes nombreux soulevés par les textes, ainsi qu'aux interprétations proposées par ses prédécesseurs. L'identification des personnages, si importante pour le progrès de bien des problèmes médiévaux, est soigneusement faite en de longues pages.

Le glossaire enfin, très vaste, permettra à tout lecteur quelque peu familiarisé avec l'ancien français de prendre connaissance de ces « Congés » : il appréciera les goûts et la sensibilité de la bourgeoisie arrageoise au XIII^e siècle, les traits réalistes mais aussi l'humour dans l'évocation de la lèpre, l'espérance en Dieu et la résignation des poètes, leurs témoignages d'amitié, la richesse d'images, les comparaisons frappantes et variées, les allusions au jeu, à la vie paysanne et militaire, les antithèses, les jeux de mots, la verve et le langage vivant, proche parfois du parler quotidien.

Les spécialistes accueilleront avec faveur le beau travail de M. P. Ruelle. Nul doute que ce volume à la présentation typographique très soignée ne connaisse, en peu de temps, le succès du savant *Huon de Bordeaux*, que nous a donné M. Ruelle il y a quatre ans, et dont le tirage est déjà épuisé.

Avec ces deux volumes, avec ceux d'autres collègues romanistes ou linguistes de la Faculté des Lettres, les travaux de cette collection prennent, au fil des années, une place de plus en plus importante dans les sciences philologiques et littéraires.

L. MOURIN.

ERIC BUYSENS, *Linguistique historique (homonymie, stylistique, sémantique, changements phonétiques)*, Editions de l'Université libre de Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles et de Paris, 1965, in-8°, 160 pages, 165 FB.

Cet ouvrage comporte quatre « études », mot qu'on voudra bien prendre dans un sens assez souple, car la quatrième notamment présente des observations et réflexions plutôt qu'une véritable étude.

Par linguistique historique, il faut entendre l'histoire des faits fonctionnels : elle est inséparable de la linguistique synchronique, les deux disciplines étant complémentaires. L'auteur a transposé ici sur le plan historique le point de vue fonctionnel qui a toujours été le sien : l'occasion en a été l'enseignement que lui a confié l'Université de Bruxelles.

Dans le chapitre sur l'Homonymie (pp. 11-89), l'auteur a examiné en fait ce qu'on a communément appelé l'étymologie populaire. Il rejette ce terme et passe en revue des faits qu'on attribue à l'étymologie populaire : ce sont des remaniements relevant de l'homonymie (qui réduit le nombre des signifiants ou s'oppose à l'augmentation de leur nombre) ou de l'homosémisation (la ressemblance entre deux signifiés est rendue plus grande sous l'influence de la ressemblance de leurs signifiants). On retrouve ici, vu sous l'angle de la linguistique fonctionnelle, ce que

W. Wundt avait appelé *lautliche et begriffliche Assimilation*. A la base de tous ces remaniements, l'auteur découvre la loi du moindre effort (pp. 39, 73), facteur qu'il formule mieux, à mon sens, lorsqu'il parle de souci d'économie (p. 62) ou de tendance à économiser ses efforts (p. 86).

Le chapitre intitulé *Signification et stylistique* (pp. 93-120) constate d'abord qu'il est impossible de décomposer la signification en éléments affectifs et éléments non affectifs (on a voulu réserver à la stylistique l'observation purement scientifique des caractères *affectifs* du langage). Pour l'auteur, la signification d'une phrase est l'influence que le locuteur cherche à exercer sur l'auditeur. Il s'agit donc de ne pas mêler deux études : d'une part, l'étude des procédés linguistiques servant à agir sur autrui; d'autre part, l'étude des particularités linguistiques qui révèlent la psychologie de l'individu. La première est d'ordre sociologique : elle voit dans le discours un moyen; cette étude est la stylistique.

Si la signification de la phrase est l'objet de la stylistique, par contre, la signification du mot relève de la sémantique. C'est ce que l'auteur examine dans le bref chapitre (pp. 123-130) intitulé *La Sémantique et la mesure du vocabulaire* : estimant que le signifié ne peut être saisi et étudié qu'à partir du signifiant, il définit la sémantique comme étant l'étude des signifiants. Il répartit les changements sémantiques en trois grandes classes : gain (d'un signifiant et d'un signifié : *banane*; ou d'un signifié : *train*), perte (d'un signifiant et d'un signifié : *gabelle*; ou d'un de chaque), ni gain ni perte (mais substitution ou mutation). Ceci rappelle la division d'un H. Paul. Composition, dérivation et régression font partie de cette classification.

Dans le chapitre *L'origine des changements phonétiques* (pp. 132-153), l'auteur fait la critique de deux publications récentes (O. Höfler, L. F. Bresnahan) selon lesquelles les changements phonétiques seraient dus à des causes physiologiques. S'attaquant lui-même au « mystère des changements phonétiques », il passe en revue assez sommairement la théorie de la monogénèse (avec propagation) et de la polygénèse, pour conclure à l'origine individuelle des changements de prononciation. Ici, certaines de ses affirmations sont trop sommaires, ou trop rigides. Il ne m'a pas convaincu.

Le lecteur sera reconnaissant à M. E. Buysens de l'avoir invité à repenser de nombreux problèmes, à les voir dans une autre optique, à clarifier des notions.

A. VAN LOEY.

Annales de la Fondation Maurice Maeterlinck, t. VIII, 1962.

Si l'œuvre de Maurice Maeterlinck est entrée depuis quelques années dans l'histoire littéraire, sortant ainsi des synthèses prématurées et des panégyriques mal informés, elle le doit aux travaux de plusieurs chercheurs opiniâtres — belges et étrangers, ce dont on se réjouira —, mais aussi à l'inlassable activité des animateurs des *Annales Maeterlinck*, parmi lesquels il convient de citer en premier ordre le professeur Robert Van Nuffel. Nous avons eu l'occasion à maintes reprises, ici même,

de souligner l'importance de la documentation qu'il a mise au jour et des études qu'il a accueillies dans son périodique. En 1962, année du centenaire, il a suscité dans la ville natale de l'auteur des *Aveugles* un colloque international dont le tome VIII des *Annales* a recueilli les communications et les débats.

Les auteurs de ces études sont, à des titres divers, des spécialistes de l'œuvre de Maeterlinck et leurs contributions au colloque de Gand constituent autant d'apports originaux et importants à l'histoire littéraire et à la littérature comparée.

Poursuivant des recherches antérieures, qui complètent celles de M. Hanse sur la période de 1885, M. Raymond Pouillart s'intéresse à l'évolution intellectuelle de Maurice Maeterlinck entre 1889 et 1891. Son attention se porte surtout vers les différences significatives qui apparaissent entre les deux versions de l'étude sur Ruysbroeck, l'une dans la *Revue générale* de 1889, l'autre dans le volume de *L'Ornement* publié en 1891.

Maeterlinck a traduit Ruysbroeck dès 1885; il le commente en 1887 et au début de 1888 en recourant à des sources que M. Pouillart a su habilement repérer. Le lecteur de cette revue aura l'agréable surprise de trouver parmi elles une œuvre de J.-J. Altmeyer, professeur d'histoire à l'U.L.B., dont l'influence sur la pensée de Charles de Coster était connue depuis longtemps. L'abondante érudition de Maurice Maeterlinck dans le domaine de la mystique médiévale flamande sort, paradoxalement, et pour une large part, d'un livre posthume d'Altmeyer, *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas* (1886).

Le commentateur s'attache à préciser la position philosophique de Maurice Maeterlinck à l'époque : encore très proche du catholicisme, mais s'apparentant davantage à un spiritualisme idéaliste nourri de la lecture de Carlyle (cf. l'article de M. Pouillart sur ce sujet dans la *Revue de littérature comparée*, XXXVIII, n° 3, 1964, pp. 337-358). Ce glissement est manifeste dans le texte de 1891 : à cette date, Ruysbroeck s'est vu supplanter par d'autres inspirateurs, Novalis, Boehme, Plotin, Coleridge, en attendant Swedenborg et Emerson. En somme, Maurice Maeterlinck ne cesse de se détacher des réponses religieuses offertes à son besoin de certitude. Comme le dit, en conclusion, M. Pouillart, « en 1891, il est sur la voie du détachement. Et *L'Ornement* imprimé constitue plus le résultat d'une conviction qui commence de faiblir que l'expression d'une vérité actuelle. »

La seconde contribution, due à M. Gustave Vanwelkenhuyzen, met un point final aux nombreux parallèles que l'on a établis, depuis 1890, entre *L'Intruse* et *Les Flaireurs*. Après avoir fait en détail, documents inédits à l'appui, l'historique du problème, le critique souligne ce qui sépare les deux drames et rappelle comment le thème de la Mort a obsédé, de même que toute leur génération, les jeunes Gantois Van Lerberghe, Le Roy et Maeterlinck. Seule l'amitié la plus exigeante a pu dicter à Maurice Maeterlinck les termes de la lettre à Paul Fort où *L'Intruse* est présentée comme la fille des *Flaireurs*; la présente étude, comme celle de M. Joseph Hanse sur *La genèse de L'Intruse*, restitue à Maeterlinck la plénitude de ses droits et met un terme à une longue controverse, issue elle-même d'un problème mal posé.

L'exposé de M. Jacques Roos, professeur à l'Université de Strasbourg, porte sur un aspect central de la pensée de Maurice Maeterlinck, le thème

du Destin. Sortant résolument des généralités souvent énoncées à ce sujet, M. Roos distingue trois étapes dans la conception du thème : dans une première période, la fatalité est présentée comme extérieure, inéluctable, aveuglément et passivement subie; plus tard, Maeterlinck distinguera la fatalité extérieure, qui ne dépend pas de nous, et la qualité d'âme que certains êtres (comme Astolaine) opposent au destin; il en viendra enfin à interroger la science de son temps, s'autorisera de Bousinesq, de Broglie et d'Eddington pour contester le déterminisme et, allant même résolument au-delà, il associera le passé au même titre que l'avenir dans la complexe élaboration de notre liberté et de notre « moi ».

La communication de Miss Enid Starkie représente un précieux apport à la littérature comparée. Le distingué professeur d'Oxford était mieux qualifié que tout autre pour parler de *Maeterlinck et l'Angleterre*. Elle relève tout ce qui, dans la personnalité de Maurice Maeterlinck, le rapprochait du caractère anglais, les affinités qui le lient à certains auteurs de langue anglaise et, d'autre part, la place importante que lui ont assignée les écrivains de la période symboliste, et particulièrement Yeats et Synge. C'est dire que, pour Miss Starkie, le rôle déterminant de Maurice Maeterlinck en Angleterre « fut de favoriser le développement de la littérature de la Renaissance irlandaise ».

Dans une dernière communication, le professeur Van Elslander, de l'Université de Gand, s'attaquait à la délicate question des rapports entre Maurice Maeterlinck et la littérature flamande. Encore qu'il ait traduit Ruysbroeck, Maeterlinck n'a jamais connu vraiment que le dialecte gantois, inséparable pour lui du paysage et de ses habitants; la langue cultivée n'est à ses yeux qu'« une sorte de jargon officiel et artificiel », « un informe et vaseux jargon », mais comme il exclut de sa condamnation aussi bien Buysse et de Mont que Streuvels et Gezelle, on ne voit plus clairement ce qu'il vise. Il semble, à le lire attentivement, qu'il ait été surtout choqué par l'arrière-plan clérical du mouvement flamand et par son souci d'isoler la Flandre de « la grande communion européenne ». On comprend pourquoi il aimait tant les récits de son ami Cyriel Buysse et pourquoi il lui déconseilla, en 1909, d'écrire en français. M. Van Elslander a pu relever, d'autre part, quelques essais et articles remarquables consacrés à Maurice Maeterlinck par des écrivains flamands, encore qu'il soit indéniable que la mise à l'index romain de l'ensemble des œuvres de Maurice Maeterlinck ait considérablement gêné sa diffusion en Flandre. L'article de M. Van Elslander, objectif et plein de tact, conclut à un malentendu entre Maurice Maeterlinck et la littérature flamande. A vrai dire, cette incompréhension a un motif plus profond : ce Flamand authentique, sans rien renier de ses origines et de son tempérament, n'a jamais eu qu'une langue littéraire, le français. « Me vois-tu écrivant un roman flamand ? » demande-t-il à Buysse, issu d'un milieu analogue au sien, mais resté fidèle à la langue de sa région. L'admirable est de constater qu'il fut un temps où le génie flamand s'exprimait par le canal de deux langues, où le symboliste Maeterlinck et le naturaliste Buysse sympathisaient au-delà des barrières linguistiques et esthétiques. Oublier ce pluralisme, c'est se condamner à ne plus comprendre une des époques les plus brillantes de la littérature de ce « pays d'entre-deux », celle où — selon l'heureuse expression de Karel Van de Woestijne — « Gand était la Mecque des jeunes symbolistes français ».

Roland MORIER.

Michel CROZIER, *Le monde des employés de bureau*, Editions du Seuil, Paris, 1965, 238 pages.

En 1957, aux Etats-Unis, pour la première fois dans l'histoire des sociétés humaines, le nombre des non-manuels a dépassé celui des manuels au sein de la population active. Depuis lors ce mouvement n'a fait que s'accroître.

Cette tendance évolutive profonde des sociétés industrielles, ainsi spectaculairement mise en évidence, implique un bouleversement profond des modes de pensée et d'action traditionnels. Pour le sociologue du travail, notamment, lui qui par la force de l'habitude est enclin à raisonner essentiellement en termes de travail industriel et ouvrier.

Dans cette perspective, les études de Michel Crozier sur la sociologie des administrations sont d'une importance capitale. D'autant plus que leur rigueur scientifique et leur originalité en font une source particulièrement précieuse d'observations, d'hypothèses et de réflexions.

Dans *Les petits fonctionnaires du travail* ⁽¹⁾, cet auteur a procédé à une première et déjà fort intéressante analyse des attitudes et comportements au sein d'un milieu employé, celui des Chèques Postaux à Paris.

Dans *Le phénomène bureaucratique* ⁽²⁾, grande thèse présentée pour le doctorat d'Etat ès lettres en Sorbonne, il a proposé une théorie nouvelle de l'organisation, fondée sur une analyse de la stratégie des individus et des groupes et tenant compte, en même temps, des traits culturels fondamentaux propres à chaque société : ce livre a été qualifié d'« œuvre la plus importante qui ait été produite par la génération de son auteur » ⁽³⁾.

Le monde des employés de bureau, « petite thèse » brillamment présentée par Crozier pour l'obtention de ce même doctorat en Sorbonne, complète et illustre sur un plan plus concret le *Phénomène bureaucratique*. Plus conventionnel que ce dernier, cet ouvrage n'en est pas moins riche d'idées fécondes.

Fondé sur les résultats d'une enquête menée dans sept compagnies d'assurances parisiennes au cours des années 1956-1960, il s'efforce d'apporter une première réponse à la question de savoir quelles sont et quelles seront les conséquences de la révolution administrative en cours sur la structure sociale de nos sociétés occidentales, sur les rapports sociaux qui s'y établissent et sur les modèles de comportement qui s'y développent.

Evidemment, les organisations étudiées ne sont pas du tout représentatives de l'ensemble du milieu employé puisqu'elles sont uniquement parisiennes et ne portent que sur un secteur professionnellement limité. Mais, grâce à l'expérience et à l'analyse pénétrante de l'auteur, cette étude concrète et approfondie d'une population réduite permet d'aller plus loin dans la compréhension des attitudes et aspirations des employés, des éléments qui pèsent sur la stratégie sociale de leur groupe.

Dans une première partie, Michel Crozier situe le contexte sociologique de l'évolution du groupe employé : l'évolution des faits (le gonfle-

⁽¹⁾ C.N.R.S., Paris, 1956.

⁽²⁾ Editions du Seuil, Paris, 1963, 453 pages.

⁽³⁾ Alain TOURAINE, *Le rationalisme libéral de Michel Crozier (Sociologie du Travail, 1964, n° 2, p. 188)*.

ment des effectifs, la réduction des différences de rémunération, la féminisation progressive de la catégorie « employés », la transformation des tâches), l'évolution des idées (des marxistes et antimarxistes allemands à la littérature contemporaine en passant par la controverse des années 20), les réactions des intéressés et l'action syndicale (revue critique de l'histoire syndicale française des employés).

Les résultats d'enquête proprement dits sont présentés dans les deuxième et troisième parties, consacrées respectivement à « l'univers du travail et de l'entreprise », et à « l'univers social et culturel ».

La deuxième partie comprend une analyse des attitudes des employés au travail, des rapports interpersonnels et en particulier des rapports d'autorité dans les bureaux, et du problème de la participation et de l'engagement dans l'entreprise. A première vue, les chapitres qui la constituent paraissent familiers et banaux aux spécialistes des enquêtes psycho-sociologiques sur les attitudes ouvrières : l'adaptation et la satisfaction au travail, l'attachement, l'intégration et la participation à l'entreprise sont des notions dont s'alimente une abondante littérature d'inégale valeur, les questions posées, classiques, n'ont souvent donné que des résultats fort décevants... Et pourtant, dans ces vieilles outres, un vin nouveau est offert à ceux qui se donneront la peine de déguster. Ils y trouveront une utile démystification des études sur la satisfaction au travail (pp. 90 et suiv.), des notions de participation (pp. 139 et suiv.) et d'intégration (p. 149). On retrouve ici développées dans une perspective quelque peu différente, des idées présentées sous une autre forme dans *Le phénomène bureaucratique* : pour les individus la participation est dangereuse parce qu'elle engage, on peut sauvegarder son indépendance plus efficacement en se soumettant aux ordres qu'en cherchant à participer à l'élaboration des décisions; la participation par identification au leader ou à l'organisation est une participation-aliénation, à l'opposé de la participation consciente et volontaire à des décisions qui engagent; d'autre part, l'intégration, au sens passif et restreint du terme, n'est pas du tout une bonne école pour la prise de responsabilités : ce n'est pas parmi les employés bien « intégrés » que l'entreprise peut trouver des « interlocuteurs valables »; pour qu'il y ait participation active pour l'employé et fructueuse pour l'entreprise, il faut qu'il y ait engagement véritable et donc liberté de choix. Ainsi peut s'expliquer, aux yeux de Crozier, « le paradoxal rapprochement entre la possibilité de participation et une attitude désinvolte, qu'on peut interpréter alors comme signe de liberté et non pas comme signe de refus » (p. 149). Nous voilà bien loin, on le constate sans peine, de la perspective et des illusions encore si répandues des partisans des « relations humaines »...

Afin d'échapper à un raisonnement trop exclusivement centré sur le travail, Michel Crozier aborde dans la troisième partie de son ouvrage les problèmes du statut social et de l'univers culturel des employés : après avoir analysé les réactions de ceux-ci dans l'entreprise et à propos de l'entreprise, il s'engage dans l'exploration des représentations qu'ils se font de la société et de la place qu'ils y occupent en dehors de l'entreprise. En ce qui concerne le statut social, il examine deux grands problèmes : le problème collectif des différences de classe et de l'appartenance de classe, le problème individuel des aspirations, du rang et de la considération personnelle. En ce qui concerne l'univers culturel, il procède à d'intéressantes tentatives de mesure de la participation aux activités culturelles et du niveau culturel. Les éléments ainsi rassemblés font

ressortir une relative incohérence tant dans le domaine du statut social que dans celui de l'univers culturel : il faut y voir, sans doute, une conséquence de l'ambiguïté profonde de la situation des employés et du développement accéléré de la « culture de masse » qui tend à désagréger les hiérarchies traditionnelles. Mais Crozier, dont on sait l'optimisme fondamental (4), refuse d'emboîter le pas aux contempteurs de cet état de choses : pour lui, ces incohérences sont la marque d'une certaine liberté, et par là préférables à une cohérence trop étroitement déterminée, tandis que la « culture de masse », si décriée, permet en fait « une immense promotion des masses dans l'ordre de la culture », contribue davantage « à la diminution des distances sociales et à l'assouplissement des rapports hiérarchiques que les luttes politiques et sociales récentes » (p. 187).

« Classe sans conscience ou préfiguration de la société sans classes ? » telle est la question que se pose Michel Crozier en guise de conclusion, au terme de sa patiente analyse. La réponse est, comme toujours, très nuancée. Comme l'est la réalité. Il met en évidence, par exemple, la combinaison complexe et l'opposition profonde, chez l'employé, « entre un jeu de défense, qui entraîne une sorte de retrait et d'aliénation dans la situation présente, et un jeu de promotion et d'ascension sociale qui se traduit dans la vie de tous les jours par une tendance constante à déprécier la situation présente, dans la perspective de la situation à venir possible » (p. 203). Balançant sans cesse entre la participation et le retrait, entre le désir de promotion individuelle et le souci de la défense collective, l'employé de bureau utilise les deux stratégies à la fois, selon les circonstances et ses atouts personnels : ici s'exprime une fois de plus l'ambiguïté fondamentale de sa situation. Et voici donc la réponse de Crozier à la question qu'il a lui-même posée : « D'une certaine façon, le monde des classes sans conscience semble donc bien annoncer la société sans classes. Mais il s'agit d'une société dominée par un jeu extrêmement complexe d'intérêts matériels et affectifs, qui s'expriment dans des rôles de plus en plus nombreux, et non pas comme la masse indifférenciée et égalitaire, dont on a si longtemps passionnément craint ou désiré la venue » (p. 210).

Sans doute n'en sommes-nous pas encore là. Sans doute la survivance des modèles anciens est-elle tenace, la résistance du passé loin d'être vaincue. Il n'empêche : l'évolution décelée par Crozier est en marche, et il est bon d'en prendre conscience.

A cet égard, *Le monde des employés de bureau* est un livre nécessaire et utile : moins ambitieux que *Le phénomène bureaucratique*, il est aussi plus concret et plus accessible. Mais il n'en est pas moins solide sur le plan scientifique : dans cette perspective il témoigne de ce que peut donner une véritable analyse sociologique, qui évite à la fois l'écueil des schémas théoriques trop abstraits et celui de ces sondages d'opinions sans signification parce que sans perspectives théoriques, ni cadre d'interprétation. Ainsi, tant les théoriciens que les praticiens prendront-ils un réel intérêt à la lecture de cet ouvrage sérieux et vivant, théorique, mais fondé sur une connaissance approfondie de la réalité concrète.

Marcel BOLLE DE BAL.

(4) Cf. à ce propos Marcel BOLLE DE BAL, *Bureaucratie, sociologie et optimisme* (*Revue de l'Institut de Sociologie*, 1965, n° 1, pp. 181-214).

G. SPITAELS, *L'Année sociale 1964*, Institut de Sociologie, Bruxelles, 1965 (1).

Depuis cinq ans, G. Spitaels nous présente, avec patience et rigueur, l'inventaire annuel des événements essentiels de la vie sociale belge.

Divisé en cinq parties, l'ouvrage traite successivement de la vie législative, de la vie paritaire, de la vie syndicale, du visage social de l'Europe et, enfin, de l'emploi et du chômage.

Si l'étude de la vie législative, où les mesures de sécurité sociale occupent une large part, représente la moitié du volume, on ne peut négliger pour autant le débat autour de la politique anti-inflationniste, les deux avis du Conseil National du Travail sur la prolongation du repos d'accouchement et les pensions de retraite, le conflit en Fabrications métalliques, le Congrès de la Confédération des Syndicats Chrétiens.

Autant d'événements que l'auteur analyse minutieusement et avec une grande rigueur d'esprit à laquelle il convient d'autant plus de rendre hommage qu'elle est absente de nombreuses publications prétendues scientifiques.

Cette attitude d'esprit apparaît particulièrement dans l'étude des développements du conflit médico-gouvernemental conduisant l'auteur à déposer certaines conclusions qui, malgré leur caractère provisoire, méritent de retenir l'attention.

L'auteur émet ainsi quelques réflexions à propos des chambres syndicales, de la majorité gouvernementale, des aimables médiateurs, du Front social et des prolongements de l'accord du 1^{er} octobre 1964. Parmi les problèmes soulevés, on sera sensible à celui si controversé de la démission face aux groupes de pression. Tout en ne mésestimant pas la responsabilité de l'Exécutif dans la crise, l'auteur se demande, néanmoins, si le dommage le plus sérieux dans la réforme de l'assurance maladie-invalidité ne fut pas causé au Parlement. Celui-ci ne dut-il pas « s'incliner devant des compromis conclus en dehors de lui et adopter avec la discipline de vote des textes écrits sous des dictées extérieures aux pouvoirs constitués » ? Nouvelle manifestation de la « partitocratie » ? Il n'en est rien dans ce cas précis car « les instances supérieures des partis restèrent à l'écart des discussions et de l'élaboration de l'accord ». Quoi qu'il en fût, on peut constater, une fois de plus, que sur le terrain des questions engageant l'orientation de la société globale — la question royale, le pacte scolaire, l'indépendance du Congo, dans une large mesure la programmation sociale interprofessionnelle et la réforme de l'assurance maladie-invalidité — les décisions ont été négociées en dehors des pouvoirs législatif et exécutif.

Baromètres des relations sociales et de la force de négociation des groupes, les conflits sociaux constituent pour le sociologue un champ d'observation inépuisable. A ce propos, on trouvera une étude fouillée du déroulement de la grève en Fabrications métalliques dans les deux Flandres ainsi que d'intéressantes précisions sur le niveau des négociations, les distorsions régionales, la politique des salaires, l'intervention des conciliateurs sociaux et la prime syndicale.

A ce sujet, il est frappant de constater, tant en 1964 qu'en 1963, combien la « fixation du montant des revendications demeure étrangère

(1) Préfacée par M. L. E. TROCKET, ancien Ministre du Travail et de la Prévoyance sociale.

à une certaine rationalité économique qui voudrait introduire la programmation ». S'il est vrai que la programmation constitue progressivement la toile de fond des relations paritaires, encore qu'il ne faille pas en exagérer la portée, il apparaît néanmoins que la rationalité économique est un terme abstrait derrière lequel s'abritent, en fin de compte, les groupes pour défendre leurs intérêts.

Dans ce conflit, on peut encore retenir le jugement de l'auteur lorsqu'il note au sujet du niveau des négociations que « c'est sous la pression de la base que les organisations syndicales ont ramené la discussion au niveau des régions et des entreprises et que, dès lors, un mouvement réel existe qui va à l'encontre de la globalisation des problèmes et s'en remet aux anciennes solutions dictées par le rapport des forces ». Cette affirmation n'a qu'une valeur relative car s'il s'avère qu'elle est corroborée par les faits de l'année 1964, il apparaît, néanmoins, que la tendance à la centralisation et à la globalisation des problèmes l'emporte assez largement lorsqu'on étend le champ d'observation aux cinq dernières années.

Dans la troisième partie de l'ouvrage, il est traité des débats autour de l'avant-projet de loi Servais organisant les rapports sociaux collectifs, de la volonté d'autonomie syndicale marquée par diverses régionales wallonnes de la F.G.T.B. à l'égard de l'action commune socialiste et des décisions du Congrès du P.S.B. décrétant l'incompatibilité de l'appartenance au Parti et au Conseil général du M.P.W. ainsi qu'à la rédaction de *La Gauche* et de *Links*. Les congrès du Mouvement Ouvrier Chrétien et de la Confédération des Syndicats Chrétiens terminent cette série d'analyses.

On sait que la C.S.C. est, à présent, l'organisation syndicale majoritaire. Il convient, dès lors, d'être attentif à ses diverses manifestations et plus particulièrement au déroulement de son dernier congrès et au rapport *Entreprise et Syndicalisme* qui y fut présenté. Critiquant l'anonymat des holdings et s'interrogeant sur leur utilité économique, le rapport de la C.S.C. adopte un jugement plus nuancé que la F.G.T.B. sur l'importance de leur pouvoir économique. Evoquant, par ailleurs, la collaboration dans la participation par le contrôle, les conseils d'entreprises, les comités de sécurité et d'hygiène, les délégations syndicales et les responsabilités syndicales, le rapport affiche cependant « un pragmatisme complet devant les moyens de réalisation de ce programme ».

Quant au visage social de l'Europe, rubrique introduite par l'auteur depuis 1962, il est dominé par les Assemblées européennes de la C.I.S.L. et de la C.I.S.C. qui sont unanimes à considérer, en dépit de certaines déclarations officielles, que « les objectifs sociaux de la Communauté Européenne ont été relégués à l'arrière-plan ».

L'évolution de l'emploi et du chômage ainsi qu'une conclusion générale mettent le point final à *L'Année sociale 1964*.

Si l'on compare la dernière livraison de 1964 à la première de 1960, on peut constater non seulement que les ouvrages successifs se sont étoffés, mais encore que l'auteur domine avec beaucoup plus d'assurance les faits qu'il nous rapporte. On saisit le chemin parcouru depuis l'année sociale 1960 dans laquelle M. E. Troclet notait que « l'ouvrage est, volontairement et au maximum possible, dépouillé de commentaires, laissant à chacun le jugement et l'appréciation des événements selon son optique

particulière » (p. 11). En 1964, ainsi d'ailleurs qu'en 1963, l'auteur ne craint pas d'introduire des commentaires qui ne portent nullement atteinte à l'objectivité des faits. A condition de respecter les faits, la démarche interprétative, en les groupant et en les classant, ne peut que cerner de plus près cette réalité mouvante et complexe et lui donner une optique et un sens en l'absence desquels elle est inanimée.

Au terme de cette analyse on ne peut que recommander la lecture de cet ouvrage précis et rigoureux.

P. SCHOETTER.

Le più belle pagine delle letterature del Belgio, a cura di Antonio MOR e Jean WEISGERBER, Nuova Accademia Editrice, Milano, 1965, pag. 320.

Tous ceux qui ont fait leurs études en Italie savent que, jusqu'à il y a quelques dizaines d'années, l'étude de la langue et de la littérature françaises était axée sur le français de France, tout comme l'étude de la philologie germanique était axée sur l'allemand et ses parents les plus proches tels que l'ancien allemand et le gothique. Le néerlandais ainsi que les langues scandinaves étaient presque totalement exclus, de même qu'était exclue la littérature française de Belgique.

Une des nouveautés, peut-être pas très frappante pour le grand public, mais certainement très intéressante pour le domaine de la culture, est le développement substantiel qui s'est affirmé au cours des dernières années entre les différents pays. Grâce surtout aux échanges d'étudiants (bourses d'étude) et de professeurs qui à l'un ou l'autre titre visitent toujours plus fréquemment les pays étrangers, des intérêts nouveaux sont nés.

Voici qu'en Italie on commence l'étude du suédois, du danois, du néerlandais, ainsi que des littératures néerlandaise et française de Belgique et même des dialectes wallons et flamands.

Des chaires universitaires se créent et des lecteurs sont envoyés dans différents pays.

Tout ce mouvement postule et favorise la publication de textes et d'ouvrages à l'intention des spécialistes et des étudiants.

Il y a sept ans, en 1958, les professeurs J. Weisgerber et A. Mor (ce dernier était à l'époque professeur attaché à l'Institut italien de Culture de Bruxelles) publiaient la *Storia delle Letterature del Belgio*, ouvrage dont le succès est prouvé par le fait que l'édition est aujourd'hui épuisée et que le volume est en réédition.

Aujourd'hui, ces mêmes auteurs nous offrent la suite naturelle de cette *Storia*. C'est ainsi que vient de paraître à Milan (1965) *Le più belle pagine delle Letterature del Belgio*, aux éditions de la Nuova Accademia, dans la série « Pagine delle Letterature di tutto il mondo » que dirige Eugenio Montale.

Cet ouvrage, tout comme la *Storia* qui le précéda, est le fruit de la collaboration entre deux amis qui, partis de positions idéologiques très différentes, se sont pourtant rencontrés dans la commune intention de collaborer très sérieusement à la diffusion en Italie de la culture belge.

M. Mor, écrivain et traducteur, après de longs séjours à l'étranger et surtout en Belgique, se trouve maintenant à Gênes où il est chargé de cours à l'Université et où, depuis 1956, il fait régulièrement des cours

sur la littérature belge. Cet éloignement n'a pas empêché son ami M. Weisgerber, professeur à l'U. L. B., de maintenir en vie cette noble espèce de « symbiose » spirituelle qui consiste à travailler à deux sur un même sujet, de manière telle que le travail de l'un aurait été impossible sans le travail de l'autre et vice versa.

En effet, si le choix et la traduction des pages françaises rassemblées dans l'anthologie ont presque toujours été faits par M. Mor, par contre le choix des pages néerlandaises a demandé un travail beaucoup plus complexe : ces dernières ont été choisies par M. Weisgerber qui les a expliquées à M. Mor (dont la connaissance du néerlandais n'était pas suffisante), celui-ci les a traduites en italien, et une révision finale fut effectuée par les deux auteurs. Il m'a paru intéressant d'expliquer comment les deux auteurs ont pu travailler, grâce à plusieurs rencontres et à de fréquents échanges de vues.

L'Anthologie comprend, l'un à côté de l'autre, les auteurs de langue française et ceux d'expression néerlandaise, disposés selon la succession chronologique suivante (qui est ancrée à une subdivision méthodologiquement commode, même si elle n'est pas nécessaire selon un point de vue strictement scientifique) : *Le Moyen Age* (p. 13), *De la Réforme à l'Illuminisme* (p. 55), *De 1830 à 1880* (p. 81), *De 1880 à 1918* (p. 103), *De 1918 à aujourd'hui* (p. 197).

Dans l'*Introduction* les auteurs présentent quelques remarques de caractère général qui justifient le choix, les exclusions, les différentes extensions des chapitres. Ces remarques sont utiles pour éclairer le lecteur (en l'occurrence, souvent, le lecteur est italien). Avant tout, il faudra dire que le théâtre est exclu de l'anthologie; aucune justification pour cette exclusion n'est donnée par les auteurs; mais on peut par ailleurs la comprendre si l'on pense que le théâtre belge est déjà fort connu à l'étranger, grâce justement au théâtre militant! Il est à regretter que la même exclusion, due aux limites imposées par l'éditeur, ait frappé de grands écrivains comme Krains, Plisnier, Vivier, Gilbert, Curvers, Buysse, Roelants, Brulez, Daisne, Gijzen. Par contre, pour chaque époque, les auteurs ont essayé et sont parvenus à donner très synthétiquement une idée du génie commun des deux littératures belges et de leurs évolutions parallèles. Dans ce domaine le livre étant en ligne principale adressé à des lecteurs italiens, les auteurs se sont empressés de dire que les littératures belges ignorent assez souvent (ce qui n'est pas certainement le cas pour l'Italie) les problèmes de caractère éthique, philosophique, psychologique. Evidemment, cette affirmation pourrait prêter à des malentendus, comme si les littératures belges en dussent paraître moins intéressantes; mais elle est faite pour souligner, par contraste, l'amour de celles-ci pour la peinture à travers les mots, la fraîcheur réaliste, le sens du concret et le goût de l'art oratoire. Les auteurs soulignent aussi d'autres caractères communs aux deux littératures, tel que le tempérament exubérant et le goût pour une thématique irrationnelle et pour l'inattendu. Ce sont là les faits qui font jaillir la pleine autonomie des littératures belges, que ni la France ni la Hollande ne reconnaissent comme faisant partie de leur littérature nationale.

Chacune des périodes indiquées ci-dessus comprend deux présentations (littérature française, littérature néerlandaise) suivies par les pages choisies dont est donnée seulement la traduction italienne. Les présentations traitent les grands mouvements et les caractères généraux. Pour chaque auteur, les pages traduites sont précédées d'une notice bio-

bibliographique. Les traductions sont très élégantes, le style et le langage sont choisis dans le but de rendre, pour un lecteur italien, l'impression de la « couleur » stylistique du texte original.

A la fin du volume, la « Note bibliographique » permet au lecteur de connaître les éditions des œuvres dont les traductions ont été faites, et nous apprend par exemple que les pages de l'*Ulenspiegel* sont reproduites de la traduction italienne de M. Pennino, et que quelques pages çà et là, sont reproduites d'après d'autres traductions. L'« Index des noms » et l'« Index général » clôturent ce beau volume (au total 320 pages) dont nous avons admiré, et pas en dernière ligne, l'élégance typographique ainsi que les huit reproductions hors texte qui en augmentent la valeur.

Nous souhaitons un grand succès à cet ouvrage, le premier dans son genre, et très important pour une connaissance plus approfondie des littératures belges en Italie, et nous ne pouvons que féliciter les auteurs qui méritent gratitude et chaleureux remerciements.

Maria TRAVERSA.

copy 1



REVUE DE L'UNIVERSITÉ de Bruxelles

NOUVELLE SÉRIE
(DIX-HUITIÈME ANNÉE)
MARS-MAI 1966



3

**Numéro spécial consacré à l'Institut d'Histoire
du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles**

SOMMAIRE

Introduction	159
M. HOMÈS, Allocution prononcée lors de l'inauguration de l'Institut d'Histoire du Christianisme, le 18 octobre 1965	160
Allocution de Ch. DELVOYE	163
A. DUPONT-SOMMER, Les manuscrits de la mer Morte et l'histoire des origines chrétiennes	168
J. HADOT, L'Apocalypse de Jean et les christianismes primitifs	190
R. JOLY, Patristique et Libre Examen	218
F. MASAI, L'Eglise et le christianisme	238
L. BAKELANTS (†), Les rapports de l'Humanisme et de la Réforme	264
Louis Bakelants (1914-1965)	283
H. PLARD, Introduction à la lecture de l'appel de Luther « An den christlichen Adel deutscher Nation »	286
Programme de l'Institut d'Histoire du Christianisme	307



RÉDACTION : 56, AVENUE FRANKLIN ROOSEVELT, BRUXELLES 5
ADMINISTRATION : 31, AVENUE DES COCCINELLES, BRUXELLES 17

PUBLICATION BIMESTRIELLE



E

COMITÉ DE RÉDACTION

M. P. ANSIAUX
(Faculté de Droit)

M. H. NEUMAN
(Faculté des Sciences sociales, politiques
et économiques)

M. C. DELVOYE
(Faculté de Philosophie et Lettres)

M. P. RIJLANT
(Faculté de Médecine)

M. M. HOMÈS
(Faculté des Sciences)

M. E. JANSON
(Directeur)

M. A. JAUMOTTE
(Faculté des Sciences appliquées)

M. E. JANSSENS
(Secrétaire)

La rédaction est établie à Bruxelles, 56, avenue Franklin Roosevelt.

L'administration est assurée par M. E. Janssens, 31, avenue des Coccinelles, Bruxelles 17.

Abonnements :

Les abonnements partent du 10 octobre.

Il y aura cinq numéros par an, espacés d'environ deux mois.

Abonnements annuels (5 numéros) . . . 250 francs

Prix de vente au numéro 70 francs

Numéro double 140 francs

Numéro triple 210 francs

Le prix de l'abonnement doit être versé au compte de chèques postaux n° 3118.71 de M. Janssens, 31, avenue des Coccinelles, Bruxelles 17.

Publiée avec l'appui du Ministère de l'Instruction publique

Introduction

Le lundi 18 octobre 1965 devant une exceptionnelle affluence d'auditeurs, dans le grand amphithéâtre Paul-Emile Janson, fut inauguré le nouvel Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles.

Il nous a paru opportun de publier ici le texte des allocutions qui furent prononcées à cette occasion ainsi que celui de la conférence de M. A. Dupont-Sommer sur les manuscrits de la mer Morte et l'histoire des origines chrétiennes. Nous y avons joint les leçons inaugurales de différents cours.



**Allocution prononcée par M. le Recteur Homès
lors de la séance d'inauguration
de l'Institut d'Histoire du Christianisme,
le 18 octobre 1965**

L'on permettra peut-être au Recteur, qui doit en tant de circonstances prononcer des allocutions sévères, de commencer celle-ci par une petite histoire. La voici :

« Mon fils, je naquis de la Terre, bien avant que Jupiter ait détrôné Saturne...

» Sous le règne de Jupiter, les nymphes commencèrent d'habiter les fontaines, les bois et les montagnes...

» Hélas, j'ai vieilli, car je ne suis qu'un dieu...

» J'étais déjà tout appesanti par l'âge lorsque le grand Pan mourut et que Jupiter, subissant le sort qu'il avait infligé à Saturne, fut détrôné par le Galiléen...

» Quand les hommes venus de l'Orient, annoncèrent dans la douce vallée de l'Arno que le Galiléen avait détrôné Jupiter, ils abattirent les chênes où les paysans suspendaient de petites déesses en argile et des tablettes votives, ils plantèrent des croix sur les sources sacrées et défendirent aux bergers de porter dans les grottes des nymphes du vin, du lait, des gâteaux en offrande. »

Vous aurez reconnu les paroles qu'Anatole France place dans la bouche de Saint Satyre, ce récit, que j'ai évoqué par quelques phrases, de la succession des religions qui influencèrent le monde dont nous sommes issus.

L'influence que le christianisme a exercée sur l'évolution particulière de l'Europe occidentale nous a marqués trop fort et présente des aspects trop nombreux et trop pleins d'intérêt pour que l'on puisse trouver que l'Université n'a pas été heureusement inspirée en créant un enseignement et un

centre particulièrement destinés à l'étude des divers aspects de l'histoire du christianisme.

Ce n'est pas à moi, dont la compétence est très différente, qu'il reviendrait équitablement de justifier cet intérêt, mais peut-être ma position tout extérieure au problème lui-même me permettrait d'en souligner un aspect qui ne peut laisser indifférent quiconque est attaché, comme il se doit chez nous, au libre examen.

C'est la curieuse alternance, soulignée par Albert Bayet, de la position de tolérance ou d'intolérance, de libre-pensée ou d'autorité que la naissance du christianisme fait apparaître et que certaines phrases du conte de Saint Satyre évoquent avec subtilité.

La République, puis l'Empire romain se montrent accueillants aux religions étrangères. Si, officiellement, le culte de certaines divinités est bien spécifiquement pratiqué, il ne semble pas qu'aucune contrainte sérieuse ait forcé les citoyens à pratiquer tous et avec intensité les rites couramment admis. Bien plus, les croyances sont parfois ouvertement raillées. Que l'on songe à Plaute, à Ennius. Mais c'est Lucrèce évidemment qui incarne en ce temps la critique de la religion, la position pourrait-on dire déterministe. Tout cela ne fait pas apparaître Rome comme intolérante. Au sein de l'Empire, plus tard, une grande tolérance se manifeste envers des cultes bien variés, voire envers l'athéisme.

Pourquoi alors le heurt entre Rome et le christianisme naissant? La position de celui-ci, persécuté, fait figure de liberté de pensée outragée. Mais si dans cette optique, c'est le christianisme qui nous semble en ce temps constituer le symbole de la liberté devant la contrainte, n'oublions pas que sa position diffère des autres religions et notamment du paganisme romain en ce que, non seulement il prétend détenir la vérité, mais qu'il veut imposer cette vérité et détruire les autres croyances, qu'il les condamne.

C'est un peu ce que pouvait montrer l'histoire de Saint Satyre... « Ils défendirent aux bergers de porter des offrandes dans les grottes des nymphes. »

Ainsi s'explique l'origine de la réaction romaine, assimilant d'ailleurs, nous le rappelle Bayet, le christianisme à l'athéisme en raison de sa volonté de détruire les autres reli-

gions, de combattre les autres dieux. Et cela fait à nouveau pencher la balance de l'autre côté et l'intolérance passer dans le camp de l'Empire.

Mais je me laisse entraîner à ces considérations certes fort superficielles mais qui peut-être montrent que l'intérêt peut s'éveiller de façons bien diverses pour les problèmes du christianisme, car peut-être en ces jours assistons-nous à un nouveau mouvement de la balance et nous devons y être attentifs.

L'Institut que nous inaugurons aujourd'hui, en montre bien, par son programme, la diversité et l'intérêt. Histoire de l'Eglise, Histoire de la littérature chrétienne, Histoire des dogmes, Droit canonique.

Il faudrait désespérer de la curiosité humaine pour ne pas prédire à l'Institut d'Histoire du christianisme, si bien et si complètement conçu, un brillant succès.

Je déclare cet Institut ouvert et je passe la parole au Professeur Delvoye, Président de la Faculté de Philosophie et Lettres.

Allocution de M. Ch. Delvoye

Président de la Faculté de Philosophie et Lettres,
Directeur de l'Institut d'Histoire du Christianisme

Ce lundi 18 octobre 1965 sera, je le souhaite, une date dont l'Université Libre de Bruxelles pourra garder quelque fierté.

Car l'Institut d'Histoire du Christianisme que nous inaugurons aujourd'hui ne sera pas seulement l'un de ces centres d'enseignement postgradué que doivent créer les Universités désireuses de s'affirmer au premier plan de la recherche.

Notre Institut contribuera aussi, et je l'espère, vigoureusement à la réalisation de l'un des objectifs en vue desquels notre Maison a été fondée et qu'Auguste Baron avait fort bien énoncé en disant « arriver à combattre l'intolérance et les préjugés ».

Or y a-t-il domaine où plus qu'en matière d'étude du christianisme puissent régner l'intolérance et les préjugés, les idées toutes faites et trop facilement reçues?

C'est pourquoi les temps nous ont semblé venus d'organiser un enseignement structuré de l'histoire du christianisme, c'est-à-dire des communautés qui en ont élaboré les doctrines à travers les siècles. Nous avons en effet constaté que nous étions maintenant à la Faculté de Philosophie et Lettres plusieurs professeurs à nous intéresser de façon active et continue à ces problèmes et qu'il suffirait de nous agréger seulement quelques personnalités étrangères à notre Université pour constituer une équipe capable de retracer l'histoire du christianisme depuis ses origines et même ses antécédents jusqu'à nos jours, et cela sous ses différents aspects, c'est-à-dire non seulement l'histoire de l'Eglise à travers les siècles mais aussi l'histoire des dogmes, de la théologie, de la liturgie et du droit canon,

celle encore de la spiritualité et du sentiment religieux. La littérature néotestamentaire, les patristiques grecque et latine seront aussi l'objet d'enseignements spéciaux. Il y aura enfin des explications de textes en hébreu et en syriaque, en grec, en latin, en allemand et bien entendu en français.

Sans doute durant les années à venir serons-nous même conduits à étoffer davantage encore notre programme et à élargir l'éventail de nos cours.

C'est que les problèmes qui se posent à nous sont innombrables et je ne voudrais en évoquer ici que quelques-uns. Pour remonter aux origines, il convient de voir notamment ce que le christianisme ou plutôt les christianismes primitifs ont pu devoir aux croyances religieuses, aux enseignements philosophiques et moraux des civilisations du Bassin méditerranéen, car les chrétiens des premiers siècles furent, on l'oublie trop souvent, des païens baptisés. Il y a lieu de s'interroger aussi sur l'historicité de Jésus : était-ce un Dieu dont les adeptes ont fait un homme en lui prêtant les péripéties d'une biographie humaine ou était-ce l'un de ces prophètes qu'Israël a connus en grand nombre et dont les disciples ont fait un Dieu en s'inspirant de modèles culturels païens? On voit aussitôt que sur cette question s'en greffent une série d'autres : quand et comment se sont élaborés les Evangiles, de quels remaniements, interpolations ou suppressions ont-ils été l'objet, à quels milieux différents se sont-ils adressés et pourquoi, dans la diversité des Evangiles, quatre seulement ont-ils été élus comme canoniques alors que les autres étaient relégués à la condition d'apocryphes? Quelles furent l'étendue et la nature réelle des persécutions? Comment les doctrines chrétiennes, de protestation morale contre l'Empire romain qu'elles avaient été du moins au début et sous certains aspects, sont-elles devenues au iv^e siècle l'idéologie religieuse dominante et même bientôt exclusive d'un Empire beaucoup plus autoritaire que celui qui l'avait précédé? Pourquoi l'Eglise a-t-elle pris alors ce caractère constantinien dont le Concile actuel cherche à la dépouiller? Et puis, comment les églises qui se réclamaient du christianisme ont-elles évolué au sein des sociétés historiques? Se vérifierait-il que les sociétés modèlent beaucoup plus les religions que celles-ci ne modèlent les sociétés?

Pourquoi les différentes églises se sont-elles si souvent

heurtées les unes aux autres et pourquoi ont-elles été déchirées de violents conflits internes? Ces controverses passionnées n'auraient-elles pas favorisé les progrès de l'incroyance et ceux du libre examen?

On peut encore étudier comment les Eglises ont réagi devant les découvertes scientifiques et devant les revendications du progrès social. Quand et pourquoi s'y sont-elles opposées ou ralliées? Comment l'Eglise catholique est-elle passée du concile de Vatican I à celui de Vatican II? Autant de problèmes que nous aurons à affronter dans notre enseignement et dans nos recherches.

Il y aura lieu enfin de nous livrer à une réflexion philosophique sur l'histoire des Eglises chrétiennes et sur les fondements de leurs doctrines. C'est à quoi s'emploiera un cours à option créé spécialement pour notre Institut.

Ces problèmes et bien d'autres encore, nous les aborderons dans un esprit de totale et sereine objectivité, sans aucun souci de polémique ni d'apologétique, car pour nous il n'y a pas de vérité révélée pour la défense de laquelle il faille s'ingénier à trouver des arguments mais il y a des situations historiques que nous nous efforcerons d'analyser et de comprendre par les méthodes les plus modernes de la critique, que vivifient les apports de la sociologie et de la psychologie.

Pour nous, il n'y a pas non plus d'Eglise privilégiée qui puisse se targuer d'être la seule que le Christ ait fondée et par rapport à qui les autres auraient versé dans les erreurs du schisme ou de l'hérésie, mais il y a différentes communautés chrétiennes, toutes également dignes de notre attention.

Notre exigence fondamentale en cette matière comme en d'autres, c'est la lucidité, corollaire du libre examen et animatrice du renouveau philosophique de notre époque.

Si nous voulons dresser un inventaire critique de nos traditions pour établir sur de solides fondations l'avenir meilleur auquel nous aspirons, nous nous devons de chercher à apprécier à sa juste valeur le poids du christianisme dans notre civilisation.

Sans doute notre initiative a-t-elle suscité en même temps que de la curiosité une certaine appréhension.

Aux croyants qui pourraient s'en inquiéter, je rappellerai ce que le grand journaliste catholique français Henri Fesquet

écrivait récemment dans *Le Monde* (30 septembre, p. 7) à propos du concile : « C'est l'incroyance qui, au cours des siècles, a acculé la religion à se purifier de ses scories... Qui a incité le christianisme à se forger une doctrine de la liberté religieuse, si ce n'est les descendants des incroyants qui ont fait la Révolution française?... Qui a aidé la foi à abandonner ses superstitions sinon la science, qui doit son propre progrès à son ignorance méthodologique de Dieu et du surnaturel? »

Quant aux incroyants qui redoutent que notre contact permanent avec les réalités du christianisme ne nous ébranle dans nos convictions philosophiques, je répondrai que nous trouvons au contraire dans nos recherches sur les divers aspects du christianisme des raisons supplémentaires d'affirmer que l'attitude libre examiniiste constitue à nos yeux la meilleure approche des problèmes historiques.

Et pourquoi s'étonner de voir notre Université fonder un Institut d'Histoire du Christianisme alors qu'elle fut la première en Belgique à créer et qu'elle reste la seule à avoir un cours d'histoire des religions, illustré successivement par Goblet d'Alviella, Kreglinger, I. Lévy, M. William Lameere et auquel M. Armand Abel donne actuellement un tel rayonnement?

En raison de la place que le christianisme a tenue et tient encore dans notre histoire, n'était-il pas naturel que nous fissions porter sur son étude un effort spécial?

Notre enseignement s'adressera à des étudiants réguliers qui, déjà titulaires d'une licence en philosophie et lettres, pourront obtenir au bout de deux ans le grade de licencié spécial en histoire du christianisme et même, après présentation d'une thèse, le titre de docteur.

Mais cet enseignement sera aussi accessible à des élèves libres, qui pourront être admis à présenter des examens sur des branches isolées.

Nous espérons enfin avoir de très nombreux auditeurs, qui viendront chercher chez nous un complément d'information sur tel ou tel aspect du christianisme et qui choisiront les cours auxquels ils assisteront en fonction des sujets vers lesquels se porte plus particulièrement leur curiosité.

Je ne crois pas devoir souligner l'intérêt que présenteront ces cours, par exemple, pour les professeurs d'histoire, de litté-

rature ou de morale, mais ces cours seront aussi accessibles à toute personne soucieuse de culture.

Que la création de notre Institut ait répondu à un besoin de notre époque et soit de nature à susciter de l'intérêt, c'est ce dont témoigne la nombreuse assistance qui a répondu à notre invitation et que je tiens à remercier d'être venue nous apporter l'encouragement de sa présence. C'est avec le plus grand plaisir que je vois, dans cet amphithéâtre, tant de figures amies. Je veux dire toute ma reconnaissance à ceux et à celles qui se sont dépensés pour que la séance de ce soir soit le succès qu'elle se révèle être.

Je crois, en raison même de cette attention que vous nous avez accordée, devoir signaler que les leçons inaugurales de divers cours auront lieu dans la salle 16 de la Faculté de Philosophie et Lettres à 17 heures à partir de demain mardi 19 octobre, où M. Joly nous parlera de *Patristique et Libre Examen*. Deux jours après, jeudi 21 octobre, M. Hadot traitera de *L'Apocalypse de Jean et les christianismes primitifs*. Dans huit jours, lundi 25 octobre, M. Masai fera sa leçon sur *L'Eglise et le christianisme*.

Si notre projet, conçu il y a un an, a été réalisé aussi rapidement, nous le devons à une succession d'appuis précieux. Il m'est agréable de remercier d'abord ceux de nos collègues qui ont mis au point le programme des cours de l'Institut et qui, en dépit de charges déjà très lourdes, ont accepté d'assurer de nouveaux enseignements. Mes remerciements vont aussi à MM. les Membres du Conseil d'Administration, particulièrement à M. le Président Félix Leblanc, à M. l'actuel Pro-recteur Maurice Leroy, alors encore Recteur, à M. l'Administrateur Jean-Pierre Gillet, à M. le Secrétaire général Robert Leclercq, sans la bienveillance desquels notre initiative n'aurait pu aboutir dans un délai aussi court. Je tiens à associer à ces remerciements M. le Recteur Marcel Homès, qui a bien voulu présider la séance d'aujourd'hui et sur l'appui duquel je sais que nous pouvons compter pour l'avenir.

Il nous a été précieux de voir à cette occasion se confirmer que notre Université était résolue à appuyer toute initiative qui peut contribuer au rayonnement de son idéal.

Dans la conviction que nous travaillerons, conformément aux intentions de Théodore Verhaegen et de ses amis, à la

recherche de la vérité et au perfectionnement de l'humanité, j'adresse au nouvel Institut qui m'a fait l'honneur de m'appeler à le diriger à ses débuts la triple et chaleureuse formule de vœux :

Vivat, vivat, semper vivat!

Les manuscrits de la mer Morte et l'histoire des origines chrétiennes (*)

par **André DUPONT-SOMMER**,
Membre de l'Institut de France,
Professeur au Collège de France

**MONSIEUR LE PRÉSIDENT DU CONSEIL DE L'UNIVERSITÉ,
MONSIEUR LE RECTEUR,
MONSIEUR LE PRÉSIDENT DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
ET LETTRES,
MES CHERS COLLÈGUES,
MESDAMES, MESSIEURS,**

Laissez-moi vous dire d'abord combien je me sens honoré et combien je suis profondément touché de l'invitation qui m'a été adressée de prendre la parole en cette séance inaugurale de l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles. Certes, bien d'autres eussent été plus qualifiés que moi pour prononcer une conférence en cette séance inaugurale; car mes recherches d'orientaliste ont porté plutôt sur le milieu qui a préparé la genèse du christianisme que sur l'histoire du christianisme lui-même. Mais l'histoire du christianisme peut-elle se comprendre sans cette préparation, sans cette espèce de préhistoire?

Et surtout comment aurais-je pu décliner une invitation qui me procurait l'occasion de montrer, en prononçant la première conférence du nouvel Institut, combien je me réjouis de cette création récente, destinée, j'en suis sûr, à jouer un rôle extrêmement utile dans le difficile et délicat domaine de l'histoire du christianisme? Il est tellement souhaitable que

(*) Conférence prononcée à l'Université de Bruxelles, le 18 octobre 1965, pour l'inauguration de l'Institut d'Histoire du Christianisme.

cette histoire puisse être étudiée, au moins en quelques lieux privilégiés, avec une totale indépendance et dans un authentique esprit libéral! Cet esprit libéral, c'est celui de votre Université libre, — libre, comme le fut et comme le reste ce Collège de France où j'ai le grand honneur d'enseigner et que le roi François I^{er}, il y a plus de quatre siècles, a précisément fondé pour libérer la science des antiques entraves.

Dès le début de « l'affaire » des manuscrits de la mer Morte, j'ai trouvé ici à Bruxelles, dans cette Université, deux maîtres, deux amis, qui m'ont fermement aidé et soutenu, alors que la lutte était chaude; leur science étendue et pénétrante, leur enthousiasme, leur chaleureuse sympathie me furent alors d'un précieux secours. Tous les deux, maintenant, sont morts, mais leurs deux noms sont toujours vivants dans ma pensée et dans mon cœur; permettez-moi de les évoquer devant vous aujourd'hui : Henri Grégoire et Roger Goossens. Sous les auspices d'Henri Grégoire, en 1952, j'eus l'honneur de prononcer dans cette Université libre deux conférences sur les manuscrits de la mer Morte. Bien des années se sont écoulées depuis, et je ne sais s'il est dans cette salle des auditeurs de ce moment-là. En tout cas, depuis 1952, le dossier des manuscrits de la mer Morte s'est considérablement enrichi, et mon propos, dans cette conférence d'aujourd'hui, est de vous montrer, à l'aide de quelques exemples tirés principalement de textes récemment publiés et étudiés, de quelle manière et jusqu'à quel point l'étude des fameux rouleaux vient éclairer de lumières nouvelles l'histoire des origines chrétiennes.

*

**

Nul d'entre vous, Mesdames et Messieurs, n'ignore, j'imagine, les extraordinaires trouvailles de manuscrits qui se sont produites en Palestine au printemps de 1947 — il y a maintenant dix-huit ans. Oh! béni soit-il, ce jeune pâtre bédouin, ce Mohammed ed Dib, qui, en plein désert, poursuivant dans la falaise qui borde la côte nord-ouest de la mer Morte une brebis égarée, découvrit de façon toute fortuite une grotte qui, depuis quelque dix-neuf siècles, recélait tout un lot d'anciens rouleaux hébreux! Du premier coup, le hasard avait vraiment bien fait les choses : il y avait là les vestiges, miraculeusement conservés, de la bibliothèque d'une ancienne secte mystique

juive, la fameuse secte des Esséniens, dont une précieuse notice de Pline l'Ancien fait précisément savoir qu'ils possédaient près de la rive occidentale de la mer Morte — et, mieux encore, dans la partie nord de cette rive occidentale, c'est-à-dire dans la région même où les rouleaux ont été trouvés — leur installation principale.

Mais, dans la merveilleuse histoire des manuscrits de la mer Morte, le hasard se plut à accorder coup sur coup de nouvelles et riches faveurs : de 1952 à 1956, dix autres grottes à manuscrits furent découvertes dans la même région que celle de 1947 — la région dite de Qoumrân, — le plus souvent par des Bédouins, fins limiers que stimulent à la fois le plaisir de cette chasse d'un nouveau genre et l'appât du gain.

La masse des documents recueillis dans ces onze grottes n'est pas encore publiée tout entière : il s'en faut même de beaucoup. Mais les recherches scientifiques sur les trouvailles des grottes de Qoumrân ne pouvaient attendre longtemps pour prendre le départ. Le fait que, dans l'ensemble, l'écriture des rouleaux correspondait à un stade encore archaïque, et fort peu attesté, de l'évolution de l'hébreu carré, plaidait à la fois en faveur de l'authenticité des rouleaux et de leur antiquité; le critère paléographique, à lui seul, suggérait une date plus ou moins voisine du début de l'ère chrétienne. Alors, quelle aubaine pour l'épigraphiste, pour le spécialiste des vieilles écritures sémitiques, généralement réduit à se contenter d'inscriptions lapidaires que le temps a plus ou moins gravement mutilées ou effacées, que ces grands feuillets de cuir tout couverts d'une écriture fine, claire, soignée, élégante, ces feuillets souvent presque intacts, où quelques petites déchirures ou moisissures semblent n'être là que pour mieux garantir l'ancienneté du document!

Mais il est du devoir de l'épigraphiste, si celui-ci comprend bien sa tâche, de chercher à éclairer de toutes les façons possibles le document qui lui est soumis. Au printemps de 1950, paraît en Amérique l'édition de deux des rouleaux découverts dans la grotte I : c'est le livre biblique d'*Isaïe*, d'une part, et un *Commentaire d'Habacuc*, d'autre part. De plus, le professeur E. L. Subenik, de l'Université hébraïque, a alors déjà publié, de son côté, quelques extraits d'autres rouleaux provenant de la même grotte. En outre, il apparaît dès ce

moment qu'un autre document, dont la découverte, préluant en quelque sorte aux trouvailles de la mer Morte — en vertu de ces jeux subtils du hasard qui viennent si souvent seconder les efforts des savants — remontait à la fin du siècle dernier, est à joindre tout entier au dossier, encore assez mince, des manuscrits de la mer Morte, tant sont étroites les affinités qu'il présente avec les premiers textes publiés de Qoumrân : il s'agit de ce qu'on appelle l'*Ecrit de Damas*, trouvé parmi une foule d'autres manuscrits hébreux dans la *geniza* d'une synagogue du Vieux-Caire et publié pour la première fois en 1910. A l'aide de ces divers documents, et malgré leur caractère encore bien limité, il était tentant de chercher le plus tôt possible, même seulement à titre d'hypothèse, à situer historiquement tout ce fonds de manuscrits nouveaux qui venait d'apparaître de la façon la plus imprévue et posait bien des problèmes. Mes *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, parus en octobre 1950, sont nés tout simplement du souci de mettre sans retard un peu d'ordre dans mes premières réflexions sur ce sujet encore tout neuf.

Quels que fussent les risques qu'il fallait bien qu'on prit au début, l'affaire des manuscrits de la mer Morte, pour l'historien uniquement soucieux d'atteindre la vérité le plus objectivement possible, fut et reste l'une des plus merveilleuses et des plus exaltantes aventures scientifiques. Voici, en effet, que, grâce aux manuscrits découverts, les Esséniens, ces étranges ascètes juifs, ce « peuple unique en son genre et admirable dans le monde entier au-delà de tous les autres », *gens sola et in toto orbe praeter caeteras mira*, ainsi que les qualifiait Pline l'Ancien ⁽¹⁾, ressuscitent et revivent aujourd'hui sous nos yeux. Antérieurement aux trouvailles de Qoumrân, ces Esséniens, sur lesquels, depuis quatre siècles, on n'avait cessé de s'interroger, n'étaient guère connus, outre la notice de Pline l'Ancien, que par plusieurs passages de deux auteurs juifs qui, comme l'auteur païen, avaient vécu au 1^{er} siècle de notre ère : Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe. Ces passages, assez étendus, livraient nombre d'informations sur les particularités des croyances et des usages esséniens; mais, en l'absence de textes dont l'origine proprement essénienne pût être reconnue et démontrée avec certitude, le problème essénien, avant les

(1) *Naturalis Historia*, V, 17.

découvertes de la mer Morte, restait aux yeux des historiens excessivement obscur et difficile. Que de travaux, cependant, au cours des siècles passés, furent consacrés à l'essénisme! Mais les opinions proposées présentaient la diversité la plus totale et la plus déconcertante. Dès 1950, l'examen des documents nouveaux alors publiés me convainquit que leur contenu même démontrait positivement, sur nombre de points typiques et fondamentaux, leur caractère spécifiquement essénien : ainsi se trouvait confirmée l'hypothèse de leur origine essénienne, hypothèse qu'avaient suggérée d'abord le lieu même de leur découverte et le rapprochement qui s'imposait avec la si précieuse indication de Pline concernant l'emplacement de l'antique laire essénienne.

Dès lors, les trouvailles de Qoumrân revêtaient un immense intérêt : de la mystérieuse secte juive, nous possédions enfin des écrits authentiques. Tous ces rouleaux et tous ces fragments de rouleaux, ce sont des documents d'une sincérité absolue, qui nous parviennent exactement tels qu'ils furent rédigés et copiés il y a deux mille ans, sans interpolations ni remaniements d'origine non essénienne. Les livres dont les Esséniens nourrissaient leur esprit, leurs rêves apocalyptiques, leurs espoirs d'immortalité, la Règle même de leur ordre, où sont fixés leurs rites essentiels, leurs ordonnances principales, le mode d'admission dans la secte et le cérémonial de l'initiation, tout cela, nous l'avons désormais dans les mains. Et, puisque l'ordre essénien avait un caractère strictement ésotérique, nous sommes mieux renseignés sur lui, nous qui possédons ses livres secrets, que les Philon et les Josèphe, qui ne pouvaient pas tout savoir. Peut-être aussi ne voulurent-ils pas tout dire. Les compléments d'information que nous livrent les documents de Qoumrân, à eux seuls, renouvellent, à vrai dire, entièrement notre connaissance de l'essénisme, qu'il s'agisse du calendrier religieux propre à la secte, de la doctrine des deux Esprits si proche des croyances mazdéennes, des espérances messianiques, des rêves guerriers de la lutte finale contre Bélial et tous ses suppôts, surtout de l'histoire de l'auguste fondateur et législateur de l'ordre essénien, de ce mystérieux Maître de justice qui mourut environ cent ans avant Jésus le Nazaréen et dont les fidèles attendaient le glorieux retour à la fin des temps.

Mais il y a plus. Dès le début, il me sembla que les nouveaux textes, en même temps qu'ils nous renseignaient de façon directe, immédiate, sur l'histoire, les croyances, les rites de la secte essénienne, faisaient apparaître entre celle-ci et l'Eglise chrétienne primitive des affinités singulièrement nombreuses et précises, et je soutins l'idée que l'essénisme, tel que ces rouleaux nous le révélaient, avait préparé les voies, plus que tout autre mouvement dans le judaïsme, à l'institution chrétienne et, sur plus d'un point, lui avait servi de modèle; en retour, déclarai-je, grâce aux nouveaux textes, la naissance de l'Eglise chrétienne apparaîtrait désormais « plus solidement enracinée dans l'histoire » (2). Le problème des manuscrits de la mer Morte débouchait ainsi sur l'un des problèmes majeurs de l'histoire : celui des origines chrétiennes.

Or, les perspectives que la documentation nouvelle ouvrait ainsi à l'historien n'étaient pas, en réalité, quelque chose de vraiment nouveau. Au XVIII^e siècle, la thèse de l'origine essénienne du christianisme avait été assez courante en certains milieux, notamment dans les cercles des philosophes, dans ceux de l'*Aufklärung*. De cette façon de voir, j'ai cité il y a quelques années un témoignage — à vrai dire, un peu brutal — que j'avais retrouvé par hasard au cours d'une lecture; c'est un passage d'une lettre de Frédéric II, le roi philosophe, à d'Alembert, l'un des fondateurs de l'*Encyclopédie*, en date du 18 octobre 1770 : « Jésus était proprement un Essénien; il était imbu de la morale des Esséniens, qui tient beaucoup de celle de Zénon. » (3) Sous cette forme, la thèse manquait assurément de nuances; elle se présentait comme la négation même de l'originalité et de la transcendance de la Révélation chrétienne. Fait assez piquant : ce sont les religieux de l'ordre des Carmes qui, au XVII^e siècle, avaient lancé l'idée que Jésus et ses disciples furent des Esséniens, les Esséniens n'étant eux-mêmes que les disciples du grand Elie, le prophète du mont Carmel.

Quoi qu'il en soit, la thèse telle qu'elle était présentée par les philosophes ne pouvait que provoquer une opposition très vive de la part des apologistes chrétiens. Par réaction, dans ces milieux, le nom des Esséniens fut généralement tenu pour

(2) *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, p. 122.

(3) *Œuvres de Frédéric le Grand*, t. XXIV (Berlin, 1854), p. 505.

suspect, et, au XIX^e siècle et durant la première moitié du XX^e, il fut de bon ton de ne point trop rappeler leur existence et de ne point trop s'interroger sur l'influence que ces ascètes juifs auraient pu exercer sur la naissance du christianisme. Toutefois, quelques historiens restèrent fidèles à la thèse du XVIII^e siècle ou, du moins, lui reconnurent une part de vérité. Dès 1950, j'ai rappelé le mot de Renan : « Le christianisme est un essénisme qui a largement réussi. L'esprit est le même, et certainement, quand les disciples de Jésus et les esséniens se rencontraient, ils devaient se croire confrère... » (4) Si fortement et habilement frappées que soient de telles formules, il convient pourtant de préciser que le prudent historien, tout en reconnaissant des ressemblances profondes entre l'essénisme et le christianisme, se déclarait expressément peu disposé à admettre entre l'un et l'autre « des emprunts directs », « un commerce direct ». Prenant acte du fait qu'on avait à peu près renoncé, en son temps, à demander l'explication des origines chrétiennes à l'essénisme, il tient à demeurer sur une certaine réserve, et il se fait à lui-même cette objection ingénieuse : « Les doctrines-sœurs ont des marques de naissance, des *naevi*, si j'ose dire, qui, plus que la ressemblance, marquent leur fraternité. »

Que dirait-il aujourd'hui, lui, le philologue-né, ainsi qu'il aimait à se définir, alors que les rouleaux de Qoumrân ont fait apparaître précisément entre l'essénisme et le christianisme primitif un certain nombre de ces *naevi* que Renan ne connaissait pas, que nul ne pouvait connaître? Voici, par exemple, une locution tout à fait caractéristique de la langue du Nouveau Testament : τὸ σῶμα τῆς σαρκός « le corps de chair ». Je fus fort surpris, en 1950, de la rencontrer dans le *Commentaire d'Habacuc* — bien entendu, en hébreu : *g'wiyyat bâsâr*, et comme cette locution ne se trouve nulle part dans la Bible juive ni dans la littérature talmudique, je ne manquai pas de faire le rapprochement avec le Nouveau Testament. Depuis, l'expression « corps de chair » s'est présentée une nouvelle fois dans un autre écrit qoumrânien, le *Commentaire de Nahum*. Elle se rencontre aussi, il est vrai, dans le *Livre d'Hénoch* et encore dans le *Siracide*. Mais le *Livre d'Hénoch* doit être

(4) *Œuvres complètes d'Ernest Renan* (édition Henriette Psichari), t. VI, p. 1301 (*Histoire du peuple d'Israël*, livre IX, ch. VII).

reconnu aujourd'hui comme l'un des ouvrages les plus classiques de la secte essénienne même, et le passage du *Siracide* où se rencontre ladite expression semble bien être l'œuvre, comme d'autres passages du même livre, d'un interpolateur d'inspiration plus ou moins directement essénienne.

*
* *

Je viens de mentionner le *Livre d'Hénoch*, cet extraordinaire recueil d'écrits apocalyptiques qui nous a été conservé principalement dans une version éthiopienne dont la publication, en 1838, par Laurence, fut l'un des événements les plus importants du siècle dernier dans le domaine des sciences religieuses. Renan connaissait bien cet ouvrage, et d'autres écrits du même genre, et, dans la *Vie de Jésus*, il ne manque pas de souligner que ces apocalypses juives « ont une importance capitale pour l'histoire du développement des théories messianiques et pour l'intelligence des conceptions de Jésus sur le royaume de Dieu. » (5) Et il ajoute : « Le *Livre d'Hénoch*, en particulier, et l'*Assomption de Moïse*, étaient fort lus dans l'entourage de Jésus. Quelques paroles prêtées à Jésus par les synoptiques sont présentées dans l'Épître attribuée à saint Barnabé comme étant d'Hénoch... » Déjà, dans l'*Avenir de la Science*, Renan, alors âgé de vingt-cinq ans et annonçant en quelque sorte son projet d'écrire un jour une grande histoire critique des débuts du christianisme, s'exprimait ainsi : « Ce serait certes une œuvre qui aurait quelque importance philosophique que celle où un critique ferait d'après les sources l'histoire des *Origines du Christianisme* : eh bien ! cette merveilleuse histoire qui, exécutée d'une manière scientifique et définitive, révolutionnerait la pensée, avec quoi faudra-t-il la construire ? Avec des livres profondément insignifiants tels que le *Livre d'Hénoch*, le *Testament des douze patriarches*, le *Testament de Salomon*, et, en général, les apocryphes d'origine juive et chrétienne, les paraphrases chaldaïques, la Michna, les livres deutéro-canoniques, etc. Ce jour-là, Fabricius et Thilo, qui ont préparé une édition satisfaisante de ces textes, Bruce, qui a rapporté d'Abyssinie le *Livre d'Hénoch*, Laurence, Murray et A.-C. Hoffmann, qui en ont élaboré le texte, auront plus avancé l'œuvre que Voltaire flanqué de tout le xviii^e siècle.

(5) *Œuvres complètes d'Ernest Renan*, t. IV, pp. 46 sq.

Ainsi, à ce large point de vue de la science de l'esprit humain, les œuvres les plus importantes peuvent être celles qu'au premier coup d'œil on jugerait les plus insignifiantes... » ⁽⁶⁾

Quelle serait aujourd'hui la joie de l'illustre historien s'il tenait dans les mains des fragments authentiques, en hébreu et en araméen, de ce *Livre d'Hénoch*, de ces *Testaments des douze patriarches*, et aussi du *Livre des Jubilés*, sortant par le plus merveilleux hasard des antiques cachettes de Qoumrân? Par un admirable pressentiment, il a rapproché expressément des Esséniens le milieu où germèrent les apocalypses : « L'essénisme, qui semble avoir été en rapport direct avec l'école apocalyptique, lit-on encore dans la *Vie de Jésus*, naissait vers le même temps, et offrait comme une première ébauche de la grande discipline qui allait bientôt se constituer pour l'éducation du genre humain... » ⁽⁷⁾ Il veut parler évidemment du christianisme que, par une très juste intuition, il situe exactement dans la ligne de l'école apocalyptique et de l'essénisme. Aujourd'hui, tout démontre que l'école apocalyptique, celle d'où est issu notamment le *Livre d'Hénoch*, et la secte essénienne doivent être non seulement rapprochées, mais identifiées l'une avec l'autre. Grâce aux trouvailles de la mer Morte, nous connaissons aujourd'hui le milieu exact où sont nés ces fameux « Pseudépigraphes de l'Ancien Testament », ou du moins les principaux d'entre eux : ils relèvent directement de l'essénisme. Ainsi ce sont les Esséniens qui inspirèrent à la fois et les nouveaux écrits de la mer Morte et nombre des « Pseudépigraphes » antérieurement connus — vaste ensemble littéraire d'un immense intérêt, qui fait en quelque sorte le pont entre les derniers livres de la Bible juive canonique et le recueil chrétien du Nouveau Testament et qu'on pourrait appeler la Bible de la Nouvelle Alliance juive, puisque les Esséniens appliquaient à leur propre secte le nom de Nouvelle Alliance.

Oui, comme l'avait fort bien vu Renan, ainsi que quelques autres auteurs, le christianisme primitif se situe exactement dans la ligne de l'école apocalyptique juive, c'est-à-dire de l'essénisme. Il est tout à fait frappant d'observer que ce sont les anciennes communautés chrétiennes, surtout les commu-

⁽⁶⁾ *Œuvres complètes d'Ernest Renan*, t. III, p. 876.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, t. IV, p. 94.

nautés orientales, qui, seules, nous ont conservé les diverses apocalypses juives : alors que la Synagogue officielle a systématiquement écarté et éliminé toutes ces œuvres juives où elle ne pouvait se reconnaître, l'Église chrétienne, dès ses débuts, les a accueillies, retenues, vénérées, recopiées, traduites, propagées, les estimant presque à l'égal des livres de la Bible juive canonique même. Ce fait, à lui seul, signale une étonnante et toute spéciale continuité entre la secte juive d'où sont issues ces apocalypses, c'est-à-dire la secte essénienne, et le christianisme naissant. Ce n'est sans doute point un hasard si, dans ce nouvel Institut d'Histoire du Christianisme, le cours d'Histoire de la littérature grecque chrétienne de l'époque néotestamentaire, si heureusement confié à M. Jean Hadot, débute par l'étude de l'*Apocalypse de Jean*, ce livre flamboyant qui se trouve clore le recueil canonique du Nouveau Testament, mais qui témoigne si vivement et si authentiquement de l'inspiration essentielle, fondamentale, de l'Église primitive, tout entière tournée vers l'espoir du retour prochain du Christ Jésus, guettant avec anxiété les signes de son avènement triomphal, lequel serait suivi du renouvellement de toutes choses, de l'apparition d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle. C'est dans une attente messianique semblable, dans la même fièvre et la même exaltation, comme le montrent les écrits qoumrâniens, que vécurent, dans leur exil de Damas et dans leur solitude des bords de la mer Morte, les Esséniens, ces visionnaires détachés du monde, tendus vers les réalités invisibles que leur révélaient leurs livres sacrés et leurs propres expériences mystiques.

*
**

Ces Esséniens, au premier siècle avant Jésus-Christ, vers le temps des luttes fratricides entre Hyrcan II et Aristobule II, avaient subi, de la part des Pharisiens et des Sadducéens, une persécution meurtrière, au cours de laquelle leur chef, le fameux Maître de justice, avait été exécuté. En maints passages, le rouleau des *Hymnes*, l'*Écrit de Damas*, les divers Commentaires bibliques esséniens, notamment le *Commentaire d'Habacuc* et le *Commentaire de Nahum* ⁽⁸⁾, présentent de

(8) Sur ce *Commentaire de Nahum*, dont une colonne a été publiée en 1956 et les trois autres seulement à la fin de 1962, voir notre commu-

véhémentes attaques contre les Pharisiens, qui y sont couramment désignés de façon péjorative sous le nom de « ceux qui recherchent les choses flatteuses » (*dôr^ešéy hah^alâqôl*). On leur reproche de séduire la masse des juifs par leur enseignement mensonger, de détourner le peuple de la vraie Connaissance, de la Gnose révélée que la secte essénienne prétend seule détenir. Voici un spécimen de cette polémique. Le passage est tiré du rouleau des *Hymnes* (IV, 9-18); c'est le Maître de justice lui-même qui parle (ou qui est censé parler) :

*Et eux, interprètes de mensonge et voyants de tromperie,
ils ont formé contre moi des projets de Bélial,
troquant la loi, que tu as gravée dans mon cœur,
contre les choses flatteuses (qu'ils disent) à ton peuple.
Et ils ont empêché les assoiffés de boire la liqueur de la*
[Connaissance,
*et, quand ils avaient soif, ils leur faisaient boire du vinaigre...
Et eux, ce sont des hypocrites;
ce sont des projets de Bélial qu'ils conçoivent,
et ils te recherchent d'un cœur double,
et ils ne sont pas fermes dans ta vérité...
Et eux, c'est [avec] des lèvres ba[rba]res
et dans une langue étrangère qu'ils parlent à ton peuple,
rendant insensées par tromperie toutes leurs œuvres.
Car [ils] n'[ont] pas [écouté] ta [voix]
ni prêté l'oreille à ta parole;
car ils ont dit de la vision de connaissance : « Elle n'est*
[pas vraie! »
et de la voie chère à ton cœur : « Ce n'est pas celle-là! »...

La virulence de ces attaques, non moins que leur contenu, notamment le reproche d'hypocrisie, rappellent les passages bien connus des *Évangiles*, si sévères à l'égard des Pharisiens. Je relèverai ici seulement un trait. Dans le *Commentaire de Nahum* (II, 8-9), l'auteur essénien vilipende les Pharisiens

nication intitulée « Observations sur le *Commentaire de Nahum* découvert près de la mer Morte » dans *Journal des Savants*, oct.-déc. 1963, pp. 201-227, et aussi, dans *Semitica*, XIII (1963), pp. 55-88, notre étude : « Le *Commentaire de Nahum* découvert près de la mer Morte (4 Q p Nah), traduction et notes ».

coupables d' « en égarer un grand nombre, rois, princes, prêtres et laïcs, en même temps que les prosélytes qui se sont joints (à Israël) ». Cette mention des prosélytes — il s'agit des étrangers qui, moyennant certaines conditions, étaient admis à faire partie du peuple de Dieu — est spécialement intéressante; le commentateur essénien connaît bien les efforts déployés par les Pharisiens pour gagner des prosélytes, — c'est-à-dire, dans toute la force du terme, leur « prosélytisme ». Mais, au lieu de leur en faire honneur, il n'y voit qu'une raison de plus de les accuser et de les maudire. Rappelons maintenant ce passage de l'*Évangile selon Matthieu* (XXIII, 15) : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, car vous parcourez la mer et la terre pour faire (ne serait-ce qu') un seul prosélyte, et quand cela arrive, vous le rendez fils de la Géhenne deux fois plus que vous! » La polémique antipharisienne qui se manifeste ainsi dans les Évangiles avec tant de virulence est, croyons-nous, à certains égards une continuation et une reprise de celle qui s'était développée et exacerbée dans le monde essénien une centaine d'années plus tôt, au temps de la persécution.

Certains auteurs, surtout au commencement des recherches, ont soutenu la thèse que les écrits de Qoumrân émanaient de la secte pharisienne. C'était, il faut bien le dire, un contresens total, que j'ai dès le début énergiquement dénoncé. La secte des rouleaux était, tout au contraire, expressément et fougueusement antipharisienne, comme il apparaît clairement aujourd'hui. Le même sentiment antipharisien caractérise sans conteste les écrits du Nouveau Testament, et cela s'explique au mieux si l'on considère la congrégation chrétienne primitive comme plus ou moins directement issue de la secte essénienne, elle-même foncièrement hostile, et cela depuis longtemps, à la secte pharisienne qui l'avait cruellement persécutée.

*
* *

Outre l'opposition qui, d'une façon générale, à l'intérieur du monde juif, séparait les Pharisiens et les Esséniens, les écrits qoumrâniens nous révèlent, sur des points particuliers et précis, des divergences doctrinales tout à fait caractéristiques. Je retiendrai seulement ici deux exemples, qui, pour l'exégèse du

Nouveau Testament et l'histoire des origines chrétiennes, me semblent d'une exceptionnelle importance.

Voici le premier exemple. Il s'agit d'une phrase qui se lit dans un écrit araméen antérieurement inconnu dont quelques petits fragments ont été découverts dans la grotte IV de Qoumrân et qu'on désigne sous le nom de *Prière de Nabonide* ⁽⁹⁾, — d'une petite phrase qui ne compte que quatre mots, mais d'une portée très grave, comme chacun d'entre vous pourra s'en rendre compte. Le titre du livre se trouve conservé au début du premier fragment : « Paroles de la prière de Nabounaï, roi du p[ays de Ba]bylone, le [grand] roi, [quand il fut frappé] d'une inflammation maligne par ordre du D[ieu Très-Haut] à Teiman ». Ce roi « Nabounaï » est très vraisemblablement à identifier avec Nabû-na'id (Nabonide), le dernier roi de la dynastie néobabylonienne (559-539 av. J.-C.) : le séjour de ce « Nabounaï » à « Teiman », dont fait mention notre rouleau, est conforme à ce que l'histoire nous apprend de l'installation de Nabonide en Arabie, à Teima, quand, en 552, il laissa le gouvernement de Babylone à son fils Bêl-šar-ussur (le Balthasar du livre de *Daniel*).

Après le titre de l'ouvrage, commence le récit lui-même. Comme dans le chapitre IV du livre de *Daniel*, où Nabuchodonosor est censé raconter lui-même l'histoire de son étrange maladie — il avait été changé en bête — et sa miraculeuse guérison, c'est le roi Nabounaï qui rapporte lui-même les faits qui le concernent, en s'exprimant à la première personne. Voici la traduction que j'ai proposée pour les premières lignes de ce récit :

« [D'une inflammation maligne] je fus frappé durant sept ans, et [mon] vi[sage] ^(?) n'était plus semblable à celui [des fils d'homme ^(?)]. Mais je priai le Dieu Très-Haut], et un exorciste remit mes péchés; c'était [un homme] juif, l'un d[es] déportés. Et il me dit :] « Raconte cela par écrit pour rendre hommage et lou[ange et gloire] au Nom du D[ieu Très Haut] ». Et j'écrivis ceci... ».

Ici, le roi Nabounaï décrivait en détail sa guérison miraculeuse, ainsi que l'exorciste le lui avait prescrit; cette descrip-

⁽⁹⁾ Sur cette *Prière de Nabonide*, voir notre communication intitulée « Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân », dans *Supplements to Vetus Testamentum*, vol. VII (1960), pp. 253-261.

tion détaillée est presque entièrement perdue, mais ce qui est pour nous ici l'essentiel, et qui nous est heureusement conservé, c'est cette petite phrase de l'introduction, que je viens de vous lire, ces quatre mots araméens dont la lecture matérielle est parfaitement claire et ne donne pas lieu à discussion : WHȚ'Y ŠBQ LH GZR, et qui se traduisent ainsi : « et un exorciste remit mes péchés ». Comprenons bien ce que signifie au juste cette phrase. Conformément aux idées antiques sur le lien qui unit essentiellement la maladie et le péché, il va de soi que l'exorciste juif, en remettant les péchés du roi, le guérit du même coup de son mal; dans le contexte de notre récit, la formule : « et un exorciste remit mes péchés », équivaut donc pratiquement à celle-ci : « et un exorciste me guérit de ma maladie ».

Or, cette locution « remit mes péchés » trouve un parfait parallèle dans un récit de guérison qui se lit dans les trois Évangiles synoptiques : Jésus, s'adressant à un paralytique pour lui signifier sa guérison, lui dit simplement ces mots : τέκνον, ἀφιένται σου αἱ ἁμαρτίαι « Enfant, tes péchés te sont remis. » (*Matthieu*, IX, 2, *Marc*, II, 5; dans *Luc*, V, 20 : « Enfant, tes péchés sont remis. ») La version syriaque a ainsi rendu cette phrase : šebîqîn lok htohaïk; ce sont précisément les mots qui figurent dans la formule de notre écrit araméen, ce qui garantit sans conteste l'exactitude de la traduction que nous en avons proposée. Comme des scribes se scandalisent de la déclaration de Jésus, celui-ci leur explique : « Lequel est le plus facile? de dire au paralytique : Tes péchés sont remis? — ou de lui dire : Lève-toi, prends ton lit et marche? » Et là-dessus il ordonne au malade de se lever, d'emporter son lit et de retourner dans sa maison. On ne saurait plus clairement montrer que remettre les péchés et opérer la guérison, c'est en réalité la même chose.

Les réflexions que le récit évangélique prête aux scribes en cette occasion sont particulièrement instructives : « Comment cet homme (Jésus) peut-il parler de la sorte? Il blasphème! Qui peut remettre les péchés sinon Dieu seul? » De telles réflexions traduisent de façon authentique le sentiment des Pharisiens. A propos de ce passage, H. L. Strack et P. Billerbeck, les auteurs d'un volumineux et magistral ouvrage, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, que connaissent et exploitent tous les spécialistes des

études néo-testamentaires, signalent très justement que, selon les sources talmudiques, « le pardon des péchés demeure partout le privilège exclusif de Dieu », et ils citent ce propos attribué à R. Alexandraï (*Nedarim*, 41 a) : « Le malade ne se relève pas de sa maladie jusqu'à ce qu'on (= Dieu) lui ait remis tous ses péchés, ainsi qu'il est écrit : *Lui qui pardonne tous tes péchés, qui guérit toutes les maladies* (*Psaumes*, CIII, 3). »

Mais, si choquante qu'elle ait été pour des Pharisiens, la parole de Jésus, telle quelle, ne constituait point un blasphème du point de vue essénien, puisque notre *Prière de Nabonide* montre expressément qu'en milieu essénien, un homme, un exorciste, était censé avoir le pouvoir de remettre les péchés et, du même coup, de chasser la maladie; sur ce point, la déclaration de Jésus est remarquablement conforme à la phraséologie et à la pensée esséniennes, telles que nous les révèle l'ouvrage qoumrânien. Remarquons, au reste, que l'*Écrit de Damas* semble bien reconnaître à l'« inspecteur » (*mebaqqer*), au sein de la communauté essénienne, le pouvoir de remettre les péchés : « il déliera, lisons-nous (XIII, 10), toutes les chaînes qui les lient, pour qu'il n'y ait plus d'opprimé ni de brisé en sa congrégation »; de quelles chaînes s'agit-il ici, sinon des chaînes du péché, qui sont la cause des maladies qui vous oppriment et qui vous brisent? Il y avait donc, sur la question de la rémission des péchés, un conflit doctrinal entre les Pharisiens et les Esséniens; la proclamation de Jésus se situe dans la ligne de la doctrine essénienne. Strack et Billerbeck, dans l'ouvrage que nous avons cité, ont noté que « nul passage ne nous est connu où le Messie, en vertu d'une souveraineté propre, déclare le pardon des péchés »; cette remarque est tout à fait juste en ce qui concerne les sources rabbiniques. Mais nous possédons aujourd'hui, avec les manuscrits de Qoumrân, des sources esséniennes, et là nous constatons que les exorcistes, les guérisseurs esséniens — dans la *Prière de Nabonide*, l'exorciste est très probablement le légendaire Daniel — avaient normalement le pouvoir de remettre les péchés; *a fortiori*, le Fils de l'homme, dans la croyance des Esséniens, devait-il posséder le même pouvoir, — celui que Jésus revendique dans le récit évangélique.

Examinons maintenant le second exemple. Si les Esséniens étaient des guérisseurs, ils étaient aussi, nous l'apprend Josèphe, des devins ⁽¹⁰⁾ : « Il y en a parmi eux, lisons-nous, qui se font forts de prévoir l'avenir, exercés qu'ils sont à l'étude des livres saints et des écrits < sacrés > et des sentences des prophètes; et il est rare qu'il leur arrive de se tromper dans leurs prédictions. » Josèphe raconte même plusieurs histoires où les Esséniens se montrent des devins infallibles ⁽¹¹⁾. Le même historien, d'autre part, a fortement insisté sur leur doctrine fataliste, sur leur croyance au Destin ⁽¹²⁾ : « La secte des Esséniens, écrit-il, professe que le Destin (εἰμαρμένῃ) est maître de tout et que rien n'arrive qui ne soit conforme à sa décision. » En fait, bien des textes qoumrâniens attestent la croyance des fidèles de la secte en une rigoureuse prédestination. Mais il y a plus : plusieurs documents trouvés à Qoumrân révèlent que les Esséniens s'adonnaient à la science astrologique, si fort en faveur dans le monde hellénistique, ce qui justifie parfaitement les allégations de Josèphe concernant leur fatalisme et leur goût pour les sciences divinatoires.

Tout récemment ont été publiés deux de ces documents horoscopiques, provenant de la grotte IV ⁽¹³⁾. Du premier de ces documents, je ne dirai ici que quelques mots. Rédigé en hébreu, et en écriture cryptique, il montre que les horoscopistes esséniens visaient essentiellement à déterminer, d'après le moment de la naissance, la qualité et la destinée spirituelles de l'enfant : chaque homme, à sa naissance, reçoit une certaine part d'esprit bon et aussi d'esprit mauvais, et c'est le mélange, en lui, de ces deux esprits, mélange dont la proportion diffère d'un individu à l'autre et se trouve dépendre de la position des astres à la naissance, qui le range soit parmi les fils de lumière soit parmi les fils de ténèbres et définit son degré de sainteté ou de malice. Cette préoccupation caractéristique de l'astrologie essénienne est tout à fait conforme à la doctrine des deux Esprits telle qu'elle est exposée dans le rouleau de la

⁽¹⁰⁾ *Guerre Juive*, II, 8, 12.

⁽¹¹⁾ *Antiquités Juives*, XIII, 11, 2; XV, 10,5; XVII, 13,3.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, XIII, 5,9.

⁽¹³⁾ Voir notre communication intitulée : « Deux documents horoscopiques esséniens découverts à Qoumrân, près de la mer Morte », dans *Comptes Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1965, séance du 18 juin, pp. 239-253.

Règle, doctrine fondamentale que la secte juive a reçue de la religion mazdéenne et qu'elle a intégrée à sa propre foi.

Le second document, rédigé en araméen, et en écriture normale (c'est-à-dire en hébreu carré), nous retiendra ici davantage : ce n'est rien moins que l'horoscope même de l'Elu de Dieu, c'est-à-dire du Messie. La forme de l'écriture semble indiquer une date toute voisine du début de l'ère chrétienne. Ce document, à vrai dire, nous est parvenu en assez mauvais état : une dizaine de fragments qui ont permis de reconstituer partiellement deux colonnes de texte. Nous n'utiliserons ici que les passages dont la lecture et l'interprétation sont suffisamment sûres. Au début, se lisent quelques phrases incomplètes qui se réfèrent à la description physique du personnage dont nous avons là l'horoscope; nous apprenons certains détails, apparemment puérils, mais qui avaient sans doute valeur de présage : ainsi les « petites marques » que ce personnage portera sur les cuisses, et celles qu'il portera sur les mains. Le développement qui suit a trait à ses dons intellectuels, dont on décrit, semble-t-il, l'épanouissement progressif depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse. Suit le passage qui est pour nous le plus important, et qui ne présente que quelques lacunes relativement peu étendues; voici la traduction que j'en ai proposée :

*« Avec lui seront conseil et prudence,
[et] il connaîtra les secrets de l'homme,
et sa sagesse ira à tous les peuples.
Et il connaîtra les secrets de tous les vivants,
[et t]ous leurs desseins contre lui échoueront.
Et la tradition (doctrinale) de tous les vivants sera grande,
[et] ses [de]sseins [réussiront],
parce que l'Elu de Dieu sera Son engendré (c'est-à-dire Son fils)
et que l'esprit de Son souffle [sera dans ses narines],
[et] ses [dess]eins subsisteront à jamais. »*

Le titre d' « Elu de Dieu » qui est ici donné au Messie attendu, et aussi la description de ce personnage éminent, rappellent de façon caractéristique le livre juif des *Paraboles d'Hénoch*, où le Messie (ou le Fils de l'homme) est aussi appelé l' « Elu », et qui célèbre à maintes reprises et sa science de tous les secrets et son extraordinaire puissance et son éternel

triomphe. La victoire de l'Elu, c'est-à-dire du Messie, sur ses ennemis, victoire que prédisent à la fois et le livre des *Paraboles* et notre horoscope essénien, c'est le thème même que développe notamment le *Psaume II* de la Bible :

*Pourquoi ce tumulte parmi les nations,
ces vains complots parmi les peuples?
Les rois de la terre se concertent
et les princes forment une ligue
contre Yahvé et contre son Oint...
Celui qui règne dans les cieux s'en rira,
le Seigneur se moquera d'eux...
Je vais publier le décret de Yahvé;
il m'a dit : « Tu es mon fils :
je t'ai moi-même engendré aujourd'hui... »*

C'est manifestement de ce psaume que s'inspire l'auteur de notre horoscope essénien quand, proclamant la victoire de l'Elu, il en donne expressément cette raison : « parce que l'Elu de Dieu sera Son engendré ». Cette phrase fait écho et à la phrase « tu es mon fils » et au verbe « je t'ai engendré » dans le *Psaume II*. Une déclaration aussi nette de la filiation divine du Messie dans le judaïsme vers le temps de Jésus constitue une donnée nouvelle, dont on ne saurait trop souligner l'importance. Nul n'ignore que le christianisme est fondé sur la foi en Jésus en tant que Messie et Fils de Dieu. La confession que Jésus est le Fils de Dieu est l'une des plus antiques confessions de foi de l'Eglise chrétienne primitive : « Celui qui confessera que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui, et lui en Dieu », lisons-nous, par exemple, dans la *Première Epître de Jean* (IV, 15). Dans les discussions de Jésus avec les Juifs, c'est la proclamation de sa filiation divine qui, au témoignage des Evangiles, suscite l'opposition la plus vive et l'hostilité la plus haineuse. *L'Evangile de Jean* (X, 31-39) nous montre les Juifs prêts à lapider Jésus : « Ce n'est pas pour une belle œuvre que nous te lapidons, lui disent-ils, mais pour un blasphème; c'est parce qu'étant un homme, tu te fais Dieu. » Et Jésus de répondre : « Vous, vous dites à celui que le Père a sanctifié et qu'il a envoyé dans le monde : Tu blasphèmes, — parce que j'ai dit : Je suis Fils de Dieu... » De

leur côté, les Evangiles synoptiques font nettement ressortir, dans la scène célèbre du procès devant le Sanhédrin, que c'est pour s'être déclaré Fils de Dieu que Jésus fut condamné à mort : « ... Le grand-prêtre lui dit : Par le Dieu vivant, je t'adjure de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu! Jésus lui répondit : Tu l'as dit... Alors le grand-prêtre déchira ses vêtements en disant : Il a blasphémé; qu'avons-nous encore besoin de témoins? Vous venez d'entendre le blasphème. Quel est votre avis? Ils répondirent : Il mérite la mort » (*Matthieu*, XXVI, 63-66; cf. *Marc*, XIV, 61-64, *Luc*, XXII, 67-71).

De tels textes, fort précieux pour l'historien, attestent clairement que le judaïsme officiel, à cette époque, était absolument opposé à l'idée que le Messie attendu serait le Fils de Dieu, l'Engendré de Dieu, et l'exégèse rabbinique des passages de la Bible où s'affirme cette filiation divine, comme notamment le *Psaume II*, montre bien l'embarras de la Synagogue rabbinique et son refus d'une telle doctrine, qui lui semblait incompatible avec le pur monothéisme et qui constituait pour elle un « blasphème ». Mais le judaïsme essénien — et c'est des milieux esséniens, j'insiste, qu'émane notre horoscope du Messie — interprétait de la façon la plus directe, la plus réaliste, les textes messianiques de la Bible, et c'est à partir de ceux-ci, croyons-nous, qu'il élaborait hardiment la doctrine de la génération divine du Messie, doctrine qui constitue, à coup sûr, l'une des anticipations les plus frappantes de la foi chrétienne dans le monde essénien tel que nous le révèlent aujourd'hui les archives retrouvées de cette secte ésotérique. La foi chrétienne primitive, en confessant que Jésus est à la fois le Messie et le Fils de Dieu, manifeste, une fois de plus, ses attaches avec les spéculations esséniennes, qui, sur plus d'un point, lui ont servi de préparation et en forment le substrat. Certes, la doctrine de la filiation divine du Messie devait prendre dans le christianisme un relief tout particulier, une place de tout premier plan, et connaître des développements tout à fait nouveaux. Mais l'amorce, le germe existaient déjà dans le judaïsme essénien, et c'est cette continuité entre le judaïsme essénien et le christianisme primitif que je cherche précisément à vous montrer.

Nul ne saurait nier que le christianisme est issu du judaïsme : c'est un fait évident pour l'historien, une vérité de

foi pour le chrétien. Mais ce fut une erreur que de rechercher du côté pharisien et talmudique, du moins principalement, ainsi que bien des critiques l'ont fait, le substrat juif des doctrines chrétiennes; l'Évangile n'est pas un fruit du judaïsme pharisien, il n'a pas pris naissance dans le milieu pharisien : Jésus, au témoignage des récits évangéliques, fut, au contraire, en butte à l'hostilité des Pharisiens, comme je l'ai rappelé plus haut, et, de son côté, il ne leur ménagea pas les critiques les plus graves ni les invectives les plus sévères. Le rôle et la grandeur du judaïsme pharisien ne sont pas ici en cause; mais, encore une fois, c'était une fausse piste que d'y rechercher plus ou moins le milieu juif où s'élabora la foi chrétienne. A vrai dire, si l'on se dirigeait de ce côté-là, c'est que la littérature talmudique offrait un champ immense d'investigation et que, du côté essénien, au contraire, les sources étaient rares et semblaient peu sûres. La découverte des manuscrits de la mer Morte transforme entièrement la situation : c'est du côté de l'essénisme, tel que nous le révèlent les documents nouveaux, qu'il faut aujourd'hui orienter la recherche.

Revenons à notre horoscope du Messie. En tant que tel, indépendamment même de son contenu précis, voici qu'il nous conduit en quelque sorte au seuil même de l'histoire évangélique. Vous l'avez vous-même compris; qui ne connaît, en effet, l'histoire des mages et de l'étoile? Cette merveilleuse histoire, qui continue à nous enchanter, on en comprend mieux l'origine et le sens si on la rattache de quelque manière à ce monde juif essénien où, précisément vers le temps où naquit Jésus, on attendait, on guettait dans le ciel l'apparition de l'étoile du Messie, — cette étoile mystérieuse que les mages, selon le récit évangélique, aperçurent un jour « en Orient » (sans doute, au pays des Chaldéens, berceau de l'antique astrologie) et qui les guida jusqu'à Bethléem, « s'arrêtant au-dessus du lieu où était l'enfant » (*Matthieu*, II, 9).

*
* *

Nous devons maintenant conclure. Quand, en 1950, je signalais que les trouvailles de la mer Morte apportaient une véritable révolution dans l'histoire des origines chrétiennes, je ne disposais alors que d'une documentation encore très par-

tielle, et je ne pouvais imaginer ni espérer que seraient livrés des textes aussi révélateurs que ceux sur lesquels je viens d'attirer votre attention. Il en existe bien d'autres, dont j'aurais aimé vous parler. Mais il faut se limiter. Je crois avoir apporté assez d'exemples pour montrer comment les nouveaux textes, en nous révélant les secrets et les mystères de la secte essénienne, nous aident à nous représenter de façon plus exacte, plus précise et plus concrète qu'on ne pouvait le faire autrefois la genèse du christianisme et, si j'ose dire, la formation de l'œuf ou de l'embryon qui deviendra l'Eglise chrétienne. « Tout, dans la Nouvelle Alliance juive (c'est-à-dire dans l'essénisme tel qu'il nous apparaît dans les manuscrits de la mer Morte), annonce et prépare la Nouvelle Alliance chrétienne », ai-je écrit dans les *Aperçus préliminaires* (p. 121). C'était, je vous l'ai dit au début de cette conférence, reprendre et ranimer, mais cette fois avec des textes précis et sûrs, et en apportant toutes les distinctions et toutes les nuances requises, la thèse de l'origine essénienne du christianisme que le xviii^e siècle, ce grand siècle, le siècle des « lumières », avait mise en honneur. Aujourd'hui, il n'est guère d'exégète du Nouveau Testament, il n'est guère d'historien des origines chrétiennes qui ne s'applique à l'étude des textes qoumrâniens en vue de relever ce qui, dans la secte essénienne, constitue le substrat ou l'amorce des doctrines, des institutions, des rites de l'Eglise chrétienne primitive. Il faudrait une conférence entière pour présenter un simple aperçu des recherches qui se poursuivent assidûment en ce domaine.

Mais, quels que soient les résultats déjà acquis, et cela en un temps relativement très court (qu'est-ce que quinze années, en effet, en ce genre de controverse?), l'esprit scientifique ne saurait s'en satisfaire; il est toujours avide de progrès, de conquêtes nouvelles : c'est une flamme, c'est une lumière qui veut toujours s'étendre et se propager, et il reste, dans les études qoumrâniennes, certains points sur lesquels on se heurte à des résistances tenaces. Que ce nouvel Institut d'Histoire du Christianisme arrive donc bien à son heure! Puisse-t-il devenir l'un des centres les plus actifs, les plus méritants, au service de la science, pour créer et répandre toujours plus de lumière!

L'Apocalypse de Jean et les christianismes primitifs

par **J. HADOT**,
Chargé de cours à l'Université de Bruxelles

Pour l'étude du christianisme primitif, le savant dispose en premier lieu des ouvrages admis par l'Eglise chrétienne dans le catalogue des livres saints du Nouveau Testament et qu'elle appelle à cause de cela « livres canoniques ». Parmi cet ensemble, l'Apocalypse de Jean apparaît comme un bloc erratique. Le contraste est d'abord dans la forme. A côté des Evangiles, des Actes, des Epîtres, elle représente un genre littéraire totalement différent. Le caractère étrange des visions qu'elle contient, le symbolisme poussé, parfois même incohérent, qui les exprime, l'allure dramatique des développements contribuent à faire de cet ouvrage une véritable énigme à déchiffrer.

Cet aspect mystérieux est encore renforcé par le contraste doctrinal qui se manifeste entre l'Apocalypse et le reste du Nouveau Testament. Bien qu'on puisse y discerner certains liens étroits avec d'autres écrits canoniques, en particulier avec l'épître aux Hébreux, l'ouvrage contient certaines doctrines à peine estompées ailleurs. Par contre, des points d'une extrême importance dans les autres textes sont ici passés sous silence ou présentés sous une forme telle qu'on a peine à les reconnaître.

Ce caractère doublement déconcertant de l'Apocalypse a contribué à faire naître autour d'elle une certaine défaveur. Les croyants ont été davantage attirés par la clarté et la vivacité des récits évangéliques, qui leur apportaient une doctrine plus facilement compréhensible. Les critiques se sont appliqués à étudier les textes des évangiles et des épîtres, qui semblaient leur apporter des éléments plus directement utilisables pour la connaissance du christianisme primitif.

Sur ce point, un fait minime en apparence a eu une très grande répercussion sur le travail scientifique. L'ouvrage occupe la dernière place dans le canon du Nouveau Testament. Cet ordre correspond à un certain schéma. Les évangiles retracent la vie et l'enseignement du fondateur du Christianisme, les Actes des Apôtres en racontent la diffusion par les premiers missionnaires, et spécialement par Paul, puis viennent les lettres écrites par ces missionnaires, particulièrement par Paul. En dernier lieu vient l'Apocalypse de Jean, qui nous transporte à la fin des temps. Cet ordre a toutes les apparences de la logique, mais il est aussi chronologique, puisque, d'après la tradition chrétienne, ce dernier livre a été rédigé par l'Apôtre Jean à la fin du premier siècle.

Quiconque veut étudier le christianisme primitif est donc orienté vers les évangiles. Il n'est pas question d'en nier l'intérêt primordial. Leur analyse scientifique doit servir de base à l'histoire des origines chrétiennes. Mais les travaux de la critique ont montré que, loin d'être les écrits les plus anciens rédigés par des chrétiens, ils doivent être placés à une date relativement éloignée des événements qu'ils sont censés raconter. Ils sont ainsi les témoins d'un christianisme déjà fortement évolué. Quant aux épîtres, la place prédominante qui est donnée aux lettres de l'apôtre Paul ne correspond pas au rôle qu'a joué réellement ce missionnaire dans l'élaboration et la diffusion du christianisme. L'École de Tübingen a eu raison de souligner l'opposition parfois violente qu'il a rencontrée de la part d'autres personnages influents de l'Église primitive, mais elle a eu tort de réduire à deux formes les tendances du christianisme primitif. Surtout elle a surestimé l'ampleur et la rapidité du triomphe du paulinisme. C'est seulement au cours du III^e siècle et précisément à l'époque où s'est fixé définitivement le Canon du Nouveau Testament, que le christianisme paulinien l'a emporté, au point d'effacer presque entièrement les traces des autres formes du christianisme primitif.

Est-il encore possible de trouver dans le canon du Nouveau Testament un ouvrage qui soit le témoin de ces formes primitives? Il ne reste que l'Apocalypse de Jean. Elle représente pour les chrétiens le « couronnement », l'achèvement de la Révélation, puisqu'elle est le dernier livre rédigé par un Apôtre. Cette façon de voir a entraîné des conséquences consi-

dérables. Quand les critiques ont abordé d'une manière scientifique l'étude des écrits chrétiens, ils ont tacitement admis cette notion de « couronnement » en la transposant sur le plan de l'histoire. Ils ont considéré l'Apocalypse comme la fin de l'évolution du christianisme primitif, comme le témoin de la forme qu'il avait prise après quelques décades d'existence, au moment où le recul était suffisant pour qu'il pût aboutir à la divinisation définitive de son fondateur.

C'est pourtant cette Apocalypse de Jean qui me paraît devoir être choisie comme premier objet d'étude par quiconque cherche à connaître le christianisme sous sa forme primitive. Tout d'abord, parmi les livres du Nouveau Testament, il semble que rien ne s'oppose à ce qu'on lui attribue une des dates les plus anciennes. En second lieu, de tous les textes canoniques, c'est certainement l'ouvrage le plus proche des livres juifs rédigés aux alentours de l'ère chrétienne, aussi bien pour le fond que pour la forme. Enfin la façon dont il a été tantôt rejeté, tantôt accueilli par certaines églises chrétiennes, montre qu'il a constitué une pomme de discorde, un « signe de contradiction », précisément parce qu'il présentait le message chrétien sous une forme toute proche encore des origines, forme qu'accueillaient naturellement les églises les moins évoluées et que rejetaient nécessairement les églises où l'évolution théologique avait été la plus grande. Tels sont les trois points importants que j'essaierai de mettre en valeur aujourd'hui. S'ils ne sauraient suffire à résoudre le « mystère » de l'Apocalypse, ils vous permettront du moins d'avoir dès maintenant un aperçu des grandes orientations qui guideront notre travail de cette année.

*
**

Si les savants croyants et incroyants ont laissé quelque peu de côté l'Apocalypse dans leur étude du christianisme le plus ancien, c'est qu'ils se trouvaient en face d'une tradition universellement acceptée. Il était entendu que l'ouvrage avait été rédigé par l'Apôtre Jean dans les dernières années du premier siècle. Cette donnée fondamentale reposait sur des témoignages antiques et, semblait-il, très valables.

L'apologiste Justin écrivait dans son *Dialogue avec Try-*

phon, entre 155 et 161 : « Chez nous, un homme du nom de Jean, l'un des apôtres du Christ, a prophétisé dans l'Apocalypse, qui lui fut faite, que ceux qui auront cru à notre Christ passeront mille ans à Jérusalem » (81, 4). Ce témoignage est de première valeur, puisque son auteur, devenu chrétien à Ephèse vers 135, sous le règne d'Hadrien, a vécu dans le milieu d'origine de l'Apocalypse. Il faut néanmoins remarquer qu'il ne dit rien ni du lieu, ni des circonstances, ni de la date de l'ouvrage.

Au contraire Irénée, Asiate de naissance, devenu évêque de Lyon, dans un passage de son *Adversus Haereses*, rédigé aux environs de 180, parle de l'Apocalypse en ces termes : « Il n'y a pas si longtemps qu'elle a été vue, mais presque en notre génération, vers la fin du règne de Domitien » (V. 30). On a discuté certains détails de ce texte, mais l'essentiel demeure. La précision de date est donnée et désormais les écrivains témoins de la tradition ne feront qu'ajouter des détails sur les circonstances. C'est ainsi que Victorin, évêque de Pettau en Pannonie, mort en 304, auteur du premier commentaire connu de notre ouvrage, précise que Jean fut condamné par Domitien aux mines à Patmos. Eusèbe, évêque de Césarée, mort vers 340, parle à plusieurs reprises de l'Apocalypse dans ses nombreux ouvrages, parfois, nous le verrons, avec quelque réticence. Du moins, dans un passage de sa *Chronique*, il précise que l'exil de son auteur à Patmos eut lieu dans la quatorzième année de Domitien (95). L'ensemble de ces données prendra sa forme définitive dans le *De Viris Illustribus* de Jérôme (9), où tous les auteurs iront désormais les puiser.

Cette tradition, si solide en apparence, comporte pourtant des failles. Celles-ci proviennent d'une autre donnée, dont l'existence contredit plus ou moins la première : le martyre de Jean. Ce même Eusèbe, qui parle ailleurs de la quatorzième année de Domitien, joint, dans sa *Démonstration Evangélique* (III, 5), le souvenir de l'exil de Jean à celui du martyre de Pierre et de Paul. Or celui-ci est traditionnellement placé sous Néron (54-68). Ceci nous ramène au milieu du siècle. Mais il se trouve que l'époque de Néron est aussi évoquée dans un texte du grand Africain Tertullien. Dans son *De praescriptione haereticorum* (36, 3), écrit vers 200, il semble bien donner la ville de Rome comme théâtre du triple martyre de Pierre, de

Paul et de Jean. Sans doute la date n'est pas précisée pour ce dernier événement, mais rien ne permet de penser que l'auteur veuille le séparer des autres dans le temps. En tout cas, il semble bien que Jérôme a compris ainsi le passage de Tertullien. Dans son *Adversus Jovinianum* (26), si l'on en croit la plupart des manuscrits, il a lu dans l'écrivain africain que le martyre de Jean eut lieu sous Néron (*a Nerone*). Il est vrai que d'autres manuscrits donnent simplement « *Romae* », ce qui laisse le problème pendant.

Mais en réalité Tertullien n'est pas un témoin isolé de cette datation néronienne du martyre de Jean. On la trouve aussi dans la version syriaque de l'Apocalypse, découverte et publiée par De Dieu en 1627, et qui semble remonter au début du VII^e siècle, si l'on admet qu'elle est due à Thomas de Harkel (616). Le manuscrit de cette version a pour titre : *Révélation qui a été faite à Jean l'Évangéliste par Dieu dans l'île de Patmos où il avait été jeté par Néron César*. Nous avons d'ailleurs un texte plus ancien, celui des *Actes de Jean*, ouvrage non-canonique qui semble dater du milieu du second siècle. Il place déjà le séjour de Jean à Ephèse et son exil à Patmos sous Néron. Mais il est inutile d'insister, car on aura remarqué que ces deux derniers témoignages n'envisagent pour Jean que les souffrances de l'exil. Or, nous avons d'autres textes qui nous engagent à remonter plus haut dans le temps et qui font pressentir un martyre plus effectif.

A ces deux traditions déjà fort divergentes s'en ajoute en effet une troisième, qui met en cause l'empereur Claude, prédécesseur de Néron, qui régna de 41 à 54. Epiphane, évêque de Salamine dans l'île de Chypre, rédigea vers 377 son célèbre *Panarion* en vue de confondre les hérétiques. Parlant de l'Apocalypse (51, 12), il affirme que Jean revint de Patmos sous Claude César. Plus loin (51, 33), il précise que l'Apocalypse est une prophétie « sortie de la bouche de Jean avant sa mort, l'Apôtre ayant prophétisé au temps de Claude César, et déjà auparavant quand il était dans l'île de Patmos ». Le texte étant assez maladroit, certains pensent qu'il s'agit d'une confusion d'Epiphane, très érudit, mais parfois distrait, entre les deux personnages de Claude et de Néron, qui s'appelait lui-même Nero Claudius Caesar.

Pourtant deux faits peuvent éclairer ce texte d'Epiphane.

D'abord la possibilité et même la vraisemblance d'une persécution sous Claude est prouvée par le fameux « édit de Claude ». Les Actes (18, 2) racontent que Paul, arrivant à Corinthe, rencontra le Juif Aquila et son épouse Priscille, qui venaient d'être chassés de Rome par un ordre de Claude. L'existence de cet édit est confirmée par le texte fameux de Suétone dans sa vie de Claude (*Vita Claudii*, XXV) : *Judaeos, impulsore chresto, assidue tumultuantes Roma expulit*. Cet acte impérial daterait de la 9^e année de Claude, donc de 49. Il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que certains chrétiens aient été atteints par ce décret, à une époque où la distinction entre juifs et chrétiens commençait à peine à se manifester.

Or un autre document vient jeter une lumière sur cette datation claudienne de l'Apocalypse. Il s'agit du fameux Canon de Muratori. Ce catalogue des livres saints chrétiens, ainsi appelé parce qu'il fut trouvé à la Bibliothèque ambrosienne de Milan (J 101 Sup.) par le savant italien de ce nom, a dû être rédigé à Rome vers la fin du second siècle. Il représente un état encore archaïque du Canon du Nouveau Testament, puisqu'il place sur le même plan l'Apocalypse de Jean et celle de Pierre, qui ne sera pas maintenue parmi les livres canoniques. Il situe curieusement l'activité de Jean avant celle de Paul, du moins en ce qui concerne les sept lettres du début de l'Apocalypse. *Cum ipse beatus apostulus Paulus sequens prodecessuris sui Johannis ordinem non nisi dominatim septem eccleses scribat*. Cette façon de voir nous ramène à l'époque de Claude, mais il n'y a dans ce texte aucune allusion au martyre de Jean.

Pourtant le souvenir de Claude est lié dans d'autres documents à un véritable martyre de l'Apôtre. Ce fait a été mis en lumière par un savant allemand, Ed. Schwartz. Reprenant une suggestion de Wellhausen, il étudia systématiquement tous les indices d'une tradition sur la mort violente de Jean. Son travail, publié en 1904, a reçu l'adhésion de bien des spécialistes et non des moindres. La thèse est que Jean est mort en même temps que son frère Jacques dans la persécution d'Hérode-Agrippa, petit-fils d'Hérode, en faveur duquel l'empereur Claude avait rétabli le royaume de son aïeul. Dans une notice, dont la brièveté est déjà par elle-même étonnante, les Actes des Apôtres (12, 2) mentionnent la mise à mort de Jacques, mais

ne disent rien de Jean. Pourtant le texte fameux de l'évangile selon Marc (10, 35-41) pose un problème. Le Christ dit aux fils de Zébédée : « Vous boirez le calice que je dois boire et vous serez baptisés du baptême dont je dois être baptisé. » Comme le dit justement Loisy dans son commentaire, « pour celui qui a rédigé cette prédiction, la mort sanglante des Zébédéens était un fait acquis, appartenant au passé, comme la passion même de Jésus ». Ceci est tellement vrai qu'au second siècle, on se préoccupa de faire coïncider cette prédiction avec la tradition de la mort naturelle de Jean sous Domitien. On pensa qu'il avait réellement bu un « calice » empoisonné. C'est le récit qu'on trouve dans les *Acta Johannis* (éd. Bonnet, 9). D'autres pensaient qu'il avait été plongé dans l'huile bouillante. Ceci est raconté par Tertullien dans son *De praescriptione haereticorum*, 36.

Mais il semble que nous disposions d'un témoignage antérieur beaucoup plus net. Papias, évêque de Hiérapolis en Phrygie, ville située à quelques kilomètres de Laodicée et de Colosses, était bien placé pour exprimer la tradition des églises d'Asie. Malheureusement, ses ouvrages, rédigés autour de 125, sont perdus. Mais un fragment de l'*Histoire Chrétienne* de Philippe de Side, écrite vers 430, et un manuscrit de la *Chronique* de Georges le Moine, dit le Pêcheur (Hamartolos), produite sous l'empereur Michel III (842-867) s'accordent curieusement pour affirmer que le vénérable Papias, dans le second livre de ses *Exégèses*, disait que « Jean le Théologien et Jacques son frère furent enlevés par les Juifs », ce que tous comprennent au sens de mise à mort.

Il ne s'agit pas là d'un témoignage isolé. Plusieurs martyrologes anciens font mention de la mort violente de Jean. Ainsi on lit dans le martyrologe de l'église syrienne au 27 décembre : « Jean et Jacques les Apôtres à Jérusalem ». Celui de Carthage porte à la même date la mention : « le six des Kalendes de Janvier, saint Jean Baptiste et Jacques l'Apôtre mis à mort par Hérode ». Est-ce une confusion ? Ou est-ce une preuve qu'à l'origine, il s'agissait bien du Baptiste ? En tout cas, le martyrologe arménien ne laisse place à aucun doute : « le 28 décembre, fête des Fils du Tonnerre, Jacques et Jean ». Certes ces documents ne datent que du IV^e siècle et on peut admettre, avec Duchesne, dans ses *Origines du Culte chrétien*

(p. 283), que « ces dates d'anniversaire ont été fixées arbitrairement », puisque la mort de Jacques est placée par les Actes aux environs de Pâques. Il faut convenir cependant que cet argument des martyrologes, joint aux autres indices, constitue un ensemble impressionnant en faveur de la thèse du martyre de Jean. Le silence des Actes ne suffit pas à l'infirmier, car on s'explique assez bien pourquoi leur auteur, s'efforçant de présenter une « histoire traditionnelle », a laissé de côté cet épisode.

Nous voici donc en présence d'une triple tradition. Ceci revient à dire qu'il n'y a pas de tradition véritable. Il n'est donc pas nécessaire de choisir la date de l'Apocalypse en s'appuyant sur les données fournies par les écrivains chrétiens, puisqu'on constate entre eux une discordance dès le point de départ. Y a-t-il dans l'ouvrage même des éléments qui permettent de fixer cette date avec plus de sûreté? L'ensemble des exégètes conservateurs, catholiques ou protestants, reste fidèle à Domitien, qui a pour lui l'autorité d'Irénée, d'Eusèbe et de Jérôme. Bien des critiques partagent ce point de vue. Ils invoquent en faveur de leur thèse un fait important. Au chapitre 13 de l'Apocalypse, on voit paraître une Bête qui monte de l'abîme et que les hommes doivent adorer sous peine des sanctions les plus graves. Les critiques sont unanimes à y voir l'empire romain incarné dans son empereur, lorsque celui-ci exigea la reconnaissance de sa divinité. Il est certain que Domitien fut un des candidats les plus acharnés à la divinité. On lit dans Suétone (*Vita Domitiani*, 13) qu'il lui arriva de dicter une circulaire qui commençait ainsi : *Dominus et Deus noster sic fieri jubet*. Mais il ne fut pas le seul à agir ainsi. C'est tout le problème du culte impérial qui est ici en question. Depuis César, on assiste à la divinisation progressive des empereurs. Les uns, comme Tibère, Claude et Vespasien, refusèrent les marques d'adoration. D'autres, par contre, tels Caligula ou Néron, ne le cédèrent en rien à Domitien dans leurs exigences. D'ailleurs les fonctionnaires romains étaient souvent plus exigeants sur ce point que leurs maîtres eux-mêmes. Car il s'agit beaucoup moins en cette affaire d'une originalité personnelle des empereurs que d'une véritable institution, destinée à auréoler d'un prestige surnaturel la puissance impériale. Ce que le professeur Giet, de Strasbourg, montre très justement à propos

de Vespasien peut être prouvé aussi nettement à propos des empereurs précédents : les honneurs rendus au souverain sont des honneurs divins, les titres de Sauveur, de Bienfaiteur, de Maître, de Seigneur sont des titres divins. Refuser ces honneurs et ces titres, c'est attenter à la majesté impériale et encourir la peine de mort. Il semble donc impossible de réserver au seul Domitien une exigence qui fut en réalité le fait de tous les empereurs.

Néron paraît en tout cas avoir été le premier persécuteur des chrétiens, bien qu'on ait cherché récemment à le décharger de cette responsabilité. Ce qui fait difficulté, c'est le lien qui rattacha cette persécution à l'incendie de Rome et c'est aussi le caractère « légal » de l'attitude de Néron. En tout cas, dans la tradition chrétienne, il est présenté comme le prototype du persécuteur. Beaucoup de critiques ont cherché à placer l'Apocalypse dans cette perspective. Un texte fameux dévoile quelque peu du mystère de la Bête à sept têtes et dix cornes : « Les sept têtes sont sept rois, cinq sont tombés, un existe, l'autre n'est pas encore venu et, quand il sera venu, il doit demeurer peu de temps. Et la Bête qui était et qui n'est plus, elle-même est un huitième qui fait partie des sept et va à sa perte » (17, 9-11). Ces versets ont provoqué, a-t-on dit, « de bien pénibles calculs ». Les partisans de Domitien sont embarrassés. Si on compte depuis Auguste, le sixième, qui « existe », est Galba. Si on laisse de côté les trois « petits » Galba, Othon et Vitellius, on aboutit à Vespasien. C'est pourquoi Loisy a supposé que l'auteur avait omis des noms pour aboutir à Domitien. Le P. Allo, dans le même but, suppose qu'il commence à Néron, donnant ainsi à celui-ci la place d'honneur.

Cette place primordiale que tient Néron dans l'Apocalypse a été depuis longtemps soulignée par tous les spécialistes de l'ouvrage. Si l'on compte les empereurs en partant de César, ce qui est la manière normale de compter, on aboutit à lui comme sixième, qui « existe ». Mais le texte énigmatique semble insinuer que c'est le même personnage qui « est le huitième qui fait partie des sept et va à sa perte ». S'il s'agit bien de Néron comme sixième et comme huitième, on aurait là une utilisation de la légende qui s'était formée autour de ce personnage extraordinaire, dont l'existence avait frappé l'imagination populaire. D'après Tacite (II, 9, 8) et Suétone (*Nero*,

57), certains pensaient qu'il ne s'était pas réellement suicidé, mais qu'il s'était réfugié chez les Parthes, d'où il reviendrait un jour à la tête d'une immense armée. Effectivement de faux Nérons parurent, qui furent promptement mis hors d'état de nuire. En tout cas, cette légende semble avoir impressionné les auteurs d'apocalypses. Les Livres Sibyllins y font maintes fois allusion, mais on la trouve aussi dans l'Ascension d'Isaïe.

Un texte fameux de l'Apocalypse semble confirmer cette présence de Néron dans l'esprit de son auteur, c'est celui qui donne le « chiffre de la Bête » : « Que l'homme intelligent calcule le chiffre de la Bête, c'est un chiffre d'homme : son chiffre, c'est 666. » Le procédé de calcul par la valeur numérique des lettres, la gématrie, permet bien des hypothèses. Le chiffre lui-même n'est pas sûr. Alors que le texte commun donne 666, Irénée, dans l'*Adversus Haereses*, V, 30, I, a lu 616. En général on pense à Néron, en utilisant 666 et par le moyen des lettres hébraïques. Mais on peut aussi obtenir Néron avec 616. Et bien d'autres systèmes ont été proposés, qui aboutissent aux empereurs les plus divers. Grotius voyait dans 666 le chiffre de Trajan, Völter celui de Trajan et d'Hadrien. Récemment on a proposé d'y lire la série des empereurs jusqu'à Vespasien. En fait, si la majorité penche en faveur de Néron, c'est pour des raisons de critique interne appuyées sur l'étude du livre tout entier. L'hypothèse de travail est certainement très intéressante, mais il ne faut pas en être esclave.

Peut-être serait-il possible de trouver, par l'analyse minutieuse de l'ouvrage, des arguments en faveur d'une date plus haute. Le personnage de Caligula est certainement comparable en bien des points à Néron. Comme lui, il a exigé les honneurs divins avec insistance au point de verser quelque peu dans la folie, comme le raconte Philon d'Alexandrie dans le récit de son entrevue avec lui. Il alla même jusqu'à envoyer une armée pour installer dans le Temple de Jérusalem sa propre statue, au risque d'un conflit sanglant que sa mort seule empêcha d'éclater. Aussi il s'est trouvé des auteurs critiques de valeur, tels Spitta et O. Holzmann, pour admettre que le chiffre de la Bête, sous sa forme 616 et en utilisant les lettres grecques, désignait Caligula. Ils en concluaient qu'il fallait placer à cette époque la rédaction de l'écrit de base, c'est-à-dire la seconde partie de l'Apocalypse ou du moins les chapitres XII et XIII.

Sans remonter aussi haut, plusieurs critiques ont admis que le règne de Claude était le cadre historique de l'Apocalypse. On trouve cette opinion exprimée déjà au VI^e siècle par l'évêque Apringius de Pax (probablement Badajoz en Espagne). Elle est reprise, pour les chapitres VI-XI, par le célèbre exégète protestant Grotius (1644) et, pour l'ensemble de l'ouvrage, par Züllig (1840). Il est certain que bien des faits relatés par l'auteur de l'Apocalypse, guerres, tremblements de terre, soulèvements en Palestine, mise à mort des fidèles, pourraient se situer aussi bien sous Claude que sous Néron. Si l'ensemble des critiques a préféré rester dans la ligne traditionnelle, il semble nécessaire de reprendre le travail d'analyse de l'ouvrage avec l'hypothèse de la datation sous Claude. Rien ne s'y oppose, ni dans la tradition chrétienne, qui comporte en réalité trois courants différents sur ce point, ni dans les études critiques, dont les efforts si importants se sont révélés incapables d'éclaircir le « mystère » de l'Apocalypse et n'ont abouti qu'à des résultats discordants. Au contraire la richesse du dossier fourni par tous les travaux critiques devrait permettre de situer, au moins d'une façon approximative, la date de notre ouvrage, en s'appuyant sur l'ensemble des données historiques et doctrinales plutôt que sur le déchiffrement toujours discutable de deux ou trois énigmes.

*
**

Cette étude d'ensemble de l'Apocalypse devra d'abord s'inspirer du mot célèbre de Renan : « L'Apocalypse est le plus juif des écrits du Nouveau Testament » (*L'Antéchrist*, p. xxv). Cette maxime était l'expression d'une perception profonde des résonances de l'ouvrage. Mais Renan n'allait pas jusqu'à considérer son auteur comme juif. Pour lui, c'était un judéo-chrétien qui exprimait son ardent espoir de la chute de Rome et du triomphe des fidèles. D'autres critiques, partant de la même intuition, devaient bientôt dépasser Renan dans cette voie. Autour de 1880, la mode était de disséquer les œuvres anciennes au point de les rendre parfois méconnaissables. La critique littéraire, indispensable comme méthode d'analyse, tendait à devenir une fin en soi. C'est ainsi qu'en 1882 l'Allemand Völter avait trouvé dans l'Apocalypse quatre éléments

différents, un livre orthodoxe dû à Jean-Marc datant de 65, un autre, hérétique, rédigé par Cérinthe vers 70, combinés par un rédacteur de l'époque de Trajan vers 110 et retouchés par un éditeur sous Hadrien (135). L'exégète allemand Vischer lui répondit par une thèse qui fit quelque bruit : l'Apocalypse était un livre juif.

Cette thèse était exposée dans un ouvrage paru en 1886 avec une postface de Harnack : *Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, mit einem Nachwort von A. Harnack*. L'auteur constatait que de nombreux passages pouvaient très bien avoir été rédigés par un juif et que les chapitres XI et XII ne pouvaient pas avoir été écrits par un chrétien. Comme il était surtout frappé par l'unité de l'œuvre, il en concluait que l'Apocalypse était un livre juif, transformé plus tard par un chrétien qui avait simplement intercalé quelques gloses indéniablement chrétiennes et ajouté les lettres du début.

L'idée rencontra une violente opposition de la part de Völter, mais, peut-être à cause du soutien d'Harnack, elle reçut l'approbation ou la sympathie d'un bon nombre d'auteurs. Certains l'adoptèrent purement et simplement, d'autres la modifièrent. En 1886, le Hollandais Weyland pensait à deux sources juives, l'une du temps de Néron, l'autre de l'époque de Titus, combinées par un éditeur chrétien. De même, Spitta, en 1889, trouvait aussi deux apocalypses juives, l'une sous Caligula, l'autre sous Pompée, auxquelles une apocalypse chrétienne des années 60 avait été jointe par l'éditeur chrétien sous Trajan. La thèse fut reprise par O. Holtzmann vers la même époque dans sa *Geschichte des Volkes Israel*, mais les deux textes juifs étaient ramenés aux temps de Caligula et de Néron. On se trouvait ainsi en présence d'une solution parallèle à celle que Vischer avait voulu combattre. L'ouvrage était de nouveau découpé, mais cette fois en éléments juifs.

D'où avait pu naître cette idée d'attribuer une origine juive à l'Apocalypse dans son ensemble? Il faut y voir en premier lieu l'influence de la théologie du protestantisme libéral. La postface de Harnack n'était pas un accident dans l'ouvrage de Vischer. Elle exprimait avec netteté la thèse que le genre apocalyptique est spécifiquement juif et que le message chrétien doit en faire disparaître les traces. Quelques années

plus tard, Harnack devait développer les dernières conséquences de cette thèse dans son fameux livre *Das Wesen des Christentums*, auquel Loisy devait répondre par son ouvrage non moins fameux *L'Évangile et l'Église*. Cette doctrine du caractère exclusivement juif et donc non-chrétien du genre apocalyptique se retrouve parfois encore sous la plume de certains auteurs, qui affirment que l'Apocalypse de Jean se situe « à un niveau inférieur non seulement à l'enseignement de Jésus, mais même aux meilleures parties de l'Ancien Testament ». Ce jugement de valeur provient en réalité du contraste très vif qui se manifeste entre le christianisme des évangiles et celui de l'Apocalypse de Jean, et des liens étroits qui rattachent cet ouvrage aux apocalypses juives.

Pendant des siècles, on avait recherché les points de contact de notre ouvrage avec l'Ancien Testament et on les avait trouvés dans les prophètes, spécialement dans Ezéchiël, Zacharie et Daniel. Mais un abîme semblait séparer ces textes prophétiques de l'époque chrétienne. Peu à peu cependant les vues traditionnelles firent place aux thèses critiques et l'écart chronologique fut considérablement réduit. Le livre de Daniel cessa d'être considéré comme une prophétie de l'époque exilienne. On comprit qu'il était une apocalypse des temps machabéens. Bien peu nombreux sont les exégètes, même croyants, qui rejettent actuellement cette donnée. En même temps le livre de Daniel est apparu comme le premier d'une longue série. Au cours du XIX^e siècle, en effet, tandis que l'effort de la critique redonnait à Daniel son vrai sens et sa vraie date, les recherches de manuscrits aboutissaient à la redécouverte de toute une littérature, qui venait combler la lacune existant entre Daniel et le Nouveau Testament.

Les apocalypses juives, disparues ou oubliées depuis des siècles, sont revenues au premier plan de l'actualité scientifique au cours du XIX^e siècle. Il en est qui n'étaient jamais totalement disparues. La plus célèbre est le Quatrième livre d'Esdras, dont le texte latin, sans être considéré comme canonique, avait du moins été admis à l'honneur de figurer en appendice du Nouveau Testament édité à la suite du Concile de Trente. La découverte d'un très long fragment, qui manquait dans les éditions officielles, devait en 1895 appeler sur cet ouvrage l'attention des chercheurs. Mais, en réalité, le renou-

veau était venu dès 1838 avec la découverte du texte éthiopien du Livre d'Hénoch par l'évêque R. Laurence. L'importance extraordinaire de ce texte et l'influence considérable qu'il avait exercée apparurent dès l'abord. On s'aperçut que tous ces ouvrages apocalyptiques, s'ils avaient été oubliés ou même combattus dans l'Eglise romaine, avaient été très en faveur dans les Eglises chrétiennes éloignées du centre romain et restées par conséquent plus fidèles à leurs origines. A ce point de vue, les Eglises éthiopiennes, arméniennes, slaves, etc. gardaient dans leurs archives des trésors dont l'inventaire fut entrepris. C'est ainsi qu'on vit surgir tout un corpus de textes apocalyptiques, dont tous admettaient l'origine juive, mais qui avait été conservé par les chrétiens. Leurs noms sont maintenant bien connus. Qu'il suffise de citer le livre des Jubilés, les Secrets d'Hénoch, les Testaments des Douze Patriarches, l'apocalypse syriaque de Baruch, le livre grec de Baruch, l'Assomption de Moïse, l'Apocalypse d'Abraham, la Vie d'Adam. Cette énumération montre qu'il est impossible désormais de ne pas tenir compte d'un tel ensemble, quand il s'agit d'étudier les origines chrétiennes et spécialement l'Apocalypse de Jean.

Cet ensemble constitue une des clefs de l'Apocalypse. S'il était permis, avant sa découverte, de chercher dans l'Ancien Testament des points de contact avec notre ouvrage, force nous est de constater que son auteur a lu davantage encore les apocalypses juives. Comme on l'a dit, « les rapprochements avec l'Ancien Testament ne suffisent pas à rendre compte du fond et de la forme de l'Apocalypse ». C'est seulement en utilisant cette masse énorme de matériaux fournis par les découvertes du XIX^e siècle qu'on doit désormais s'efforcer de jeter quelque lumière sur le dernier des livres du Nouveau Testament. Ce travail a été fait d'une façon remarquable par trois auteurs, très différents par leur foi et par leurs tendances, qui ont fait paraître autour de 1920 trois commentaires appuyés sur un même effort de comparaison avec les apocalypses juives. Le Révérend R. H. Charles, archidiacre de Westminster, en 1920, le Père Allo, dominicain, en 1921, et Alfred Loisy en 1923, se sont inspirés tous les trois des mêmes principes et, si leurs conclusions sont parfois divergentes, c'est qu'elles font intervenir d'autres éléments étrangers à la méthode fondamentale.

Cette méthode consiste à admettre comme hypothèse de travail le lien le plus étroit entre l'Apocalypse de Jean et les apocalypses juives. Leur but est le même : révéler les mystères divins cachés aux hommes. Ces mystères appartiennent essentiellement au domaine céleste où l'auteur, par un privilège très particulier, est admis. Car c'est d'abord un « voyant ». Il lui est permis de contempler au Ciel les desseins de Dieu. Les plus cachés concernent précisément l'origine et la fin du monde et par conséquent le sort réservé aux hommes. Ces secrets qu'il a reçus, il les communique, sur l'ordre de Dieu, aux fidèles, qui deviennent ainsi des élus et participent à sa vision. Littérature de voyant, l'apocalypse est communiquée dans un genre littéraire de voyant. Les procédés d'exposition, le symbolisme des images et des chiffres, les personnages et les réalités qui participent au drame, tout cet ensemble relève du même genre. Les rapprochements sont si étroits qu'on a l'impression que seuls quelques versets égarés dans la masse viennent apporter une touche chrétienne dans un ouvrage où chaque détail du texte semble avoir son répondant dans les apocalypses juives. De là à voir dans ces quelques versets des interpolations chrétiennes introduites dans un ouvrage juif, il n'y a qu'un pas que certains ont facilement franchi. Mais nos trois exégètes ne se sont pas laissé entraîner dans cette voie et, tout en faisant très large la part du Judaïsme dans l'Apocalypse de Jean, ils ont vu en elle un ouvrage chrétien, bien que situé nettement dans la perspective des apocalypses juives.

Les résultats de leurs travaux doivent-ils être considérés comme définitifs? Il est permis d'en douter. Ils se sont servis en effet de leurs documents juifs dans un certain esprit, sous une certaine coloration qu'il importe de préciser. Loisy et Allo, tout en bénéficiant tous deux d'une immense culture d'ordre biblique, n'avaient pu étudier personnellement toute la littérature apocalyptique d'origine juive. Seul Charles connaissait véritablement les moindres détails du dossier, puisqu'il avait consacré sa vie à l'étude de ces documents et qu'il avait publié les résultats de ses recherches dans son ouvrage monumental *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. C'est précisément cette science si profonde et si personnelle qu'il avait appliquée au Commentaire de l'Apocalypse de Jean. Les deux autres grands exégètes et, d'une

façon générale, tous les spécialistes de l'époque, faisaient confiance à Charles pour ses interprétations du dossier juif.

Ces interprétations nous apparaissent aujourd'hui très discutables. Presque tous les ouvrages étudiés par Charles étaient attribués par lui à des auteurs pharisiens ou à des pharisiens piétistes, parfois exceptionnellement à des sadducéens. Quand par hasard l'hypothèse essénienne avait été évoquée timidement par un critique, elle était immédiatement repoussée. Le fait le plus typique à ce sujet est le jugement porté sur le Document de Damas, trouvé dans la Geniza du Caire, que Charles a fait figurer comme dernier livre de ses Pseudépigraphes. Ce texte, qu'on devait retrouver à Qoumrân, est attribué à un auteur saddocite, c'est-à-dire un sadducéen réformé, mais nullement essénien.

Cette attitude est due à la conception fondamentale de Charles sur le Judaïsme. Il y a une orthodoxie, qui fut d'abord sadducéenne, puis pharisienne. Du pharisaïsme est sorti le judaïsme rabbinique, tel qu'il s'exprime dans les écrits talmudiques. L'essénisme ne constitue à ses yeux qu'un judaïsme hérétique sans importance véritable ni pour le judaïsme lui-même, ni pour le christianisme. Pour lui, les apocalypses relèvent de ce qu'il considère comme le judaïsme orthodoxe, c'est-à-dire pratiquement le rabbinisme. Nul n'est plus expert que lui à retrouver dans les textes rabbiniques des parallèles aux vieilles apocalypses. Mais il n'a pas senti l'espèce de réticence que manifestent les rabbins en face du plein épanouissement du mouvement apocalyptique.

D'autres pourtant l'avaient senti. Certains avaient proposé d'attribuer les apocalypses aux « Pieux » (Hassidim), qu'ils considéraient comme un groupe de fidèles sortis du peuple et résolus à mener une vie plus consacrée à Dieu. C'était la thèse de Bousset, de Baldensperger, de Causse. Ils insistaient sur l'aspect populaire de cette forme de pensée religieuse. De son côté, Friedländer, dans sa *Geschichte des jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christenthums* (1903), y voyait un phénomène plus savant d'adaptation à la mentalité païenne. Par contre, il avait pressenti l'importance d'un « Gnosticisme juif préchrétien », où l'influence de l'hellénisme avait préparé les voies du christianisme, mais sans faire le rapprochement avec l'essénisme. D'autres enfin, et il faut rendre justice à leur

clairvoyance, avaient compris que la littérature apocalyptique était l'expression d'un mouvement juif marginal, qu'ils identifiaient à l'essénisme. Le précurseur sur ce point fut l'Allemand Hilgenfeld qui, dès 1857, attribua au mouvement essénien l'ensemble de la littérature apocalyptique dans son ouvrage *Die jüdische Apokalypik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Durant toute sa vie il ne cessa de lutter pour cette idée, apportant sans cesse des arguments nouveaux, sans que les critiques en renom lui accordent leurs suffrages. Seul, l'Anglais J. E. H. Thomson, en 1891, reprit l'ensemble de la thèse dans son livre au titre évocateur *Books which influenced Our Lord and his Apostles*. Il fallut attendre 1927 pour qu'un auteur catholique présente la même vue d'ensemble dans un recueil intitulé *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, où il présentait précisément toute cette littérature.

La découverte des Manuscrits de Qoumrân a donné raison à ces précurseurs. Elle nous a permis de connaître le contenu de la bibliothèque des Esséniens. A côté d'ouvrages inconnus, on y a trouvé à de multiples exemplaires le livre d'Hénoch, les Jubilés, des fragments des Testaments. Ceci ne laisse aucun doute sur le caractère essénien de cette littérature. M. Dupont-Sommer l'a montré à plusieurs reprises et spécialement dans *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* et il a insisté sur l'urgence qu'il y a de reprendre sous cet éclairage essénien l'étude des textes juifs apocalyptiques. Car, s'il est certain que des hommes, tels que Charles, ont étudié d'une manière aussi approfondie et aussi scientifique qu'il était possible tous ces textes vénérables, leur travail a été fait sous un éclairage anormal, puisqu'il s'agissait à leurs yeux d'œuvres plus ou moins pharisiennes. Bien des passages, qui paraissaient assez énigmatiques, parce qu'on manquait de textes parallèles dans les écrits rabbiniques, s'éclaircissent au contraire quand on les analyse sous un jour essénien. Surtout certains passages, où la plupart des critiques, à la suite de Charles, voyaient des interpolations chrétiennes, parce qu'ils paraissaient vraiment trop éloignés de la mentalité juive préchrétienne telle qu'on l'imaginait, peuvent désormais être considérés comme originaux. M. Philonenko l'a montré pour *les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches*.

C'est que nous possédons non seulement la bibliothèque

des Esséniens, mais aussi leurs livres authentiques. Le Rouleau de la Règle, l'Écrit de Damas, retrouvé une seconde fois, le Règlement de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres, le Rouleau des Hymnes, autant d'ouvrages qui nous permettent de nous faire une idée juste de cette communauté de moines juifs, dont l'existence, connue déjà par Philon et par Josèphe, sans compter Pline, était parfois encore mise en doute. Nous nous trouvons en présence de textes originaux rédigés par les sectaires eux-mêmes et qui nous font entrer dans l'intimité des hommes qui en furent les auteurs et qui en vivaient. Or ces textes nous révèlent une forme de judaïsme, dont nous n'avions aucune idée, que nous pouvions difficilement imaginer, parce que nous étions gênés par l'image d'un judaïsme préchrétien à forme pharisienne. Cette forme nouvelle qui nous apparaît est beaucoup plus proche du christianisme que ne l'était le pharisaïsme. Il est donc nécessaire de réévaluer les rapports entre le judaïsme et le christianisme, en établissant, à côté du dossier des discordances entre ce dernier et le rabbinisme, un autre dossier des rapprochements doctrinaux et disciplinaires qui apparaissent entre le christianisme et le judaïsme essénien.

Ce travail a déjà été entrepris et il n'est pas près d'être terminé. Des critiques croyants et incroyants se sont attachés à l'étude minutieuse de ce problème. Braun, Kuhn, Browlee, et surtout Stendhal ont apporté déjà de remarquables contributions en ce domaine. Mais ils se sont bornés la plupart du temps à des recherches d'ensemble. Il semble qu'il y ait place pour des études plus spécialisées s'appliquant à l'analyse d'un ouvrage chrétien à la lumière des écrits esséniens. C'est en tout cas ce qui devra être notre travail de cette année : étudier l'Apocalypse de Jean dans la perspective des manuscrits de Qoumrân. Deux sortes de matériaux seront à notre disposition pour cette étude. D'une part, les textes apocalyptiques juifs, dont le caractère essénien est maintenant indéniable, devront être utilisés de nouveau dans leur éclairage essénien pour une meilleure compréhension de notre ouvrage. D'autre part, les textes nouveaux trouvés à Qoumrân et qui comportent une variété remarquable de genres littéraires, depuis la Règle jusqu'aux Hymnes, devront être minutieusement comparés avec les passages parallèles rencontrés dans l'Apocalypse. Si en

effet on n'a pas trouvé à Qoumrân d'œuvre absolument semblable à notre ouvrage, la plupart des livres découverts comportent par contre des passages nettement apocalyptiques, dont le parallélisme avec le livre chrétien est tout à fait remarquable. C'est le cas en particulier d'un texte des Hymnes, col. III, 6-18, où l'opposition entre « la mère du Messie et la mère de l'Aspic » évoque, comme l'a souligné M. Dupont-Sommer dans un article de la *Revue de l'Histoire des Religions* (CXCVII-1955, pp. 174-188), le conflit entre la Femme aux Douze Etoiles et le Dragon dans le chapitre XII de l'Apocalypse. Cet exemple extraordinaire permet de bien augurer d'une comparaison systématique des textes qoumraniens et de l'Apocalypse.

*
**

Les liens très étroits, qui unissent l'Apocalypse de Jean à la littérature apocalyptique juive, risquaient d'estomper son caractère chrétien aux yeux des critiques qui partageaient les vues de l'école protestante libérale. Si l'eschatologie n'était qu'un corps étranger dans le christianisme, il était juste de ne voir dans cet ouvrage qu'un texte juif à peine christianisé. Cette tendance, nous l'avons vu, fut prédominante dans la seconde moitié du XIX^e siècle et atteignit son apogée dans le manifeste de Harnack. Mais le coup d'arrêt lui fut donné par l'école eschatologique, qui naquit précisément en réaction contre elle. Son fondateur Johannes Weiss, qui, dès 1892, avait montré l'importance de la prédication du Royaume de Dieu dans le christianisme primitif, publia en 1904 un commentaire de l'Apocalypse conçu dans cet esprit nouveau. Mais déjà avait paru le célèbre petit livre de Loisy *L'Evangile et l'Eglise*, qui constituait le manifeste de la nouvelle école et portait la même date que son rival : 1900. Quelques années plus tard, Albert Schweitzer donnait son adhésion au mouvement par son livre célèbre *Von Reimarus zu Wrede*, paru en 1906. Désormais l'idée était lancée et la critique lui donna progressivement son assentiment. C'était tout simplement la redécouverte du caractère eschatologique du christianisme primitif. Ce caractère peut paraître évident actuellement, mais il ne l'était guère, si l'on en juge par les oppositions violentes que rencontra la nouvelle école. Une sorte de coalition se forma entre le

protestantisme libéral et l'exégèse catholique, curieusement réunis pour lutter contre elle. Pourtant elle l'emporta, parce que sa doctrine était appuyée sur un fait indiscutable : le christianisme est né dans l'eschatologie et il en tire sa substance. Bien rares sont à l'heure actuelle les critiques qui refusent d'admettre cette donnée fondamentale.

Néanmoins, à la lecture du petit livre de Loisy ou de l'ouvrage de Schweitzer, on éprouve un certain étonnement. Les arguments tirés de l'Apocalypse de Jean sont pratiquement absents. Sans doute Loisy devait-il, vingt-trois ans plus tard, écrire un commentaire sur notre ouvrage, mais, au plus fort de la bataille, il ne semble pas s'en être préoccupé beaucoup. C'est qu'à ses yeux l'Apocalypse ne pouvait guère que donner « quelque idée de l'esprit qui régnait dans les communautés d'Asie vers l'an 95 ». Il n'était donc pas question d'y chercher un témoignage sur le christianisme à l'état naissant. Loisy le dit explicitement dans l'introduction à son commentaire (p. 53). Il semble que sur ce point le grand exégète ait été trop dépendant des vues traditionnelles. L'Apocalypse constitue une pièce essentielle du dossier du christianisme primitif. Son témoignage ne porte pas seulement sur « l'esprit des communautés d'Asie vers l'an 95 ». Il porte sur une forme de christianisme bien antérieure à cette époque et répandue sur une ère géographique beaucoup plus vaste que la province d'Asie. Sans forcer les choses, on peut voir dans l'Apocalypse un témoin privilégié du christianisme sous sa forme primitive. La meilleure preuve de cette assertion, c'est la persistance et la violence des attaques dont l'ouvrage n'a cessé d'être l'objet, en même temps que la persistance et la netteté des soutiens qu'il a toujours trouvés dans certaines chrétientés.

C'est un fait que l'Apocalypse a été violemment attaquée. L'offensive a commencé autour de l'an 200. C'est la fameuse affaire de Caius. Ce prêtre romain attribue explicitement notre ouvrage à l'hérétique Cérinthe. L'évêque Eusèbe nous l'apprend dans son *Histoire Ecclésiastique*, III, 28, 2. Ce Caius était-il isolé, comme le pensent certains auteurs, qui cherchent à minimiser son importance, ou faisait-il partie d'un groupe dont il exprime la pensée? Il semble que la seconde hypothèse soit plus proche de la réalité. Il y a eu à cette époque tout un mouvement de lutte contre l'Apocalypse. On s'expliquerait

difficilement autrement le contenu des fragments syriaques d'un traité d'Hippolyte, lui aussi prêtre romain, contre son collègue Caius. Nous y trouvons les objections que Caius faisait à plusieurs passages de l'Apocalypse. Ceci nous est rapporté par un auteur syriaque du ^{xii}^e siècle, Denys Bar-Salibi. Celui-ci nous apprend aussi que le même Caius rejetait en même temps l'Évangile de Jean. Dans les deux cas, il s'agit non d'une question d'auteur, mais de problèmes de doctrine.

Il faut replacer ce conflit dans le contexte de la crise montaniste. Ce mouvement, né vers 172, n'avait nullement l'intention de corriger le symbole chrétien, mais bien de revenir à la pureté du christianisme primitif. Rien ne nous permet de supposer qu'il propageait des nouveautés doctrinales. Il s'agissait de réveiller la foi chrétienne quelque peu assoupie. Né en Phrygie, le mouvement se répandit rapidement en Asie, en Galatie, et on le trouve, vers 200, installé à Rome avec Proclus, en Afrique avec Tertullien, en Gaule, comme le montrent les Lettres des Martyrs lyonnais aux frères d'Asie. C'est donc un renouveau de ferveur qui se répand partout dans un esprit nettement traditionaliste. Ce sont ses adversaires qui apparaissent comme des novateurs et, parmi eux, le prêtre Caius. Celui-ci, au temps du pape Zéphyrin (199-217), écrivit contre le montaniste Proclus un ouvrage de polémique. C'est dans le cadre de cette polémique qu'il faut comprendre l'attaque contre les écrits johanniques, qui apparaissent aux yeux de ces novateurs comme de vieilles histoires sans intérêt. « A quoi me sert l'Apocalypse de Jean, quand elle me parle de sept anges et de sept trompettes? » Entre ces traditionalistes et ces novateurs, on voit paraître des hommes comme Hippolyte, qui luttent contre Caius, parce qu'ils sont eux-mêmes des traditionalistes. Et le fameux Canon de Muratori semble bien avoir été rédigé précisément pour défendre les écrits johanniques contre les novateurs. Mais le goût des Montanistes pour l'Apocalypse provenait précisément du fait qu'ils vivaient dans son esprit : attente eschatologique, désir du martyre, ascèse très sévère, ambiance prophétique et visionnaire. Tout cela n'était pas nouveau, c'était au contraire la survivance de la forme primitive du christianisme.

Cinquante ans plus tard, l'attaque reprend, mais cette fois c'est un évêque qui la conduit. Denys d'Alexandrie, dis-

ciple d'Origène, d'abord chef de l'école de catéchèse, puis évêque de cette ville de 248 à 264, applique les idées de son maître au domaine de l'exégèse. Il a comme adversaire Népos, évêque d'Arsinoé, qui est un tenant du millénarisme et qui va, comme les montanistes, chercher des arguments dans l'Apocalypse. Là encore, en face du traditionaliste, le novateur a beau jeu, par l'étude critique du texte, dont il donne le premier exemple connu, de montrer que l'Apôtre Jean ne peut être l'auteur de l'Apocalypse. Tout ceci nous est raconté par Eusèbe (*H. E.*, VII, 25), qui, lui-même plus ou moins origéniste, ne cache pas sa sympathie pour cette thèse. Mais en réalité, malgré les apparences, il ne s'agit pas d'une question de critique. C'est un problème théologique qui est posé, celui de la réalisation des textes eschatologiques. Un disciple d'Origène ne peut que refuser leur sens littéral et les interpréter allégoriquement. Si la difficulté est trop grande, il ne reste plus qu'à récuser le texte. Denys s'y résout aisément, peut-être parce qu'il est moins habile que son maître à manier l'allégorie.

Nous l'avons dit, Eusèbe, lui-même origénien, pensait en réalité comme Denys d'Alexandrie. S'il explique longuement la position de cet évêque, il ne cache pas ses propres préventions. Il dit que « l'autorité de l'Apocalypse est mise en doute par beaucoup » (*H. E.*, III, 24, 18). Il va jusqu'à affirmer qu'« il faut la ranger parmi les apocryphes » (*H. E.*, III, 25, 4), tout en admettant qu'« on peut l'ajouter, si on le juge bon », aux livres canoniques (III, 25, 2). Quant à son auteur, il penserait volontiers à Jean le Presbytre. Là encore on sent percer, sous les arguments littéraires ou historiques, le point de vue théologique.

Quoi qu'il en soit, l'offensive contre l'Apocalypse réussit. Le Concile de Laodicée, réuni en 363 pour fixer un catalogue authentique des livres saints, ne mentionne même pas notre ouvrage. On ne le trouve pas non plus dans l'Eglise syrienne où il ne figure pas dans la version Peschitto et où il n'est pas utilisé par Aphraate. D'une façon générale, les Pères de l'Eglise d'Antioche ne s'en servent pas et Cyrille de Jérusalem ne le nomme pas parmi les écrits du Nouveau Testament.

Pourtant le triomphe des adversaires ne fut pas total, ni définitif. L'Apocalypse fut maintenue dans le catalogue des livres saints dans toutes les Eglises d'Occident, malgré les dis-

cussions qui avaient eu lieu à Rome même. On la vit réapparaître peu à peu dans les Eglises syriennes et égyptiennes. On la traduisit en syriaque et elle figure aujourd'hui au canon des Monophysites comme à celui des Catholiques. Cette survivance a de quoi étonner. Certains l'ont attribuée à « un instinct profond » et il est exact qu'elle dénote un attachement instinctif aux couches les plus profondes du christianisme naissant. Mais il faut ajouter que jamais n'ont manqué à l'Apocalypse des défenseurs passionnés au sein des communautés chrétiennes.

Nous avons vu que les Montanistes, aux environs de l'an 200, en étaient les ardents propagandistes, précisément parce qu'ils y voyaient la source de leur renaissance spirituelle. En fait cette attitude n'était pas spéciale à un groupe réputé hérétique, mais elle était partagée par un puissant courant toujours présent au sein du christianisme et dont on peut suivre la transmission depuis les origines. Tertullien a défendu l'Apocalypse avant d'être montaniste. Mais si l'on veut écarter son témoignage à cause de cela, l'évêque Irénée de Lyon peut servir de point de départ. Entre 180 et 200, nous le trouvons en Gaule comme un lien vivant entre cette province et les Eglises d'Asie. Comme elles, il vit de l'Apocalypse, comme elles, il est millénariste. Ce mouvement millénariste, nous le trouvons en Afrique avec Tertullien, en Egypte, avec l'évêque Népos. Il apparaît comme une forme traditionnelle du christianisme, commune aux hérétiques et aux orthodoxes, étroitement liée à la possession et à la méditation de l'Apocalypse.

Si l'on remonte le cours du temps, on se trouve en présence d'une véritable « tradition » au sens fort du mot. Autour de l'an 120, c'est Papias qui est le maillon de la chaîne. Lui aussi lié à l'Apocalypse, lui aussi millénariste, représentant insigne du christianisme asiatique de cette époque, il fait lui aussi appel à une « tradition ». Plus d'une fois, il est question des Presbytres, disciples des Apôtres, comme d'un groupe à qui a été transmis le flambeau de la « révélation ». Cette idée d'une tradition communiquée de génération en génération nous ramène à une forme de christianisme, où le mot de révélation n'était pas seulement une vue de l'esprit, mais une véritable communication de « secrets divins ». L'existence d'un tel christianisme apparaît de plus en plus nettement, c'est le judéo-christianisme.

Le terme est équivoque. Il peut désigner l'ensemble des juifs devenus chrétiens par opposition aux chrétiens d'origine païenne. Il peut exprimer l'attitude des chrétiens qui veulent rester fidèles aux observances juives. Il peut enfin désigner « l'expression du christianisme dans les formes de la pensée juive ». Celui qui, le premier, a étudié cette forme de christianisme, Schoeps, s'est servi d'abord de matériaux puisés dans certains ouvrages réputés hérétiques, en particulier dans les écrits pseudo-clémentins. Dans cette perspective, le mot prenait automatiquement une saveur hérétique. Mais d'autres chercheurs, parmi lesquels le P. Daniélou, ont montré que ce courant hérétique n'était que le revers d'un courant orthodoxe, où le christianisme s'exprimait d'une façon peut-être étrange, mais, semble-t-il, non hérétique. Comme on le voit, les distinctions deviennent ici des nuances difficiles à préciser. En fait, bien des savants sont d'accord actuellement pour admettre que le judéo-christianisme doit être considéré comme la forme originale du message chrétien. Le colloque réuni sur ce sujet en 1964 à Strasbourg a montré l'étendue de cet accord. Ce n'est pas seulement aux textes hérétiques qu'il faut demander de témoigner, mais à tous les écrits dits archaïques, qui relèvent des mêmes conceptions et des mêmes représentations.

L'Apocalypse de Jean paraît se présenter en cette matière comme un témoin éminent, peut-être comme le plus important de tous les textes archaïques, qui peuvent prétendre au qualificatif de judéo-chrétiens. Elle se place véritablement à la frontière de deux mondes. D'une part elle ne peut se comprendre que dans la perspective des apocalypses juives, d'autre part elle n'a réussi à s'introduire dans le Canon des livres saints qu'après de longues luttes et comme vestige d'une forme de christianisme pratiquement disparue. Elle n'est pourtant pas isolée. Elle fait partie d'un groupe d'écrits, liés par les mêmes doctrines, les mêmes tendances et les mêmes genres littéraires, mais que la séparation progressive du christianisme et du judaïsme a littéralement coupé en deux. Elle en est certes le représentant le plus éminent, mais elle ne peut en être dissociée. Ce groupe devrait normalement porter le titre de recueil des apocryphes judéo-chrétiens.

On y trouve en premier lieu certains apocryphes de l'Ancien Testament qui sont manifestement chrétiens. Si en effet

la plupart de ces textes retrouvés parmi les livres sacrés des églises chrétiennes les plus anciennes et les plus éloignées de Rome sont juifs, il en est parmi eux dont l'origine chrétienne est indiscutable. A côté des Testaments des Douze Patriarches qu'on peut définitivement admettre comme juifs, on peut citer l'Ascension d'Isaïe, que tous s'accordent à considérer comme un ouvrage judéo-chrétien, mis à part probablement les premiers chapitres, qui racontent le martyre d'Isaïe. L'ensemble de l'ouvrage décrit la montée du prophète au ciel où il assiste à une vision anticipée de l'histoire de Jésus, le Bien-Aimé. Les faits sont présentés d'une façon si différente des récits évangéliques que certains ont voulu en tirer argument contre l'existence historique du Christ. Ceci est un problème bien différent, mais il nous faut constater que, dans ses procédés littéraires, l'Ascension d'Isaïe est toute proche de l'Apocalypse de Jean. Une analyse approfondie montrerait facilement que les ressemblances de fond sont encore plus grandes que les analogies de forme. Il en est de même de ce groupe d'ouvrages si célèbres, mais si peu étudiés, que sont les Livres Sibyllins V, VI et VII. Considérés presque unanimement comme des textes judéo-chrétiens, ces livres devraient servir de points de comparaison permanents dans l'étude de l'Apocalypse. Car, dans ces « compositions chrétiennes directement inspirées de prototypes juifs », le contenu doctrinal et la manière de le présenter sont beaucoup plus proches de notre Apocalypse que de n'importe quel autre livre du Nouveau Testament.

A côté de ces ouvrages, rattachés à l'Ancien Testament parce que la plupart des personnages sortent des textes bibliques, il nous faut considérer les livres classés comme « apocryphes du Nouveau Testament ». Nous nous trouvons devant une énorme masse de documents, qui, bien que rédigés par des mains chrétiennes et vénérables par leur antiquité, n'ont pas été admis au nombre des textes canoniques. On a trop tendance à les considérer comme des productions plutôt récentes et à les attribuer à des auteurs hérétiques. Que ceci soit vrai d'un certain nombre d'entre eux, où le gnosticisme se manifeste avec netteté, personne ne peut le nier. Mais il en est, parmi ces livres, dont la date est certainement très ancienne et dont le contenu présente une très grande valeur. Il faut ici citer l'Apocalypse de Pierre, que le Canon de Muratori place sur le

même plan que celle de Jean. On a noté ses liens étroits avec les Hymnes de Qoumrân et les Sibyllins chrétiens, et aussi l'insistance avec laquelle elle parle « d'un enseignement réservé, donné par le Christ à des apôtres choisis et qui constitue... une sorte de gnose ». On peut aussi évoquer l'évangile de Pierre, caractérisé par sa façon de présenter la vie du Christ dans un décor entièrement emprunté aux apocalypses juives, à la manière de l'Ascension d'Isaïe. Ces deux ouvrages, répandus sous le nom de Pierre, sont véritablement les prototypes de cette littérature judéo-chrétienne, qui est tout entière apocalyptique.

Ces deux catégories d'ouvrages, artificiellement rangées du côté de l'Ancien ou du Nouveau Testament, n'en forment en réalité qu'une seule. Ce sont des apocryphes judéo-chrétiens. Ils sont les représentants authentiques du message chrétien dans sa présentation primitive et l'Apocalypse de Jean n'est au fond que l'un d'entre eux, peut-être le plus beau sur le plan littéraire ou le plus profond sur le plan doctrinal, mais sans que rien permette véritablement de le classer dans une catégorie différente. La seule particularité qu'on puisse remarquer dans l'Apocalypse de Jean, c'est d'avoir été admise à l'honneur de figurer parmi les livres canoniques. Mais nous avons vu après quelles difficultés cette admission a eu lieu. C'est donc dans le cadre de ces apocryphes judéo-chrétiens qu'elle doit être étudiée. Sans doute les comparaisons avec les autres livres canoniques gardent leur valeur. Mais il ne faut jamais oublier que ceux-ci représentent dans leur majorité une forme de christianisme très différente de celle qui nous apparaît dans l'Apocalypse. Au contraire, les ouvrages judéo-chrétiens sont beaucoup plus proches d'elle, aussi bien du point de vue de la doctrine que sur le plan chronologique. De ce fait, notre livre reste vraiment à part au sein des livres canoniques, tandis qu'il possède une multitude de frères parmi les apocryphes. L'étudier sans ses frères, ce serait le réduire à la condition d'un phénomène aberrant, alors qu'il se situe manifestement dans un ensemble d'une extrême richesse.

Au terme de cet exposé, l'Apocalypse de Jean apparaît située au point de rencontre de deux grands ensembles littéraires. D'une part, elle se place dans la perspective des

ouvrages issus du grand mouvement de l'apocalypse juive, tel qu'il nous est connu par les apocryphes de l'Ancien Testament et les textes de Qoumrân. D'autre part, elle fait partie intégrante du groupe des ouvrages apocalyptiques d'origine judéo-chrétienne, où se sont exprimés les sentiments et les espoirs des premières générations chrétiennes. Il s'agit dans les deux cas de livres « apocryphes ». Le mot, on le sait, a pris dans l'Église chrétienne un sens péjoratif, puisqu'il désigne les ouvrages qui n'ont pas été jugés dignes de figurer dans le Canon des livres saints. Mais, à l'origine, il semble qu'il n'en était pas ainsi. Le terme grec signifie « caché » et s'applique à des ouvrages contenant une doctrine secrète réservée à des lecteurs initiés. C'est là précisément la caractéristique des textes judéo-chrétiens. Ils transmettent avec beaucoup de précautions une doctrine révélée par Dieu à leurs auteurs et que ceux-ci ne doivent communiquer à leur tour qu'à des hommes choisis. Nous retrouvons ici l'idée de la doctrine secrète, évoquée d'abord à propos des apocalypses juives, puis à propos de la transmission de la tradition judéo-chrétienne. On constate ainsi la continuité aussi bien de la forme religieuse que du genre littéraire dans cette longue tradition, où l'Apocalypse de Jean apparaît comme un point central.

Ceci nous fait comprendre la véritable nature de ce livre. Sans doute c'est une apocalypse. Elle révèle les desseins cachés de Dieu sur les événements de la fin des temps, elle manifeste le triomphe de l'Agneau et de ses fidèles au sein d'un monde voué à la destruction. Mais cette révélation n'est pas indifféremment livrée à tout venant. « Il ne faut pas jeter les perles devant les porcs. » Elle est réservée aux fidèles. Seuls les « élus » sont admis à en prendre connaissance et le message est rédigé de telle sorte que seuls ils puissent en comprendre les termes. Notre Apocalypse est donc un livre secret, un « apocryphe » au sens le plus profond du terme.

C'est pourquoi ce livre nous apparaît si difficile à nous qui ne sommes pas des initiés. Il nous apporte un message que seuls pouvaient comprendre à l'origine ceux qui avaient reçu la clef des mystères. Pour nous, hommes modernes, il est évident que nous ne la possédons plus. Mais il se trouve que les découvertes du xix^e et du xx^e siècle sont venues à point pour nous restituer cette clef. Désormais, après le retour à la lumière des

apocalypses juives, des textes de Qoumrân, après avoir reconnu l'importance des apocryphes du Nouveau Testament, nous disposons à nouveau de la clef de l'énigme et nous pouvons en entreprendre l'étude avec quelque espoir de percevoir le sens du message. Sans doute l'entreprise est pénible, car le contact avec ces vieux textes suppose de notre part un grand effort d'adaptation à une mentalité si éloignée de la nôtre. Mais la tâche est exaltante, puisqu'il s'agit, en déchiffrant ce livre, de connaître le message magnifique que seuls les « élus » du christianisme naissant étaient admis à recevoir. Si nous réussissons dans notre tâche, l'Apocalypse de Jean ne sera plus pour nous une énigme sans signification, mais un symbole parlant dont nous aurons saisi le sens caché.

Patristique et Libre Examen

par **Robert JOLY**

Chargé de cours à l'Université de Bruxelles

Il serait bien présomptueux de ma part de prétendre, au moment où je suis accueilli dans cette Université, vous apporter des considérations nouvelles sur le Libre Examen. Aussi n'est-ce nullement mon intention. Pour faire court et en sacrifiant pas mal de précisions, je partirai d'une définition très générale, mais qui pourrait suffire ici : une attitude intellectuelle qui a la volonté d'étudier tout phénomène quel qu'il soit, à la seule lumière de la raison scientifique.

Le christianisme — et la patristique grecque en particulier — est un de ces phénomènes et tout le monde ici sera d'accord pour penser que le libre examen n'a pas à faire de discrimination au bénéfice — ou aux dépens — du christianisme.

Pourtant, on nous objecte parfois un préalable qu'il vaut mieux rencontrer immédiatement.

Sommes-nous bien sûrs d'être, avec notre libre examen, en bonne posture en face du christianisme? Ne serait-ce pas plutôt la seule matière qui, par définition, va plus ou moins échapper au libre examinateur? Vous croyez peut-être que je plaisante : pas tout à fait cependant.

Certains théologiens ne nous l'envoient pas dire. Si vous permettez que je rapporte ici un fait personnel : lorsque mon édition du *Pasteur d'Herma*s était à l'examen aux Sources Chrétiennes, un réviseur fort hostile à mon introduction et quelque peu inquisiteur m'écrivait que j'avais le tort de ne pas suivre l'exégèse de ceux dont la science est éclairée par les lumières de la foi. L'affaire prit du temps et, grâce à d'autres, elle se termina bien. Mais nous voilà prévenus : pour l'histoire du christianisme, la foi serait un auxiliaire, et même un auxiliaire indispensable de la science.

Il ne s'agit pas d'une opinion toute personnelle et privée : la chose s'écrit et s'imprime. Dans un livre paru l'an dernier, Rudolf Schnackenburg écrit : « ...nous ne pourrons jamais approcher de ce mystère (*i. e.* de l'Eglise) si nous nous fermons, en principe, à toute vue inspirée par la foi » (1). Le Père A. Crouzel, dans un livre consacré à *Origène et la philosophie* (2), est plus explicite. Après avoir cité R. M. Grant qui déclare notamment : « Intérieurement, la pensée d'Origène n'est pas hellénique, mais chrétienne, au moins pour la plus grande part », le P. Crouzel ajoute : « Or, il est bien difficile de percevoir cela dans toute son ampleur si on ne partage pas la foi pour laquelle Origène a vécu, celle qu'il a confessée dans la prison et la torture devant les magistrats de Dèce. L'incroyant ne peut retrouver chez lui l'expression d'une expérience intérieure, car il ne l'a pas éprouvée en lui-même. Et cela s'applique aussi au protestantisme libéral de certains historiens, dont le rationalisme tue toute foi profonde dans une religion qui se dissout en mythes. »

On admettra sans doute que le rationalisme, gentiment mis de côté de la sorte, relève le gant, d'autant plus que la phénoménologie contemporaine, on le devine aisément, apporterait volontiers son eau à ce moulin.

On pourrait s'étonner tout d'abord que le P. Crouzel fasse une telle déclaration précisément à propos d'Origène, dont la foi était tout de même assez différente de la sienne. Mais justement, ce Révérend Père se donne pour tâche de laver Origène de presque toutes les accusations dont il aurait été injustement accablé. J'y reviendrai tout à l'heure.

Je n'ai pas l'impression que ce thème des lumières de la foi en matière d'histoire du christianisme ait subi une élaboration théologique vraiment sérieuse. C'est qu'il est très dangereux ! Ou bien il aboutirait à une sorte d'impérialisme qui semble décidément vieux jeu — nous ne sommes plus au temps des Garasse et des Menot, comme disait Voltaire (3) — ou bien, poussé à ses limites logiques, il aboutirait à détruire toute idée de recherche historique.

(1) R. SCHNACKENBURG, *L'Eglise dans le Nouveau Testament*, Ed. du Cerf, 1964, Coll. « Unam Sanctam », 47, p. 12.

(2) Aubier, 1962, p. 212.

(3) *Traité sur la Tolérance*, ch. XX.

En effet, s'il faut avoir la foi catholique pour comprendre pleinement Origène (quoique, dans ce cas, je le maintiens, il y ait comme l'ombre d'une réannexion), ne faudra-t-il pas avoir la foi manichéenne pour saisir pleinement le manichéisme, ne faudra-t-il pas être donatiste pour comprendre les circoncellions, arien pour comprendre tant de Grecs chrétiens? Je ne vois guère que les théologiens ressentent toujours ces scrupules quand ils jugent les hérétiques, les schismatiques ou les incroyants. Nous n'en sommes plus, bien sûr, aux folles invectives des premiers siècles, de la Renaissance ou même du XIX^e siècle, mais le théologien n'a pas abandonné pour autant toute sa sécurité intellectuelle.

Et à la limite, il faudrait être grec pour comprendre l'hellénisme, romain pour voir clair dans l'Imperium, britannique pour dire son mot sur le Commonwealth... Je renonce à continuer sur cette lancée et je laisse aux historiens le soin de définir les conditions de la science historique, mais je ne pense pas que cette discipline ait grand-chose à voir avec je ne sais quelle communion idéologique ou mystique. François Mauriac a déclaré un jour que, parmi les essayistes, déjà nombreux à l'époque, qui s'étaient occupés de son œuvre, c'était l'agnostique Nelly Cormeau qui l'avait le mieux compris.

Au surplus, le libre examinateur, qui ne veut pas du tout courir le risque de négliger un fait, se posera une question bien simple : dans ce qui se publie sur le christianisme, par quoi se distingueraient et s'affirmeraient les lumières de la foi? Voilà une enquête capable d'aboutir à quelques résultats.

Notons tout d'abord que l'exégèse catholique, quand on l'examine de près, n'est pas aussi monolithique qu'on pourrait le croire. La foi laisse au savant catholique une certaine marge d'interprétation qui peut provoquer, de l'un à l'autre, des nuances décelables. Certains livres aussi font voir assez peu que leur auteur est catholique : ce sont, à notre point de vue, les meilleurs. D'autres, par contre, l'affichent d'un bout à l'autre : c'est là que nous pouvons voir à l'œuvre les lumières de la foi et il est facile de formuler leur caractère commun.

Ces études, en effet, aboutissent toutes à nier *plus ou moins* l'évolution historique du christianisme et très particulièrement du catholicisme.

L'Eglise a dû se faire à l'idée d'évolution, aussi bien en

ce qui concerne sa propre histoire qu'en biologie. Mais elle l'a fait avec très peu d'empressement, on pourrait sans doute dire : avec une certaine mauvaise volonté, plus encore en histoire qu'en biologie. Aujourd'hui, les dogmes ont la permission d'évoluer, mais la foi exige cependant que l'Écriture les contienne substantiellement et que les premiers siècles de l'Église les expriment le mieux possible. Les images biologiques refléussent abondamment sous les plumes catholiques : les dogmes évoluent dans une certaine mesure, mais comme la plante sort de la graine où elle était au moins entièrement impliquée.

Aux yeux du savant indépendant, il y a là un abus criant de la permanence au détriment de l'évolution elle-même. L'ingéniosité de la foi au service de la permanence, de la stabilité est multiple, inlassable; elle serait attendrissante si la recherche historique pouvait s'attendrir sur ce qui la menace dans son essence même d'objectivité sans cesse accrue.

Ainsi, les lumières de la foi se ramènent, à nos yeux, à ce travers extrêmement courant qui transpose plus ou moins inconsciemment le présent dans le passé, un passé plus récent dans un passé plus lointain. Mais devant le progrès général des études et de l'esprit historiques, cette tendance devient nécessairement plus nuancée et plus subtile. Les Editions catholiques du Cerf annoncent une riche collection consacrée à l'histoire des dogmes : ces monographies seront à voir de très près et permettront de faire le point là-dessus.

Je vous demande de m'excuser si ces remarques paraissent très générales; vous voudrez bien admettre qu'il n'y a pas de ma part un quelconque impérialisme. En réalité, ce qui est vrai du domaine patristique l'est forcément aussi d'autres époques du christianisme. On m'accordera peut-être aussi qu'après la littérature néo-testamentaire, c'est la patristique, et spécialement la patristique grecque — ceci soit dit également sans vouloir minimiser le moins du monde l'apport des Pères latins — qui est, par la force des choses, le grand terrain de manœuvres pour l'étude des principaux dogmes.

Je voudrais en tout cas illustrer ces considérations de quelques exemples tirés de la patrologie grecque; je les laisserai dans l'ordre chronologique, car c'est aussi celui de la complexité croissante.

Et tout d'abord la question de la primauté de l'évêque de Rome. La papauté est un dogme séculaire, c'est aussi une réalité qui a marqué toute l'histoire de l'Occident. La foi veut se persuader que la papauté existe depuis la naissance de l'Eglise. Hélas! il se trouve dans les premiers siècles beaucoup de faits qui ne sont compréhensibles qu'en l'absence de l'idée de papauté. D'autre part, on y cherche en vain des témoignages positifs et décisifs en sa faveur. Le célèbre jeu de mots sur Pierre attribué à Jésus est bien loin de suffire, malgré une certaine apparence. Les premiers Pères qui l'aient commenté, et ce jusqu'au iv^e siècle, Jean Chrysostome et Augustin compris, n'y ont vu au mieux que l'institution de l'épiscopat monarchique. Origène constate que ce sont les évêques qui préconisent cette exégèse et on le comprend. Son interprétation personnelle est beaucoup plus large : par la profession de foi, c'est chaque chrétien qui peut devenir Pierre (4). Il est loin d'être prouvé que Pierre soit allé à Rome et ses premiers successeurs ne sont pas mieux attestés historiquement; il me paraît établi qu'au milieu du second siècle, la communauté chrétienne de Rome est toujours gouvernée collégialement.

La foi doit donc se borner ici à avancer un certain nombre d'indices qui militeraient en faveur d'une certaine primauté romaine, mais l'historien indépendant ne peut que s'étonner de ce qu'on prétend tirer des textes.

Nous avons une lettre de l'Eglise de Rome, probablement de la fin du i^{er} siècle, adressée à l'Eglise de Corinthe, la fameuse *Prima Clementis*. L'auteur ne signe pas ce document qui se veut collectif. C'est seulement vers 170 que Denys de Corinthe précise, dans Eusèbe, qu'elle est de Clément. Il s'y agit d'admonestations, de réprobations, de conseils. Tout indique que l'Eglise de Rome n'est pas sous l'autorité supérieure d'un évêque; tout indique aussi que l'Eglise de Rome intervient au nom de la charité. Il y est écrit notamment : « Intercédons, nous aussi, pour ceux qui sont coupables de quelque faute, que la douceur et l'humilité leur soient accordées, afin qu'ils cèdent, non pas à nous certes, mais à la volonté de Dieu (5). » Cette traduction fort exacte n'empêche pas l'auteur de citer

(4) Voyez les textes réunis par J. TURMEL, *Histoire des dogmes*, t. III, pp. 109-116.

(5) Ch. LVI, 1; trad. Hemmer, p. 113.

dans son *Introduction* ⁽⁶⁾ ces lignes de M^{sr} Duchèsne parfois mieux inspiré : « On ne peut échapper à cette impression que dès la fin du 1^{er} siècle de notre ère, une cinquantaine d'années après sa fondation, cette Eglise se sentait déjà en possession de l'autorité supérieure, exceptionnelle, qu'elle ne cessera de revendiquer plus tard. » En 1941, J. Zeiller paraît un peu plus prudent, lui qui écrit à propos des mêmes faits : « L'Eglise de Rome, comme si, dès son berceau, elle avait eu conscience d'une mission, dont la suite fait voir qu'on ne le lui contesta pas, jugea de son devoir de se faire entendre ⁽⁷⁾. » Nuances dont ne s'embarrasse guère Quasten, au tome I^{er} de sa *Patrologie* ⁽⁸⁾ : « Cependant, l'existence même de cette épître constitue un témoignage de haute valeur pour l'autorité de l'évêque de Rome. L'Eglise de Rome parle à celle de Corinthe comme un supérieur à un sujet. » Comprenne qui pourra : il n'est nullement question dans cette lettre d'un évêque de Rome (tout prouve même que cette lacune n'est nullement accidentelle), mais cette lettre serait par elle-même une preuve de son autorité! Soit dit en passant : la *Patrologie* de Quasten est un instrument de travail hautement méritoire, mais on ne saurait faire preuve de trop d'esprit critique chaque fois que l'auteur aborde la théologie des Pères.

Un autre texte invoqué et tiré dans le même sens est la *Lettre aux Romains* d'Ignace d'Antioche.

Cet évêque, conduit à Rome pour y être jugé, envoie, lors des haltes qu'il fait en Asie Mineure, des lettres à des communautés asiatiques : aux Ephésiens, aux Magnésiens, aux Philippiens, etc. Chacune de ces lettres commence par une salutation assez développée où chaque fois l'évêque du lieu est nommé et cité. Il écrit aussi aux Romains et les auteurs catholiques soulignent que la longueur de la salutation est plus considérable, nouvelle preuve, avance-t-on, de la prééminence de Rome, qu'Ignace appelle προκαθήμενη τῆς ἀγάπης.

Mais la psychologie d'Ignace suffirait amplement à justifier ce fait : Rome est le terme mystique imposé à cet affamé du martyre, Rome est très loin encore et c'est aussi la capitale de l'Empire! Comble d'infortune cependant pour les tenants

⁽⁶⁾ P. XLVI.

⁽⁷⁾ *Histoire de l'Eglise* par FLICHE-MARTIN, t. I, p. 383.

⁽⁸⁾ P. 56.

d'une papauté au début du second siècle : c'est dans la seule lettre aux Romains qu'Ignace ne fait pas mention de l'évêque du lieu, confirmant ainsi ce que nous apprennent les documents même postérieurs d'un demi-siècle.

Il n'y a pas plus d'ombre de papauté dans la lutte de Victor contre les quartodécimans ou dans le célèbre passage d'Irénée, dont Pierre Nautin a peut-être donné assez récemment l'exégèse définitive⁽⁹⁾. Mais je ne peux prolonger davantage cette analyse.

La cause paraît d'ailleurs aujourd'hui tacitement entendue du côté catholique. Si certains apologistes se risquent encore à des affirmations de commande, d'éminents savants catholiques sont à ce propos plus qu'évasifs. Je n'en veux pour preuve que la *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, dont le tome I^{er} est dû au Père Daniélou et à Henri Marrou⁽¹⁰⁾. Ce volume va jusqu'à Grégoire le Grand et, pourtant, les mots *papauté* et *pape* ne figurent pas à l'index analytique. Pour les trois premiers siècles, le P. Daniélou ne souffle mot de la question; pour la première moitié du IV^e, H. Marrou écrit : « L'influence de la *Cathedra Petri* s'exerce sans doute bien au-delà de ces limites (= l'Italie péninsulaire) et possède déjà un rayonnement universel; mais si sa primauté d'honneur n'est pas contestée et si une autorité particulière s'y attache sur le plan doctrinal, son pouvoir disciplinaire comme juridiction d'appel n'apparaît pratiquement pas encore : il faudra attendre bien des générations pour qu'il soit reconnu comme un des organes nécessaires au fonctionnement normal de l'institution ecclésiastique⁽¹¹⁾. »

Revenons, à titre de second exemple, aux *Lettres* d'Ignace, dont le problème est bien différent.

Ici, il n'y a aucune hésitation du côté catholique; l'unanimité y maintient leur authenticité et leur datation traditionnelle qui, de surcroît, est acceptée aussi par beaucoup d'autres. Et pourtant, cette date me paraît, comme à quelques-uns, insoutenable. Du point de vue catholique, le bénéfice est grand d'attribuer ces textes à l'époque de Trajan : on y trouve une christologie plus définie qu'ailleurs, un épiscopat monarchique

(9) *Revue d'Histoire des Religions*, 1957, pp. 37-78.

(10) Ed. du Seuil, 1963.

(11) P. 281.

bien vivant en Asie, l'expression même « Eglise catholique », sans compter un mysticisme de l'Unité et un appétit du martyre assez exaltants et surtout exaltés. Tous traits qui conviendraient admirablement à la seconde moitié du siècle, mais qui paraissent trop accusés soixante ou soixante-dix ans plus tôt, comme l'a écrit Henri Grégoire, dont je salue ici la mémoire avec reconnaissance et émotion.

Il y a donc lieu d'examiner scrupuleusement les garanties d'authenticité.

Laissons de côté le fait déjà inquiétant que ces lettres nous sont parvenues dans trois recensions différentes : une brève, que l'on dit abrégée, une moyenne, qui passe pour l'authentique, et une longue, la seule interpolée selon l'opinion courante.

L'authenticité de la version moyenne repose sur le témoignage de Polycarpe de Smyrne que Quasten, par exemple, affirme contemporain. Mais après la brillante intervention d'Henri Grégoire⁽¹²⁾ et malgré beaucoup d'opposants catholiques, on ne peut plus dater le martyre de Polycarpe que du règne de Marc-Aurèle, même s'il fallait choisir le début du règne, avec Marrou⁽¹³⁾, plutôt que l'année 177.

La *Lettre de Polycarpe aux Philippiens* ne peut se dater que par la critique interne et c'est ici que les doutes surgissent. La fin de la lettre parle d'Ignace comme d'un vivant dont on demande des nouvelles; par contre, le chapitre IX le cite avec Sosime et Rufus comme des martyrs dont le supplice a eu lieu à Philippes même, et non à Rome. La contradiction est si sensible qu'un savant assez conservateur a proposé de voir dans ce texte deux lettres différentes⁽¹⁴⁾. Si on ajoute que dans « ses » *Lettres*, Ignace apparaît seul, sans compagnons de voyage et que la lettre de Polycarpe nous est parvenue avec la version longue des *Lettres* d'Ignace, il apparaît comme très probable que la lettre de Polycarpe a été interpolée de façon à lancer les fausses *Lettres* d'Ignace : on aura inséré le nom d'Ignace au chapitre IX et ajouté l'actuelle finale. Ces faits

(12) H. GRÉGOIRE et P. ORGELS, *La véritable date du martyre de saint Polycarpe...*, in *Analecta Bollandiana*, 1951, pp. 1-38.

(13) H. MARROU, *La date du martyre de saint Polycarpe*, in *Analecta Bollandiana*, 1953, pp. 5-20.

(14) P. N. HARRISON, *Polycarp's two Epistles to the Philippians*, Cambridge, 1936.

philologiquement très graves sont à peine mentionnés par le P. Camelot dans son édition des *Sources Chrétiennes* ⁽¹⁵⁾. Je suis persuadé que, dans un texte païen, ils auraient suffi à établir depuis longtemps la thèse de l'interpolation. Mais ici, la foi travaille en sens inverse et ses blandices imposent encore aujourd'hui un large consensus à mes yeux immérité. Ce ne sont d'ailleurs pas là les seules objections possibles, mais je vous fais grâce d'autres indices. Avec Turmel et H. Grégoire, il y a lieu, je crois, de maintenir dans une suspicion tenace tout le *Corpus* ignatien.

Feuilletons maintenant un troisième dossier, volumineux et fort important : celui d'Origène.

La destinée de cet homme est singulière. Son christianisme est profond, mais original et hérétique sur plusieurs points notoires, malgré son désir d'orthodoxie. Attaqué dès son vivant, plus vivement encore après sa mort, condamné sous Justinien, il ne nous est parvenu que partiellement, ses ouvrages les plus audacieux s'étant perdus sous le poids de la réprobation. Une bonne partie de ce qui nous reste n'est sauvée que dans la traduction, souvent volontairement édulcorée, de Rufin.

De nos jours cependant, on se rend de plus en plus compte de l'importance décisive d'Origène dans le développement, dans la constitution même de la tradition catholique. Le P. de Lubac écrit : « Pour l'intelligence en profondeur de l'Écriture et du christianisme lui-même, l'œuvre d'Origène offre des ressources que, le sachant ou non, tous les siècles postérieurs ont exploitées, qu'ils ont quelquefois trop laissé dormir, et qui sont loin d'avoir épuisé leur vertu ⁽¹⁶⁾. »

D'où un désir assez vif chez certains théologiens catholiques de récupérer Origène et de travailler ferme à sa réhabilitation doctrinale.

En France, ce travail est mené notamment par le P. de Lubac. Il a fait paraître en 1950 un gros essai intitulé *Histoire et Esprit. L'Intelligence de l'Écriture selon Origène* ⁽¹⁷⁾, qui passe, en milieu catholique, pour un chef-d'œuvre définitif.

⁽¹⁵⁾ Paris, 1951 (deuxième édition).

⁽¹⁶⁾ *Histoire et Esprit*, p. 374; cf. aussi pp. 66, 192, 204, 438 (n.).

⁽¹⁷⁾ Coll. « Théologie », n° 16, Aubier-Montaigne, 1950.

C'est tout le problème de l'allégorisme qui y est discuté et c'est un problème grave pour l'Église. Bien sûr, devant la montée des sciences historiques, le magistère ecclésiastique insiste aujourd'hui sur le sens littéral de l'Écriture, mais le sens spirituel, la typologie reste une des données fondamentales du christianisme⁽¹⁸⁾. Et c'est Origène qui, le premier, a donné de cette méthode une application systématique, qui comportait bien des travers certes, mais qui, en son fond, n'en a pas moins nourri tous ses grands successeurs. Plus Origène sera orthodoxe, mieux cela vaudra donc.

Si on en croyait le P. de Lubac, Origène devrait pratiquement toute sa méthode à saint Paul et pour ainsi dire rien à Philon, encore moins aux philosophes grecs. L'allégorie chrétienne serait toute originale et il est curieux de voir sur quel argument — au singulier — le R. P. appuie cette affirmation. « Où trouverait-on, dans les faits de l'histoire ou simplement dans la pensée des allégoristes grecs l'irruption de quelque « nouveau testament » analogue à celui des chrétiens, irruption qui aurait un jour bouleversé l'ancienne exégèse des poèmes homériques? Où trouverait-on chez les Cornutus ou les autres quelque chose qui ressemble, fût-ce de très loin, à l'opposition de la *vétusté* de la lettre et de la *nouveauté* de l'esprit, base de tout l'allégorisme chrétien? ⁽¹⁹⁾. » Mais on voit clairement ici que l'originalité n'existe que dans la matière à laquelle s'applique l'allégorie et non dans la technique même de cette dernière. La méthode est bien la même; elle a d'ailleurs été définie de la même façon pour les Pères et par les païens.

A suivre le raisonnement qu'on nous propose, on n'admettrait de parenté et d'influence qu'entre des faits identiques. En rejetant toute similitude, on transforme l'histoire en une sorte de monadologie très peu rationnelle. Mais rassurez-vous : le P. de Lubac n'a certainement aucune envie de pousser ses arguments aussi loin; c'est uniquement en faveur du christianisme qu'il veut dresser ainsi des murailles de Chine.

Il est inconcevable aussi que, même en 1959, le P. de Lubac ne dise mot de la typologie essénienne.

(18) P. DE LUBAC, *o. l.*, pp. 374, 382, 410, 438.

(19) *A propos de l'allégorie chrétienne*, in *Recherches de Science religieuse*, 1951, p. 32.

L'autre point délicat est de savoir quelle importance Origène attribue au sens littéral. La question est grave, car un catholique ne peut se permettre aucune désinvolture à ce propos.

Selon le P. de Lubac, Origène maintient pratiquement toujours la réalité de la lettre. Bien d'autres savants ont cru le contraire, mais ils se sont lamentablement trompés. Quand, par exemple, Origène nous dit : « non historiae narrantur », le Père refuse le sens obvie et cite le vieux commentaire de Huet : « Quod ita intellego, narrari historias quidem, sed non tam id agi quam mysteria contexi » ou plus simplement : « non pro historia narrat ». Bien plus, notre auteur renchérit — dans une situation embarrassante, deux arguments valent mieux qu'un, même s'ils sont peu compatibles — et veut comprendre *historiae* dans le sens péjoratif ⁽²⁰⁾ : « Ce ne sont pas des histoires qu'on nous raconte, des propos sans portée, des inventions », si bien que ce bout de phrase, dont le sens normal est garanti par beaucoup d'autres passages, deviendrait une affirmation au superlatif de la vérité de la lettre!

Vous voyez par là que la patrologie n'est pas un domaine aussi austère qu'on s'y attendrait, même si l'« histoire pour rire » n'est pas celle qu'on pense.

Je n'insiste pas, car Jean Pépin, attaqué assez vivement par l'auteur en question et par d'autres pour son gros ouvrage *Mythe et Allégorie* ⁽²¹⁾, a répliqué en quelques pages d'un livre ultérieur ⁽²²⁾ avec une clarté, une force et un talent qui emportent la pièce.

J'ajoute ceci cependant : Jean Pépin me paraît trop timide malgré tout dans sa réplique. Je viens de relire à ce propos plusieurs séries d'*Homélies* d'Origène : je puis vous assurer que notre alexandrin ne s'intéresse aucunement au sens littéral, qu'il met une passion, souvent déplacée, à le trouver absurde et que lui reconnaître une valeur est, selon lui, le propre des Juifs.

Dans sa première *Homélie sur l'Exode*, 5, il écrit : « Ces choses-là n'ont pas été rédigées pour nous dans un but historique; n'allons pas croire que les livres divins nous racontent

⁽²⁰⁾ *Histoire et Esprit*, p. 117.

⁽²¹⁾ Aubier-Montaigne, 1958.

⁽²²⁾ *Les deux approches du christianisme*, Paris, 1961, pp. 29-50.

l'histoire des Egyptiens » ⁽²³⁾ et dans la septième, chapitre 8, il commente ainsi *Exode*, XVI, 12 (Le soir, vous mangerez de la viande et le matin vous serez rassasiés de pains) : « Ici encore, je voudrais savoir comment les Juifs comprennent le dire du prophète. Quelle logique peut-il y avoir à manger le soir de la viande sans pain, ou le matin du pain sans rien d'autre ? Comment se montre ici l'action de la Providence et l'influence de la grâce céleste ? Est-ce là ce que vous appelez reconnaître Dieu, que de manger le soir des viandes sans pain ? et direz-vous que la majesté de Dieu s'est manifestée parce qu'on aura mangé des pains sans viande ? Gardez ces sornettes pour vous et pour ceux qui vous suivent, croyant pouvoir reconnaître Dieu parmi les cailles... ⁽²⁴⁾. »

Ne quittons pas ce texte sans voir l'interprétation personnelle d'Origène, mais restez bien assis, car le vertige ne peut manquer de vous saisir devant les abîmes de mystères que découvre Origène dans ce verset comme dans tant d'autres : « ... Quant à nous, pour qui « le Verbe s'est fait chair » à la fin du siècle et comme au soir du monde, nous disons que Dieu s'est fait connaître dans la chair qu'il a reçue de la Vierge Marie. Cette chair du Verbe de Dieu, nul ne l'a mangée le matin ni à midi, mais le soir. Car l'avènement du Seigneur dans la chair a eu lieu le soir, comme dit Jean : « Mes petits enfants, c'est la dernière heure. »

« Mais « au matin », est-il ajouté, « vous serez rassasiés de pains ». Pour nous, le pain, c'est le Verbe de Dieu. Il est lui-même « le pain vivant descendu du ciel, qui donne la vie au monde. » Mais pourquoi est-il dit que ce pain est donné le matin, puisque la venue dans la chair, nous l'avons dit, eut lieu le soir ? Je crois qu'il faut entendre les choses ainsi. Le Seigneur est venu au soir d'un monde à son déclin, près d'achever sa course; mais par sa venue, lui qui est « le Soleil de Justice », il a refait un nouveau jour pour ceux qui croient. Comme il a fait luire au monde une nouvelle lumière de science, il a pour ainsi dire créé son jour un matin; en tant que « Soleil de Justice », il a produit son matin, et c'est dans

⁽²³⁾ Traduction FORTIER, introduction et notes de H. DE LUBAC, Paris, 1947, p. 86 (« Sources chrétiennes », n° 16).

⁽²⁴⁾ *O. l.*, pp. 179-180.

ce matin que ceux qui reçoivent ses préceptes sont rassasiés de pains ⁽²⁵⁾. »

Admirable symbole, comme le dit le P. de Lubac ⁽²⁶⁾, ou élucubration délirante? Je crois que l'un n'exclut pas l'autre.

Il ne suffisait pas de « réhabiliter » Origène sur un point. Le P. de Lubac a en France un disciple très conscient qui pousse à ses limites la réhabilitation d'Origène : c'est le P. Henri Crouzel. La seule hérésie incontestable d'Origène est, selon lui, la préexistence des âmes.

L'idée sous-entendue ici est peut-être qu'on ne peut tenir rigueur à un Père pour une seule hérésie. Cette idée serait certainement juste, car, s'il fallait éliminer tous les auteurs chrétiens dont l'orthodoxie se trouve en faute sur un point, la Patrologie au sens strict du mot se réduirait dans des proportions catastrophiques.

Les autres soi-disant hérésies sont dues à de fausses interprétations. Ceux qui l'ont attaqué se sont trompés; plus tard, on lui a injustement attribué les tares de l'origénisme ultérieur, Jérôme est un menteur (cela arrive...), Rufin a traduit fidèlement... J'exagère à peine. Bien plus, du point de vue philosophique, Origène n'est pas un systématique, affirme le P. Crouzel. Il y a bien le *De principiis*, mais nous le connaissons mal; c'est d'ailleurs une œuvre de jeunesse dont il ne faut pas gonfler l'importance. Origène n'est pas un philosophe au sens strict. Voici d'ailleurs un argument caractéristique, qui revient à plusieurs reprises sous la plume du R. Père : « La philosophie peut y jouer un grand rôle, mais elle n'est, suivant l'expression traditionnelle, qu'une servante : jamais l'argument rationnel n'aura la force de l'argument scripturaire et aucune doctrine, parût-elle être dans la logique du système dont s'inspire principalement le théologien, ne sera retenue à l'encontre de la Révélation ⁽²⁷⁾. » Mais qui ne voit que, grâce à un usage très généreux de l'allégorie, Origène peut tirer beaucoup de choses, parfois étranges, de la Révélation? On admet facilement qu'Origène a la volonté de s'appuyer sur la Révélation, mais il s'agit de la Révélation telle

⁽²⁵⁾ O. l., p. 180.

⁽²⁶⁾ O. l., p. 180, n. 1.

⁽²⁷⁾ O. l., p. 12; cf. pp. 65, 67.

qu'il l'entend et, dans son cas précisément, c'est une matière particulièrement modelable.

Je n'ai pas le temps de vous montrer qu'Origène est plus systématique que cela, mais vous aurez compris que le P. Crouzel, lui, l'est avec persévérance. C'est un franc-tireur d'avant-garde... Reconnaissons cependant que les travaux que nous venons d'examiner ne sont pas tout à fait inutiles. On avait parfois exagéré dangereusement en sens contraire aussi, au point de voir en Origène un pur philosophe grec camouflé en chrétien. Cette erreur, au moins, n'est plus possible : malgré ses audaces doctrinales, Origène est foncièrement chrétien.

Du très riche iv^e siècle, enfin, je choisis le cas de Grégoire de Nysse, le philosophe mystique longtemps méconnu, mais que des travaux récents et une édition enfin critique, entreprise par Werner Jaeger, remettent au premier plan.

Une des études les plus considérables est celle du P. Daniélou : *Platonisme et Théologie mystique* ⁽²⁸⁾. Pour la première fois, on tente une reconstitution très détaillée de la mystique de Grégoire, dont les traits sont épars dans ses œuvres, en particulier ses commentaires. Le Père y donne tort à des prédécesseurs même catholiques qui avaient conclu à une certaine déviation du christianisme au profit du platonisme, dont on sait qu'il est très apparent chez le Nyssénien. La solution du P. Daniélou est assez originale et ingénieuse. « L'étude de tous les textes, écrit-il, nous a convaincu qu'il n'y avait pas lieu de chercher quels étaient les éléments platoniciens de la pensée de Grégoire, mais qu'il fallait nous habituer à cette vue d'une pensée toute chrétienne, mais qui a emprunté ses formes d'expression à la langue philosophique du temps où elle s'est constituée... La structure platonicienne est donc un accident ici. C'est la même pensée substantielle qui pourrait s'exprimer ailleurs en empruntant les cadres de la technique bouddhiste. Elle n'en serait pas moins mystique chrétienne et non technique bouddhiste ⁽²⁹⁾. »

Depuis lors, le même auteur a enrichi la même thèse générale de deux gros ouvrages fort remarquables, où il veut mon-

⁽²⁸⁾ Aubier, 1944, coll. « Théologie », 2.

⁽²⁹⁾ *O. l.*, p. 9.

trer qu'avant de s'exprimer dans une structure mentale grecque, avec les Apologues, Clément et Origène, le christianisme s'était exprimé dans les cadres de la pensée juive et qu'il a existé une théologie du judéo-christianisme orthodoxe ⁽³⁰⁾.

Ainsi, il y aurait une essence du christianisme pratiquement immuable qui revêtirait, selon les temps et les lieux, des formes de culture accidentelles. Cette essence du christianisme reste d'ailleurs assez mystérieuse et occupe le Père beaucoup moins que les revêtements culturels successifs. Je lui promets bien du plaisir lorsqu'il voudra la tirer parfaitement au clair. Constatons, en attendant, que l'exégèse du P. Daniélou s'exprime, elle, dans les cadres du thomisme.

Je ne puis croire que le judaïsme, l'hellénisme et, pour Grégoire, le platonisme soient des cadres accidentels. Il est difficile ou arbitraire de séparer la pensée de son expression. J'ai bien plutôt l'impression que platonisme et christianisme sont étroitement mêlés et solidaires dans la pensée de Grégoire et qu'il n'aurait pu renoncer à l'un sans que l'autre s'en allât à la dérive.

D'ailleurs, dans le détail de son interprétation, le Père Daniélou donne plusieurs fois l'impression d'être muni d'un vrai bâton de coudrier pour détecter, sous des termes fort philosophiques, un authentique christianisme. Il décide fort vite, par exemple, que ἀπάθεια, c'est la vie divine en nous ⁽³¹⁾, donc la grâce « habituelle » ⁽³²⁾, que la χάρις c'est la communication d'une grâce divine ⁽³³⁾. Un spécialiste aussi éminent que Völker le lui a reproché ⁽³⁴⁾.

Je ne citerai qu'un exemple de raisonnement discutable. Saint Paul a écrit ⁽³⁵⁾ : « Le royaume de Dieu n'est pas nourriture et boisson, mais justice, paix et joie. » Grégoire cite ce passage, mais remplace εἰρήνη par ἀπάθεια et χάρις par μακαριότης. Le Père Daniélou commente : « Or, il est bien clair que l'εἰρήνη

⁽³⁰⁾ *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, 2 vol., 1958 et 1961.

⁽³¹⁾ L'empereur Julien écrit à propos des cyniques : ἀπάθειαν γὰρ ποιοῦνται τὸ τέλος· τοῦτο δὲ ἴσον ἐστὶν τῷ θεῷ γενέσθαι, *Contre les cyniques ignorants*, 12, 192 a.

⁽³²⁾ O. l., pp. 100 sq.

⁽³³⁾ O. l. p. 104.

⁽³⁴⁾ *Theologische Zeitschrift*, 1949, p. 147.

⁽³⁵⁾ *Rom.*, XIV, 17.

de Paul n'est pas la simple *νηνεμία*, la « tranquillité du sage », mais la plénitude intérieure du saint. Telle est donc aussi notre *ἀπάθεια* ⁽³⁶⁾. » Mais il faudrait d'abord prouver que Grégoire a une idée aussi précise de l'*εἰρήνη* paulinienne que le Père Daniélou; ensuite et surtout, qu'en prenant la peine de substituer des mots à d'autres, on s'en tient cependant à une stricte synonymie : le contraire paraît plus naturel.

Si le Père avait raison, il importerait peu, somme toute, de remarquer l'origine philosophique d'un thème, puisqu'il ne s'agirait de toute manière que d'une écorce superficielle qui n'altérerait en rien un christianisme foncier. Mais puisque la chose paraît douteuse, je constaterai encore que, dans deux cas à ma connaissance, l'origine philosophique d'un thème important semble échapper à l'auteur, sans avoir fait l'objet d'une mise au point depuis lors.

L'une est cette *παρρησία*, cette franchise du chrétien devant Dieu, par opposition à la honte de nos premiers parents après leur faute. Thème important, disais-je, selon le P. Daniélou. Mais Völker remarque ⁽³⁷⁾ qu'avec l'*ἀπάθεια*, la *παρρησία* doit être située beaucoup plus haut encore dans l'ascension mystique de Grégoire de Nysse.

Or, selon notre exégète, *παρρησία*, de même qu'*ἐλευθερία*, sont ici empruntés au vocabulaire politique de la Cité. C'est une erreur, à mon sens, de remonter à une atmosphère politique disparue depuis huit siècles, alors que la *παρρησία* est l'une des grandes vertus préconisées par le cynisme ⁽³⁸⁾, ce cynisme « dont on constate de plus en plus l'influence sur la pensée patristique », note ailleurs le Père Daniélou lui-même ⁽³⁹⁾. L'empereur Julien, contemporain de Grégoire, a une très haute idée d'un certain cynisme. On s'attendrait à ce qu'il reproche au méchant Héracléios sa *παρρησία*, mais ce serait donner au mot une valeur péjorative. Tout au contraire, il lui demande ce qu'il a fait qui soit digne de la *παρρησία* de Dio-

⁽³⁶⁾ *O. l.*, p. 102.

⁽³⁷⁾ *O. l.*, l. l.

⁽³⁸⁾ Cf. DIOGÈNE LEARCE, VI, 2, 69 : [Διογένης] ἐρωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, « παρρησία »; pour DION CHRYSOSTOME, voyez R. HÖISTAD, *Cynic Hero and Cynic King*, pp. 163, 215. W. Voelker parle, assez vaguement, de stoïcisme.

⁽³⁹⁾ *O. l.*, p. 94.

gène⁽⁴⁰⁾. Bien plus, vue par Epictète dans son exposé du Cynique idéal, la *παρρησία* s'insère dans tout un contexte de philosophie religieuse⁽⁴¹⁾ qui peut se comparer en détail avec les vue de Grégoire de Nysse⁽⁴²⁾.

L'autre cas n'est pas moins intéressant, car il s'agit d'un thème où l'originalité de Grégoire n'est pas mise en doute. Le mysticisme adore les alliances de mots : la vie-mort, la sobre ivresse, la nuée lumineuse... Il y aussi le sommeil vigilant, *l'ὕπνος γρηγορῶν*, donné ici pour une création de Grégoire⁽⁴³⁾.

Dans un passage noté comme « des plus importants pour la description de la vie mystique »⁽⁴⁴⁾, Grégoire développe l'idée suivante : quand on dort, toute sensation étant abolie, l'âme peut exercer son activité toute pure. De même, la vision mystique est une divine vigile qui doit s'accompagner du sommeil des sens. Ce n'est pas seulement le rapprochement du sommeil avec la mort, présent aussi dans le contexte, qui vient de la pensée profane, c'est l'opposition même de l'activité de l'âme et de l'inertie des sens pendant le sommeil. Voici un texte païen fort explicite : « Quand le corps se tient tranquille, l'âme mise en mouvement et éveillée, administre son domaine propre et accomplit toute seule les actions du corps : car ce dernier dort et ne sent rien, tandis que l'âme éveillée connaît tout, voit ce qui est visible, entend ce qui est audible, marche, touche, s'afflige, réfléchit, dans l'espace étroit où elle se tient; toutes les fonctions du corps ou de l'âme, dans le sommeil, l'âme les accomplit toutes. » Il est tiré du livre IV du *Régime pseudo-hippocratique*⁽⁴⁵⁾ et A. Palm a montré que ce thème se rattache aux croyances pythagorico-orphiques⁽⁴⁶⁾. Elles se retrouvent depuis Pindare jusqu'à Plutarque et Clément

⁽⁴⁰⁾ *Contre Héracléios*, 18, 223 c et aussi *Contre des cyniques ignorants*, 18, 201 a.

⁽⁴¹⁾ *Entretiens*, III, 22.

⁽⁴²⁾ Ce passage sur la *παρρησία* et celui qui suit sur le *sommeil vigilant* sont repris à un article à paraître.

⁽⁴³⁾ *O. l.*, p. 299.

⁽⁴⁴⁾ *O. l.*, p. 300; il s'agit de la *X^e Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Migne, P. G., 44, 993 A-C.

⁽⁴⁵⁾ *Du régime*, IV, 86; cf. notre édition, à paraître aux Belles Lettres.

⁽⁴⁶⁾ *Studien zur hippokr. Schrift π. διαίτης*, Tübingen, 1933, pp. 62-69.

d'Alexandrie, en passant par Aristote et Cicéron ⁽⁴⁷⁾. L'alliance de mots elle-même se trouve dans un texte doxographique pythagoricien ⁽⁴⁸⁾: *longe aliud anima, aliud corpus est, quae corpore et torpente viget et caeco videt et mortuo vivit.*

Ainsi, à un moment crucial de sa théorie mystique, Grégoire transpose encore une doctrine religieuse païenne. Je ne suis pas fâché, pour ma part, de pouvoir montrer que même le *Corpus* hippocratique peut être utile à l'exégèse du plus mystique des Pères grecs!

*
* *

En marquant ces désaccords, j'ai voulu esquisser la tâche spécifique, à mes yeux, de l'indépendant qui s'occupe de patristique. Je n'ai pas voulu insinuer que les études menées par ceux qui ont la foi seraient dépourvues de valeur scientifique. Si elles nous paraissent toujours sujettes à caution quand elles abordent les problèmes essentiels du dogme, il est bien des domaines autres que celui-là où les croyants font réellement avancer la science. A Bruxelles moins qu'ailleurs, nous ne pouvons oublier, par exemple, l'œuvre des Bollandistes. Le Père Daniélou est incontestablement un grand érudit. Si nous lui trouvons du parti pris, n'oublions pas que, nous aussi, nous pouvons tomber dans le parti pris.

Ceci m'amène à la dernière question que je souhaitais aborder brièvement aujourd'hui, celle des difficultés particulières que rencontre dans son métier l'indépendant qui se voue à l'étude des Pères. Non pas que je veuille décourager le moins du monde de jeunes chercheurs que nous appelons tous de nos vœux. Tout au contraire : la difficulté peut être exaltante et, mieux connue, peut souvent être atténuée. Et je n'aurai garde, ici, de généraliser, car la situation est sans doute très différente dans d'autres secteurs de l'histoire du christianisme.

⁽⁴⁷⁾ PINDARE, frgt 131; ARISTOTE, *De philosophia*, 10 Rose; CICÉRON, *De divinatione*, I, 30, 63; 57, 129; II, 58, 119; PLUTARQUE, *De anima*, frgt 3; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 22, 140, 1 Stählin.

⁽⁴⁸⁾ DIELS, *Vorsokratiker*, 18, 10, t. I, 109, 19-21 : *longe aliud anima, aliud corpus est, quae corpore et torpente viget et caeco videt et mortuo vivit.* Ce texte cité par CLAUDIEN MAM., *De an.*, II, 7, est attribué par lui à *Hippon Metapontinus ex cadem schola Pythagorae*. « Hippon » doit être une erreur pour « Hippasos ».

Il y a tout d'abord des difficultés purement matérielles.

Les textes des Pères ne se trouvent pas toujours aussi facilement qu'une tragédie d'Euripide. Beaucoup ne sont accessibles encore que dans Migne, qui ne court pas les rues. Les études patristiques sont dispersées dans d'innombrables revues, parfois rares. Il serait vain de le cacher : les bibliothèques patristiques bien équipées sont à Louvain, à Maredsous, à Saint-Michel. Le service des prêts fonctionne, je le sais, mais les délais retardent le travail et il faut parfois tant de livres pour mettre au point même une question de détail ! Si notre Institut peut mettre sur pied, avec le temps, une bibliothèque assez importante, il rendra déjà les plus grands services.

Les difficultés psychologiques sont évidemment plus subtiles et plus dangereuses.

Je parlais d'innombrables revues, mais il faut ajouter que la plupart proviennent de milieux croyants. Mettons à part les grandes revues neutres consacrées à l'antiquité classique et non spécialisées dans le domaine patristique. Parmi les autres, il en est vraiment peu qui soient franchement libres examnistes et celles qui existent sont plus ou moins vigilantes et réussissent plus ou moins bien. Les indépendants ne sont pas ici en majorité. Cet état de fait ne doit d'ailleurs pas nous donner des complexes : ce n'est pas essentiellement une question de quantité et quel n'est pas le rôle des minorités, si elles sont agissantes ? Inutile d'ajouter qu'à cet égard aussi, l'initiative de l'U.L.B. est la bienvenue.

Mais la grande difficulté est d'ordre plus intime encore et, cette fois, plus général.

L'exercice du libre examen n'est jamais une recette mécaniquement applicable, c'est une dure ascèse intellectuelle. A plus forte raison dans un domaine encore tout brûlant des options humaines les plus profondes. Quand on a choisi, il n'est jamais facile d'être objectif. Si la foi a ses préjugés, l'incroyance peut avoir les siens. Nous aussi, nous devons toujours être en garde contre la partialité. On peut se croire bon libre examniste et être, en fait, dominé par une hostilité aveuglante, voire par un complexe de vengeance. Les premiers grands rationalistes ont sincèrement conçu la religion comme une imposture délibérée : il est impossible d'en rester là aujourd'hui. Si la méfiance critique nous paraît souvent manquer

ailleurs, elle peut être aussi, parfois, excessive. Nous ne sommes jamais systématiquement à l'abri de la fantaisie, de l'erreur. Je crois, hélas!, que certains indépendants galvaudent en pure perte, dans le domaine des origines chrétiennes, une énergie très précieuse. Si la foi ne nous paraît vraiment pas suffire à faire un bon historien des premiers siècles chrétiens, nous aurons le bon sens d'ajouter que l'incroyance n'y suffit pas non plus. Je regrette pour ma part un certain amateurisme rationaliste qui trouve audience pour des raisons peu scientifiques. L'incroyance se situe, elle aussi, à des niveaux fort divers. Ce sera la noble mission de cet Institut d'élever toujours le niveau.

Au surplus, s'il n'était pas une conquête difficile, une constante remise en question, le libre examen ne vaudrait pas qu'on s'y dévoue. Avec la patristique, en tout cas, il a, comme on dit, du pain sur la planche.

L'Eglise et le christianisme

par François MASAI

Professeur à l'Université de Bruxelles
Directeur-adjoint de l'Institut d'Histoire du Christianisme

L'Eglise et le christianisme. Aucun thème ne pouvait mieux servir d'introduction générale au cours d'histoire de l'Eglise que celui-là, proposé, si ma mémoire est fidèle, par notre président, le professeur Delvoye. En l'étudiant nous serons placés d'emblée assez haut pour apercevoir tout le champ de nos études, pour juger de ses dimensions exactes. En même temps nous serons aussitôt confrontés avec les deux méthodes qui sont utilisées dans nos disciplines, et ce sera l'occasion de montrer, dans le concret plutôt que par une dissertation abstraite, comment nous entendons mener nos recherches selon les exigences de la méthode strictement rationnelle, en distinguant toujours soigneusement celle-ci des démarches souvent subtiles, mal identifiées parfois, de la méthode théologique.

*
**

Abordons sans plus de préambules le thème fixé à ce premier entretien : l'Eglise et le christianisme. Et abordons-le, si vous le voulez bien, par le second terme, le christianisme. Ce sera le moyen d'écartier un écran, peut-être le plus opaque de ceux que la théologie, toutes les théologies, ont essayé d'interposer entre la curiosité de l'historien et le christianisme, à savoir justement l'écran de l'Eglise, présentée comme l'institution voulue par Dieu pour le salut des hommes et fondée par Jésus en personne.

Comme l'a bien noté un historien protestant des origines chrétiennes, M. Goguel : « Les termes de christianisme et d'Eglise sont souvent employés comme s'ils étaient synonymes.

Le premier a cependant une extension plus grande que le second ⁽¹⁾. »

En outre, sans que d'ordinaire le public le soupçonne — et c'est ce qui aggrave le péril — le terme de christianisme est susceptible d'être pris en deux sens fort différents, qu'il importe de tenir bien distincts. Sans doute chacun entend-il par christianisme la « religion chrétienne », selon la définition qu'en offre le *Petit Larousse*. Mais c'est justement là que réside l'ambiguïté, dans cette expression de « religion chrétienne ». On peut légitimement qualifier de la sorte la religion du « Christ », je veux dire celle que Jésus lui-même a pratiquée et prêchée. On peut d'autre part, on doit même, selon l'usage le plus courant, entendre par « religion chrétienne », par « christianisme », la religion des chrétiens, c'est-à-dire celle qui a Jésus non pas précisément pour auteur, mais pour objet.

Comme l'écrivait encore M. Goguel, « Le christianisme et l'Eglise reposent, tout entiers, sur la foi en Jésus ressuscité et glorifié. Tout ce qui concerne le ministère de Jésus, son enseignement, son action et le groupe de disciples qui s'est constitué autour de lui, appartient, non à son histoire, mais à sa préhistoire. » ⁽²⁾ Et le même auteur ajoutait judicieusement : « Il est typique qu'il n'existe pas de mot pour désigner cela; c'est l'indice d'une confusion d'idées qui explique pourquoi il est si difficile d'élaborer une conception d'ensemble des origines du christianisme. Cette confusion est née de préjugés confessionnels, de l'idée, admise sous des formes différentes par le catholicisme comme par le protestantisme, que Jésus a fondé l'Eglise. » ⁽³⁾

Deux des principaux sujets de nos études se trouvent ainsi nettement distingués : le christianisme et Jésus... Je laisserai désormais à mes collègues, spécialisés en ces délicates matières, le soin de traiter des questions relatives à Jésus et à son œuvre personnelle, car j'en ai peut-être dit suffisamment pour laisser entendre que, à mon sens, ces problèmes ne relèvent pas à proprement parler de l'histoire de l'Eglise ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ M. GOGUEL, *Jésus et les origines du christianisme : La naissance du christianisme*, Paris, 1955, p. 15.

⁽²⁾ *Ibid.*

⁽³⁾ *Ibid.*

⁽⁴⁾ A ce propos une question se poserait plutôt à nous, celle de savoir pourquoi tous les traités d'histoire de l'Eglise, les manuels élé-

Avant de pousser plus avant notre étude en la circonscrivant donc aux rapports du christianisme et de l'Eglise, à propos de celle-ci disons qu'une remarque s'impose également, si nous voulons éviter une nouvelle et dangereuse équivoque. Comme nous l'avons constaté à propos de « christianisme », « Eglise » aussi est un terme ambigu, présentant deux acceptions principales qu'il est essentiel de ne jamais confondre.

Depuis les succès du Protestantisme et surtout avec la vogue contemporaine de ce qu'on appelle le mouvement œcuménique, le sens qui tend à prévaloir dans l'usage lorsqu'on parle d'Eglise est la signification mystique, c'est-à-dire mystérieuse, toute spirituelle, désignant la société des âmes sanctifiées par l'Esprit de Dieu et son Christ, à peu près ce que les théologiens catholiques préféreraient appeler naguère l'âme de l'Eglise, par opposition à son corps qui est la société visible des fidèles, réunis dans une même confession de foi sous la direction du clergé. Ce dernier élément paraissait autrefois si essentiel à l'Eglise que l'un des dogmes les moins discutés du catholicisme — comme de toutes les autres confessions chrétiennes du reste — était « hors de l'Eglise point de salut ». Hors de l'Eglise, prise évidemment au sens de société *visible*, bien définie, avec ses statuts, ses dogmes, ses chefs parfaitement reconnaissables, identifiés. C'est en ce sens, traditionnel et institutionnel, qu'il faut prendre le mot lorsqu'on parle de l'Eglise.

L'Eglise spirituelle comme on dit aujourd'hui, pneumatique comme disaient les Anciens, — ce qui évoque des doctrines philosophiques plus précises ⁽⁵⁾ — cette Eglise invisible constitue forcément un objet de foi plutôt que d'expérience. C'est pourquoi ce concept relève essentiellement de l'histoire des dogmes et de la théologie. C'est là, au chapitre de l'ecclé-

mentaires comme les ouvrages approfondis, débutent si uniformément par une vie de Jésus. Est-ce par une véritable nécessité du sujet traité ? Ne serait-ce point plutôt par une concession, parfois insoupçonnée, aux exigences de la théologie, je veux dire à cette prétention, commune à toutes les Eglises, de répondre tellement à la volonté expresse de Jésus que chacune d'elles et tout spécialement l'Eglise catholique se présente aux hommes comme son authentique porte-parole ?

(5) Sur l'importance du « pneuma » et de son évolution vers l'« esprit » dans le christianisme, voir : F. MASAI, *Les conversions de saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident (Le Moyen Age)*, 1961, pp. 1-40).

siologie, que nous devons l'étudier *ex professo*. Au demeurant, dans la mesure où l'Eglise, ainsi entendue, tombe sous les prises de la recherche tout empirique de l'histoire, elle fait l'objet d'une autre discipline inscrite au programme de notre Institut, à savoir l'histoire du sentiment religieux et de la spiritualité. Or il importe beaucoup de ne pas confondre cette discipline historique, elle-même, avec l'histoire de l'Eglise.

On comprend que des hommes religieux mais dégagés d'allégeance précise à l'égard des autorités ecclésiastiques, ou que des partisans de l'œcuménisme contemporain ou encore que des catholiques simplement frondeurs préfèrent mettre l'accent sur ce qu'ils considèrent comme la vie profonde, intime de l'Eglise, et qu'ils s'y intéressent plus qu'à la hiérarchie et aux aléas de sa politique religieuse ou profane; mais l'historien indépendant n'éprouve pas de tels besoins d'ordre affectif ni n'obéit à ces impulsions d'origine théologique. Pour nous, nous nous en tiendrons donc à la terminologie traditionnelle, parfaitement claire, et nous n'essaierons pas de transformer en histoire du christianisme, ce qui est et doit rester histoire de l'Eglise.

Les rationalistes seront peut-être tentés d'insister pourtant et de nous demander si nous ne faisons pas malgré tout, nous aussi, une concession trop grande à certaines traditions théologiques : pourquoi prévoir un cours d'histoire de l'Eglise si détaillé, si envahissant, puisque quatre titulaires différents l'assureront par roulement tout au long des quatre semestres que se prolongera notre enseignement? Tout compte fait n'eût-il pas mieux valu mettre l'accent non sur l'Eglise mais sur le christianisme? On peut comprendre ce désir de déplacer le centre de gravité de nos études pour le situer davantage en dehors de l'Eglise, c'est-à-dire, en fin de compte, en dehors de l'Eglise catholique. Mais qu'on se rassure : maintenir l'Eglise au centre des préoccupations historiques, n'équivaut pas à étudier l'histoire chrétienne du point de vue même de l'Eglise catholique, c'est simplement reconnaître un fait capital de l'histoire du christianisme, à savoir que très tôt s'est formée en son sein une organisation cléricale ayant pour fin de le dominer totalement, jalousement, et qui a réussi dans des proportions variables sans doute mais toujours très notables. Dès le II^e siècle voire plus tôt encore, ce phénomène se manifeste pour devenir

bientôt prépondérant dans tous les conflits, toutes les tensions, toutes les évolutions qu'il est possible d'apercevoir.

Point trace donc en ces considérations de jugements de valeur d'origine théologique.

C'est du reste le plus ancien et l'un des plus lucides critiques de l'Eglise, c'est le penseur païen Celse qui, dès la seconde moitié du II^e siècle, a adopté cette position. Dans son mémorable *Discours vrai* (*Ἀληθὴς λόγος*), en effet, Celse expose comment, de son temps déjà, le christianisme avait donné naissance à une foule de sectes rivales, dont quelques-unes fort marginales, mais toutes fanatiquement dressées les unes contre les autres. Concurrément une « Grande Eglise » — l'expression est de l'auteur païen lui-même (*) —, une « Grande Eglise » travaillait à rassembler les chrétiens en une société unique et disciplinée. en vertu d'un mandat qu'elle prétendait détenir de son fondateur et qui lui aurait assuré le monopole du christianisme authentique.

Nous ne prétendons rien de plus : notre programme reprend simplement l'idée de Celse, et il le fallait, les facteurs en présence étant demeurés identiques. Certes, des déviations nouvelles n'ont cessé de surgir, l'orthodoxie elle-même s'est montrée passablement sinueuse à certaines époques, au IV^e siècle par exemple ou en ces dernières années. Toujours néanmoins, actuellement comme au temps de Celse, le critique se trouve devant un agrégat d'innombrables sectes chrétiennes dont l'ensemble constitue le phénomène chrétien dans sa totalité, le christianisme ou, si l'on préfère, les christianismes. De cette masse quelques groupes émergent, se signalant par une importance numérique ou spirituelle particulière. L'un d'eux enfin, aujourd'hui comme alors, vise à regrouper toutes les confessions, à se les assimiler par une propagande multiforme, appuyée sur la prétention qu'il représente seul la volonté expresse du fondateur.

*
* *

(*) Voir en particulier CELSE, *Le Discours vrai*, 63 (cf. Louis ROUGIER, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, Paris, 1925, p. 390). C'est dans ce même contexte que Celse parle des divisions intestines du christianisme.

La première question qui se pose à l'historien de l'Église est celle de savoir comment et pourquoi s'est constituée cette « Grande Église », pourquoi et comment parmi les chrétiens s'est formée la société structurée, cléricale, que nous appelons « Église », dans le sens traditionnel, juridique et historique, suffisamment distingué maintenant du sens théologique.

Les historiens des origines chrétiennes soulignent à l'envi l'importance historique de saint Paul, si parfaitement résumée dans la figure de style traditionnelle, cette antonomase par laquelle on désigne le plus illustre des missionnaires chrétiens comme l'« Apôtre des gentils ».

C'est un lieu commun de vanter l'œuvre prestigieuse de Paul. Et rien n'est plus normal, si l'on songe que les églises chrétiennes actuelles sont toutes en somme filles de l'Apôtre, que, loin de renier cette origine, revendiquée par l'Église catholique, le protestantisme qui se targuait pourtant d'évangélisme, retourna délibérément aux sources pauliniennes. Mais l'histoire rationaliste elle-même ne s'écarte guère non plus de ces vues traditionnelles. Et en cela elle se montre peut-être un peu trop influencée par les appréciations théologiques, entachées d'une certaine partialité.

Qu'on m'entende bien : je ne veux nullement minimiser la portée historique de Paul et du paulinisme. Ce que je vise ce n'est du reste pas le devoir de restituer à d'autres missionnaires chrétiens, moins célèbres mais non moins efficaces peut-être, un Barnabé, un Etienne, un Apollos, d'autres encore, la part qui leur revient légitimement à côté de Paul dans l'adaptation du christianisme aux besoins d'un public païen, différents des premiers disciples. Ce qui me frappe plutôt, du point de vue de l'histoire de l'Église, c'est qu'on paraît méconnaître le danger que l'action de Paul et de ses émules faisait courir au christianisme.

On sait que certains Judéo-chrétiens s'opposèrent énergiquement à la prédication de Paul et, avec une réelle efficacité, si l'on en juge par les aveux de Paul, dans son Epître aux Galates notamment. Ces Judéo-chrétiens, ces fidèles attachés à la loi nouvelle mais refusant d'abandonner pour autant la loi mosaïque, n'étaient-ils vraiment que des réactionnaires, n'ayant d'autres raisons que leurs préjugés et leurs habitudes pour s'opposer à l'œuvre du grand apôtre ? C'est ainsi que les

choses sont généralement présentées, et c'est sans doute l'image qui se dégage d'un premier examen du dossier, réuni cependant, ne l'oublions pas, par les disciples de Paul. Mais certaines paroles de l'Apôtre lui-même devraient faire réfléchir les historiens indépendants. Je vous rappelle le début de l'Épître aux Galates : « Paul apôtre, non de la part des hommes ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts... aux Eglises de Galatie » (v. 1). D'emblée l'Apôtre tance ses correspondants : « Je m'étonne que si vite vous abandonniez celui qui vous a appelés par la grâce du Christ, pour passer à un second évangile... Eh bien! si nous-même, si un ange venu du ciel vous annonçait un évangile différent de celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème! » (v. 6-8, traduction de la Bible de Jérusalem). Or quel est cet évangile prêché par Paul? Qu'on se garde bien surtout de croire qu'il s'agit d'un message élaboré par le collège apostolique ou de toute autre doctrine confiée par l'Eglise à son missionnaire. Paul rejette toute allégeance, tout intermédiaire : « Sachez-le ... mes frères, l'Évangile que j'ai annoncé n'est pas à mesure humaine : ce n'est pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris, mais par une révélation de Jésus-Christ » (v. 11-12). Voilà le mot-clef de ce christianisme. Il est « révélation » directe, en l'occurrence de Jésus à Paul.

Mais qu'était au juste ce « second Évangile » que l'Apôtre reproche aux missionnaires rivaux de prêcher? Peut-on réellement considérer qu'en parlant de la sorte, Paul retourne simplement contre eux la critique que ses censeurs lui adressaient, qu'il traite de second Évangile ce qui, en fait, constituait la catéchèse traditionnelle, l'Évangile annoncé par les compagnons mêmes, les témoins du Jésus historique? Pareille audace aurait frisé l'impudence, me semble-t-il. Mais ce qui achève de rendre invraisemblable pareille interprétation, c'est qu'elle ne devait pas être en mesure de produire un revirement chez les correspondants de l'Apôtre. S'il était notoire, en effet, que les concurrents de Paul ne faisaient que se conformer à l'enseignement des premiers disciples, leur Évangile était manifestement le premier Évangile et non le second, comme le prétend l'Épître. Il n'est donc pas à croire que Paul ait osé taxer d'innovations et d'élucubrations humaines, ce que ses adver-

saïres et, qui plus est, ses correspondants devaient normalement considérer comme la tradition authentique.

Avec les lumières venues de Qumrân, une autre explication se fait jour, me semble-t-il. Quoique mystique, visionnaire, eschatologique, l'Évangile de Paul, dans cette nouvelle perspective, a toute chance d'être authentiquement le premier, comme il le prétend. Et l'on constate ainsi que les Épîtres de Paul rejoignent l'interprétation du christianisme primitif que notre collègue J. Hadot présentait, ici même la semaine dernière, à l'aide de l'Apocalypse de Jean interprétée, elle aussi, par les documents esséniens.

Les protestations passionnées de l'Apôtre et les autres témoignages deviennent en réalité parfaitement cohérents, à la condition de reviser les vues communément admises au sujet du judéo-christianisme et des origines de l'Église.

On s'accordait jusqu'ici à reconnaître aux origines du christianisme et de l'Église une opposition entre deux partis, celui des Judéo-chrétiens et celui des Hellénistes dont, aux dires des Actes des Apôtres, le chef fut d'abord saint Etienne, le premier martyr du christianisme. Je crois qu'en rapprochant des textes connus depuis toujours ceux qu'on a récemment découverts sur les rives de la mer Morte, on est conduit, sur le point qui nous occupe, à discerner non pas deux seulement, mais au moins trois tendances principales dans le christianisme à l'époque de Paul.

En face des Hellénistes, les Judéo-chrétiens ne formaient pas le bloc compact qu'on a cru. Parmi eux deux courants se discernent maintenant, qui expliquent mieux la position même de Paul : le courant des Judéo-chrétiens mystiques, de type essénien, et un autre, celui des Judéo-chrétiens auxquels s'oppose plus spécialement Paul, celui que nous pourrions appeler le parti des Judéo-chrétiens de tendance pharisienne.

Au demeurant ceci n'est pas une simple conjecture. Du texte des Épîtres il résulte clairement, au contraire, que Paul s'oppose à des chrétiens d'origine pharisienne. Un passage de de l'Épître aux Philippiens est particulièrement révélateur à cet égard : non seulement l'Apôtre s'y vante d'être Hébreu au même titre que ses adversaires, mais il ajoute qu'en ce qui

concerne l'interprétation de la Loi, il est comme eux Pharisien (7).

Ce fait capital est donc hors de conteste. Mais avec lui tout s'éclaire; ce que ces Pharisiens devenus chrétiens reprochaient à Paul, c'est son laxisme moral, sans doute, le peu d'importance qu'il accordait aux observations juives, allant jusqu'à en dispenser entièrement les païens convertis. Mais ces chrétiens pharisiens devaient incriminer l'Apôtre sur d'autres points encore. On devine à présent ce qu'a pu être leur « second Evangile », non plus, comme celui de Paul, comme celui de Jean, un évangile mystique et eschatologique, mais un évangile moralisateur, visant à continuer, à parfaire la Loi, comme le dit du reste un Evangile canonique (8), cette Loi tellement vénérée des Pharisiens qui y voyaient le chemin du salut. Assurément les Pharisiens en question avaient accepté de confesser Jésus, c'est-à-dire de le reconnaître comme Messie, comme Christ, et, de ce fait, ils étaient devenus d'authentiques chrétiens. Toutefois ces Judéo-chrétiens n'abandonnaient pas pour autant les doctrines du parti pharisien. Avec celui-ci, au contraire, ils jetaient la suspicion sur ces révéla-

(7) Paul avait déjà écrit (2 Cor. 12, 22) : « Ce dont on se prévaut... je puis m'en prévaloir, moi aussi. Ils sont Hébreux ? Moi aussi. Israélites ? Moi aussi. Postérité d'Abraham ? Moi aussi... » (traduction de la Bible de Jérusalem). Ces protestations, il commence par les répéter dans l'Épître aux Philippiens, mais en y ajoutant le précieux renseignement dont il convient de faire le plus grand cas, ainsi qu'il est montré ci-dessus : « Prenez garde aux faux circoncis... si quelque autre croit avoir des raisons de se confier dans la chair, j'en ai bien davantage : circoncis dès le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreux; *quant à la loi un Pharisien...* » (3, 2-5, même traduction).

(8) Mt 5, 17-19. En comparant ce texte à ceux qui l'entourent et à ces nombreux passages des Evangiles où Jésus et ses disciples se montrent observateurs peu scrupuleux des lois mosaïques, au point d'être constamment en butte aux critiques des Pharisiens, on se défend mal contre une impression d'incohérence. Comment le maître qui ailleurs revendique si haut le droit de s'affranchir de la lettre de la Loi, peut-il déclarer ici : « jusqu'à ce que passent le Ciel et la terre, un seul iota ou un seul trait de la Loi ne passera pas que tout ne soit accompli. Celui donc qui aura violé l'un de ces moindres commandements, et appris aux hommes à faire de même, sera tenu pour le moindre dans le Royaume des Cieux... » (traduction Crampon) ? Des versets aussi erratiques ne représenteraient-ils pas des retouches d'origine pharisienne, des éléments de ce « second Evangile » dénoncé par Paul ? La chose paraît d'autant moins impossible que, on le sait maintenant, la rédaction des Evangiles canoniques est postérieure aux Épîtres. Voir également Luc, 16, 17.

tions, comme celles de Paul, que mettait en avant le christianisme de caractère essénien. C'est même précisément ce caractère mystique qu'ils entendaient atténuer, pour donner au christianisme naissant le moralisme et cette religiosité plus sobre qu'ils continuaient d'apprécier dans la synagogue traditionnelle.

Paul, lui-même, d'ailleurs possédait une formation rabbinique et pharisienne trop poussée pour ne pas être choqué par les débordements mystiques qu'il constatait dans les communautés. Pour les circonscrire, il a même publié un règlement qui se lit au chapitre 14 de la Première Epître aux Corinthiens. L'Apôtre le justifie en commençant par observer : « Si... l'Eglise entière s'assemble, et que tous parlent en langues; et qu'il entre des non-initiés ou des infidèles, ne diront-ils pas que vous êtes fous? » Aussi supplie-t-il que tout se passe de manière à édifier. Plus loin il écrit encore : « les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes; car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix... Si quelqu'un se croit prophète ou inspiré par l'Esprit, qu'il reconnaisse en ce que je vous écris un commandement du Seigneur. S'il l'ignore c'est qu'il est ignoré » (de l'Esprit véritable, s'entend). C'est là une boutade de Paul agacé, note à cet endroit le traducteur catholique de la Bible de Jérusalem. « Ainsi donc, mes frères, conclut l'Apôtre, aspirez au don de prophète, et n'empêchez pas de parler en langue ⁽⁹⁾. Mais que tout se passe décemment et dans l'ordre. »

Si un inspiré, aussi intransigeant que Paul quant aux droits de l'inspiration personnelle, croit devoir édicter de telles règles, on soupçonne aisément la réaction d'esprits plus positifs, nourris seulement de la méditation traditionnelle de la Bible et non en outre, comme Paul, du contact direct avec le divin dans les transports mystiques ⁽¹⁰⁾.

⁽⁹⁾ Il y avait donc apparemment alors, parmi les dirigeants du christianisme, certains personnages disposés à faire taire les glossolales et appréciant médiocrement le don de prophétie ?

⁽¹⁰⁾ Les inspirés du christianisme primitif devaient faire évoluer celui-ci rapidement et en tous sens, au gré de l'Esprit qui, on le savait déjà alors, « souffle où il veut ». On s'étonne parfois de la rapidité avec laquelle les dogmes se sont développés et ont été accueillis par des hommes à peu près contemporains de Jésus. N'en cherchons pas l'explication ailleurs que dans les charismes, les dons mystiques, si généreusement impartis aux communautés, dont les écrits pauliniens et mainte-

Comme en témoigne l'Épître aux Galates, même dans les communautés d'origine païenne, l'ascendant des traditions pharisiennes était considérable. Les objections de Paul aux observances de la Loi pouvaient aboutir à les faire abandonner en de tels milieux, mais ceux-ci n'en devaient pas moins demeurer sensibles aux robustes qualités humaines qui assuraient depuis longtemps la prospérité des juiveries dans tout le monde méditerranéen. On comprend donc que des notables, des hommes de sens rassis aient voulu organiser les communautés chrétiennes selon ce modèle éprouvé.

Ces anciens ou presbytres, comme l'on disait en grec, étaient d'ailleurs respectés par le commun des fidèles qui savaient discerner chez eux les vertus qui font les bons administrateurs. On prit l'habitude de leur confier l'intendance des biens. Plus ou moins spontanément, ces presbytres s'accordèrent à prendre en mains, non plus seulement les intérêts matériels des pauvres, des veuves et des orphelins, mais bientôt aussi de surcroît et surtout les intérêts spirituels de tous les frères. Telle est sans nul doute l'origine du clergé.

Fatalement les presbytres entrèrent en conflit avec ces prophètes, apôtres, docteurs et autres militants à la mode primitive, tous enthousiastes encore et de mœurs généralement estimables sans doute, mais aussi instables d'humeur que de résidence et dont l'influence ne put à la longue contrebalancer celle, mieux assise, d'autorités incontestables, élues et sédentaires, dont le choix avait été opéré justement pour leurs qualités morales et leur savoir-faire pratique. Ces notables, choisis par les communautés plutôt que par l'Esprit, détenaient d'ailleurs exclusivement et dispensaient les biens qui sont le plus propres à constituer les clientèles. Mieux : il suffisait aux presbytres de refuser le gîte et le couvert aux missionnaires de passage pour supprimer l'action de ceux-ci. Il leur était non moins facile de mettre un terme aux effusions de l'Esprit qui contredisaient leurs propres idées.

Des documents d'une antiquité vénérable comme la *Didachè*, en expliquant à quels critères doivent se reconnaître les vrais prophètes, nous font entrevoir quelque chose de la lutte qui opposa d'abord le clergé sédentaire aux ministres itiné-

nant ceux de la mer Morte nous font entrevoir l'effervescence mystique. Nous y reviendrons dans l'histoire des dogmes et de la théologie.

rants de l'Évangile. Ils nous laissent soupçonner surtout l'efficacité des armes dont disposaient les presbytres à qui les activités charismatiques pouvaient déplaire. C'était déjà en somme l'excommunication. Les péripéties de ces conflits nous échappent dans le détail, mais en gros nous voyons comment le clergé presbytéral et diaconal élimina l'inspiration et l'improvisation trop anarchiques de la mission primitive. La révolution chrétienne s'institutionnalisait; s'embourgeoisait aussi, penseront certains.

Le fait est que le mysticisme désordonné ou génial, indépendant en tout cas, se vit octroyer une part de plus en plus congrue dans le christianisme, qu'il dut se réfugier dans des conventicules marginaux, perdant beaucoup de l'audience qu'avaient naguère connue les visionnaires d'apocalypse comme Jean ou les charismatiques comme Paul.

Ainsi que je le déclarais au début, je laisse à mes collègues plus compétents en ces matières le soin de dégager des sources, subitement enrichies par le sensationnel apport des manuscrits de la mer Morte, quelles furent au juste les relations historiques de Jésus d'abord, puis des premières générations chrétiennes, avec les Esséniens. Je ne crois pas cependant trop anticiper sur leurs conclusions ni trahir le sentiment qui se dégage des recherches en cours, en précisant comme suit les origines de l'Église. La formule semblera peut-être un peu brutale, manquer de nuances. Pourtant je crois utile de la livrer à vos méditations, car sa forme ramassée vous fera sans doute saisir, mieux que des discours trop sinueux, vers quelles conclusions je crois raisonnable de s'orienter.

Une définition expliquant l'origine de l'Église, définition faite du seul point de vue historique évidemment et non pas théologique, me semble pouvoir être assez correctement donnée en ces termes : l'Église est la synagogue charismatique des Esséniens chrétiens, réorganisée selon l'esprit de la synagogue pharisienne, c'est-à-dire en définitive un compromis entre un ensemble de doctrines nées de l'effusion de l'Esprit, maintenant cristallisées, stabilisées, canonisées, et l'esprit conservateur, moralisateur, administratif de la synagogue traditionnelle ⁽¹¹⁾.

(11) Pour être complet il faudrait insister ici également sur l'influence de la cité antique et de ses mœurs. On a souvent souligné le

*
**

Plus peut-être encore que les charismes de l'Esprit, les presbytres redoutèrent l'insubordination, la réflexion indépendante de l'intelligence raisonnante, le savoir à prétention scientifique, philosophique, la « gnose » pour employer le terme grec consacré. Mais je ne puis m'attarder à vous entretenir aujourd'hui des gnostiques et de leurs tentatives de syncrétisme avec l'un ou l'autre courant de pensée païenne, comme je viens de le faire pour les prophètes et les glossolales.

Disons simplement, et pour tout résumer concernant la première période de l'histoire de l'Eglise, que l'élan créateur du christianisme primitif, qu'il fût proprement religieux, mystique, ou qu'il fût de caractère rationnel, philosophique, s'est trouvé contenu, réprimé par les conseils de presbytres. Seules les vertus plus ternes de l'honnêteté bourgeoise et la médiocrité intellectuelle gardèrent le champ libre et donnèrent accès aux premières places dans les communautés importantes.

A côté de ces aspects qu'on peut évidemment qualifier de négatifs, l'action des presbytres présenta, on l'a compris, un aspect nettement positif, sur lequel les historiens n'insistent pas toujours à suffisance. L'organisation presbytérale permit au christianisme de surmonter sa redoutable crise de croissance, de conjurer le plus grand danger peut-être de son histoire : elle lui fournit le moyen de discipliner les forces religieuses révolutionnaires qui lui avaient donné naissance, mais qui allaient le faire périr s'il leur était loisible de continuer de s'exercer sans contrôle. La suite de l'histoire garantit

fait que l'Eglise ancienne avait visiblement emprunté ses diocèses aux divisions politiques de l'Empire. Ces emprunts aux structures sociales préexistantes sont plus anciens et plus profonds, je pense, ou, pour mieux dire, la similitude que l'on observe entre l'administration de l'Eglise et celle de la chose publique tient aux conceptions mêmes et aux habitudes de l'homme méditerranéen : il vit et pense dans le cadre de sa cité. L'évolution en sens inverse du catholicisme dans les pays celtiques pourrait en fournir une frappante contre-épreuve. Il est bien remarquable, en effet, que, gagnant des régions où étaient encore ignorées les conditions de la civilisation urbaine, le christianisme y perdit rapidement la puissante structure épiscopale de l'église-mère, pour laisser de nouveau le champ libre aux ascètes, aux visionnaires et à ces missionnaires itinérants qui rappellent curieusement ceux des origines palestiniennes. Nous y reviendrons dans ce cours, au chapitre consacré à l'étude des éléments non romains du christianisme médiéval.

du reste la valeur de cette assertion : les mouvements chrétiens concurrents qui résistèrent à l'emprise de l'action presbytérale disparurent, et c'est à grand-peine maintenant que la recherche érudite relève la trace des activités, pourtant considérables en leur temps, des communautés dissidentes et des enseignements gnostiques.

*
**

Si l'historien doit à l'équité de reconnaître, comme nous venons de le faire, les mérites et, en même temps, les raisons péremptoires de l'institution du clergé, c'est-à-dire en fin de compte de l'organisation de l'Eglise proprement dite, au sein du christianisme, c'est pour l'historien un devoir impérieux également de dénoncer les abus que cette création a engendrés et qu'elle ne pouvait manquer d'engendrer : abus multiples, divers, que recouvre un mot unique et parfaitement justifié, celui de cléricanisme.

Je m'en voudrais toutefois de consacrer les instants qui nous restent, à tenter de dresser une liste des abus du cléricanisme qu'enregistre l'histoire. Depuis les excès de l'Inquisition médiévale et moderne jusqu'à la méconnaissance des droits de la personne humaine au siècle dernier et plus récemment encore en certaines terres d'authentiques traditions catholiques, les faits sont encore suffisamment familiers à toutes les mémoires. Peut-être sera-t-il plus opportun d'insister ici sur quelques manifestations moins connues, plus anciennes, qui relèvent plus particulièrement de cet enseignement et qui furent d'autant plus déterminantes pour l'histoire de l'Eglise et du monde profane qu'elles en influencèrent plus tôt le cours.

La lutte décisive qui livra définitivement aux évêques et à leurs clercs le contrôle du christianisme, peut être datée de la seconde moitié du n^e siècle. Un mouvement parti de Phrygie, le montanisme, avait alors tenté de raviver dans les masses chrétiennes l'enthousiasme des premiers inspirés qui menaçait de s'éteindre.

La « Nouvelle prophétie » connut d'abord un immense succès. Elle sut gagner à sa cause des talents comme celui de Tertullien. Mais les temps étaient révolus, l'Esprit dut se taire. Maintes fois il essaiera encore de parler, mais jamais plus il ne devait connaître une audience aussi universelle. L'autorité,

la hiérarchie cléricale sortit à jamais affermie de cette lutte contre le montanisme. Le gouvernement païen combattit du reste rudement les partisans de la nouvelle Jérusalem, ennemis de l'Etat autrement irréconciliables et de surcroît plus avides du martyre que les fidèles de l'Eglise catholique ⁽¹²⁾. C' est celle-ci et celle-ci seulement du reste que l'Etat reconnut lorsqu'il s'avisait de modifier sa politique religieuse.

On sait les discussions que cet événement historique a suscitées et suscite toujours. Je ne puis les évoquer sans rappeler la part éminente qu'y a prise un maître de cette Université, auquel je dois d'ailleurs une bonne partie de ma formation, je veux dire Henri Grégoire. Réagissant, avec sa fougue habituelle, contre des traditions plus apologétiques qu'historiques, notre maître a tenté de ramener à de plus exactes proportions l'œuvre de Constantin en ce domaine.

Je crois que son utile travail de pionnier devra être repris et poursuivi dans notre Institut; mais quelles que soient les conclusions auxquelles la science impartiale doive un jour s'arrêter touchant Constantin et plus particulièrement sa conversion, il est évident que la politique de Constantin a continué celle de l'usurpateur Maxence, véritablement découverte par un autre maître, ami de cette maison, le professeur Pincherle de l'Université de Rome, et celle du grand persécuteur Galère, qui sur son lit de mort posa l'acte décisif, l'édit de tolérance de 311.

Des persécutions et de ce tournant décisif de l'histoire il sera, comme il se doit, amplement traité dans ce cours d'histoire ancienne de l'Eglise et, là encore, nous aurons à nous occuper beaucoup d'un dernier livre de H. Grégoire ⁽¹³⁾. Aujourd'hui c'est un aspect moins remarqué de ces événements majeurs que je voudrais éclairer, un aspect qui les

⁽¹²⁾ H. Grégoire et P. Orgels ont signalé, comme il le méritait, un synchronisme important pour l'histoire ancienne de l'Eglise : la persécution violente et généralisée du christianisme n'apparaît qu'au moment où explose également l'exaltation montaniste avec sa recherche mystique du martyre. Cf. H. GRÉGOIRE avec la collaboration de P. ORGELS, J. MOREAU et A. MARICQ, *Les Persécutions dans l'Empire romain*, 2^e éd., Bruxelles, Académie, 1964, spécialement pp. 238-249 (Appendice VI : *L'origine du sens technique du mot martyre*).

⁽¹³⁾ Il s'agit du livre signalé à la note précédente. Sa seconde édition, due principalement à P. Orgels, est sortie de presse juste à temps pour apporter une dernière consolation au maître qui l'avait conçu.

rattache directement à notre préoccupation présente, le cléricanisme.

Si Galère et ses collègues païens, Licinius notamment, acceptent, et loyalement semble-t-il, de changer la politique religieuse séculaire de l'Etat romain, il est bien certain qu'ils n'eurent jamais l'intention de substituer un régime de faveur au régime de proscription qui était celui du christianisme avant 311. La faveur de l'Etat devait dans leur esprit continuer d'aller à la seule religion nationale, la religion romaine traditionnelle. C'est la tolérance simplement qui devait être octroyée aux chrétiens. En d'autres termes, chaque citoyen devait à l'avenir pouvoir pratiquer librement la religion de son choix, librement opter entre une religion païenne, antérieurement reconnue, dotée de privilèges, et le christianisme désormais reconnu par la loi lui aussi, mais sans plus, c'est-à-dire non-privilégié.

La période de liberté religieuse inaugurée par l'édit de 311 fut en réalité fort courte. Très tôt en effet, et c'est en cela qu'est indubitablement engagée la responsabilité personnelle de Constantin, deux restrictions furent apportées à ce nouveau régime. Ce ne sont pas toutes les sectes chrétiennes indistinctement qui bénéficièrent en fait de la reconnaissance du gouvernement romain, mais la seule église épiscopale, cléricale dite depuis « Eglise catholique ». Les autres sectes continuèrent d'être persécutées, durement souvent et plus efficacement surtout, parce qu'elles le furent par un gouvernement mieux éclairé à présent qu'il appelait les évêques dans ses conseils et parce que, à côté de l'apostasie proprement dite, se présentait maintenant la solution commode, combien plus acceptable pour une conscience chrétienne, d'adhérer non pas au paganisme mais simplement à une autre forme de christianisme que celle de sa confession originelle, celle que l'Etat avait décidé de reconnaître officiellement.

Mais abrégeons : de religion persécutée, puis tolérée en 311, le catholicisme avait d'abord su, dès Constantin, s'arroger le bénéfice exclusif de la tolérance envers les chrétiens; puis, avant la fin du siècle, par l'instrument des empereurs Gratien et Théodose, il menait déjà une lutte d'extermination contre les autres formes de christianisme. Plus étonnamment encore, l'Empire romain, sous ces mêmes empereurs, allait jusqu'à

renier la religion nationale pour lui substituer comme seule religion d'Etat, comme lien spirituel unique donc entre tous les Romains, cette Eglise catholique avec la confession de foi qu'elle s'était donnée au cours de laborieux conciles, réunis de 325 à 381.

Tous les manuels d'histoire parlent couramment de la victoire du christianisme sous Constantin. On le constate, il serait plus exact de parler seulement de la victoire du catholicisme. Et notons-le par parenthèse, l'événement, plus correctement circonscrit, apparaît comme singulièrement moins miraculeux.

D'autre part, cette victoire de l'Eglise fut plus marquante, plus décisive encore qu'on ne le croit généralement. Pour en mesurer l'étendue, pour faire voir à quel point on peut dire qu'elle fut complète, il suffira d'observer que les sectes chrétiennes existant actuellement sont pratiquement toutes issues de l'Eglise reconnue par Théodose. Toutes les autres sectes antérieures, même les plus florissantes encore au iv^e siècle, ont disparu sous les efforts concertés de l'Etat romain et de l'épiscopat catholique.

Jugé du point de vue de l'histoire du christianisme, ce triomphe de l'Eglise ne peut apparaître que comme la victoire du clergé catholique et de ses conceptions de gouvernement sur l'entière du christianisme. C'est donc en somme une manifestation de cléricalisme et, si on y regarde de plus près, on s'apercevra facilement, je crois, que c'en est la forme primordiale, l'étape première qui explique les développements que l'histoire a pu enregistrer dans la suite, parce que virtuellement elle les contenait déjà tous.

Cette première étape, nous pouvons l'appeler, paradoxalement : une *cléricalisation du christianisme*. Elle se poursuivit assidûment à partir du i^{er} siècle dans les efforts conjugués de centaines d'évêques avec leurs milliers de clercs; elle réussit pleinement, comme nous l'avons dit, grâce au concours que lui accordèrent plusieurs empereurs du iv^e siècle.

Mais le gouvernement romain n'a pu servir si efficacement la cause de la cléricalisation du christianisme d'abord et de la société profane ensuite, que parce qu'il était déjà tombé largement lui-même sous le contrôle de l'épiscopat. Le vrai pro-

blème historique est donc de savoir comment on en était si rapidement arrivé là.

Il est bien certain que des consciences timorées comme celles de Gratien ou de son frère Valentinien II, empereurs parvenus trop jeunes aux responsabilités suprêmes, ne purent que subir docilement l'influence d'un évêque politique de la stature d'Ambroise. Mais le processus a commencé sous Constantin I^{er} qui, dès les premières années de son règne, fut amené à soutenir par la force l'épiscopat catholique d'Afrique contre les Donatistes. Or Constantin n'était pas homme à abdiquer la moindre parcelle des pouvoirs que ses prédécesseurs païens avaient réunis dans les mains de l'empereur. On le sent, d'autres causes on dû exercer une influence prépondérante.

Constantin n'hésita pas à faire appel aux évêques parce qu'il crut leur collaboration utile à ses desseins. Ce qu'il ne devina pas, c'est qu'en acceptant de l'aider, son conseiller Osius de Cordoue et les autres évêques étaient guidés par un plus sûr instinct que le sien. Leur coopération, qui dans l'idée de l'empereur devait essentiellement profiter à l'Etat en mettant à son service les cadres si efficaces de l'Eglise catholique, se révéla rapidement comme une entreprise de subordination de l'Etat à l'Eglise.

Constatant par exemple combien la justice était mal rendue, que les plus hauts dignitaires de l'Etat se laissaient acheter par d'indignes détenteurs de richesses, estimant à juste titre qu'au contraire les évêques avaient fait merveille comme arbitres intègres et impartiaux, dans les affaires que les fidèles avaient pris l'habitude de leur soumettre, l'empereur voulut institutionaliser cette justice épiscopale. Parallèlement les progrès des sentiments humanitaires, le souci de soulager les malades, d'aider les veuves, les orphelins et tous ces pauvres qu'avaient multipliés à l'infini les guerres, la dévaluation et le chômage, sans parler du soin de sa popularité, firent rechercher par Constantin le moyen de faire parvenir des subsides aux intéressés. Encore une fois le recours à une administration véreuse était exclu pour ces services de bienfaisance. Le clergé catholique par contre, qui assurait de telles fonctions à la satisfaction de ses ouailles depuis deux siècles et plus, constituait un intermédiaire digne de la confiance impériale.

Il serait déraisonnable de reprocher à Constantin de n'avoir

pas essayé d'étendre à toutes les cités le service public de l'annone. Il serait injuste de lui reprocher d'avoir mis à la disposition des évêques des sommes considérables qui, par ce canal, purent effectivement atteindre et soulager quelques-unes des misères de l'époque. Mais, l'historien doit le constater aussi, les largesses ainsi consenties à l'Eglise, eurent pour effet non d'attacher davantage, comme on aurait pu légitimement l'escompter, les populations à l'Etat, mais de les lui aliéner au profit exclusif de l'Eglise. C'est que, en apparence, l'Etat se réservait les rôles odieux de policier et de percepteur d'impôts, pour laisser au clergé les services, aussi manifestes que lucratifs, de la bienfaisance publique et de la justice. Sans vouloir minimiser les mérites très réels du clergé, il faut convenir que les déficiences non moins certaines de l'administration civile lui profitèrent grandement. La politique sociale même des gouvernants servit plus l'Eglise que l'Etat, si bien qu'à l'affection, à l'attachement, jadis si intense, du citoyen pour sa cité se substitua non point à proprement parler le patriotisme rêvé par l'empereur, mais un dévouement à l'Eglise et aux causes qu'elle servait.

L'Etat, par contre, qui avait tant donné à l'Eglise, tant compté sur elle, ne récolta que des fruits amers de cette politique.

On aurait pu croire que l'unité et l'universalité de l'Eglise, la catholicité comme on disait alors, devaient du moins servir la cause de l'empire, en consolidant son unité. Ce fut en réalité ce qui consumma sa ruine.

Comme par une géniale prémonition, Constantin a exprimé dans sa lettre à Arius et à Alexandre une légitime anxiété à ce propos ⁽¹⁴⁾. En 324-325, après dix-huit ans de

⁽¹⁴⁾ Il est regrettable que l'authenticité de ce document capital, transmis par Eusèbe (*Vita Constantini*, II, 64-72), ait été contestée pour des motifs futiles. Il en est résulté que les historiens n'ont pas tiré tout le parti possible de ce véritable manifeste de la politique religieuse de Constantin. L'« œcuménisme » avant la lettre qu'y propose le premier empereur chrétien sera tenu en échec par le fanatisme des clercs doctrinaires. Poursuivie avec une patience inlassable par Constance II, cette politique fut sur le point d'aboutir lorsque, en la dernière année de son règne (337-361), l'empereur parvint à rallier finalement à son point de vue la majorité de l'épiscopat et plus spécialement le pape Libère. Mais aussitôt, avec Julien d'Apostat (361-363) qui laissa naturellement renaître les dissensions dans l'Eglise, les intégristes l'emportèrent... et

guerres civiles dont il était d'ailleurs le premier responsable, l'empereur était dominé par le souci d'assurer l'unité de l'empire. Il n'avait plus alors qu'un objectif majeur, qu'à tout propos il définit par le terme d'*unanimitias*, *μόνοια*. Nous pouvons même penser que la politique religieuse de Constantin trouve une bonne partie de son explication dans cette recherche d'une « harmonie de sentiments », d'un patriotisme nouveau, capable d'organiser des hommes issus de cités, de peuples, de milieux si divers, en un Etat réellement uni.

Si Constantin avait lu Celse, son anxiété se serait encore accrue, mais peut-être n'aurait-il pas non plus fondé tant d'espoirs sur l'Eglise catholique. L'unité de celle-ci était précaire, parce que basée sur un *credo*. Or les dissensions dogmatiques étaient trop inhérentes à la nature du christianisme, comme l'avait déjà bien discerné le philosophe païen. A lier le sort de l'Etat romain à la confession de foi d'une Eglise déterminée, on ne pouvait que l'entraîner à subir le même sort que cette Eglise. Nous examinerons de plus près au cours de ce premier semestre l'histoire des hérésies trinitaires, puis christologiques qui agitèrent et finalement brisèrent l'empire romain; mais ce qu'on vient de dire suffira, je crois, à faire soupçonner pourquoi l'Empire romain souffrit de véritables convulsions à l'apparition de chaque nouvelle hérésie, jusqu'au moment où l'Islam en profita pour détacher de l'Empire ses plus riches provinces orientales et où la Rome des papes en prit prétexte pour se séparer définitivement de Byzance, entraînant l'Occident dans cette aventure d'où devait naître l'Europe⁽¹⁵⁾.

Ce tournant de l'histoire entre l'antiquité et le moyen âge, trop rapidement évoqué aujourd'hui, achève d'illustrer le thème que j'ai entrepris de développer devant vous : le christianisme et l'Eglise. Dès les origines nous constatons une tension entre le phénomène chrétien en général, d'une part, et l'Eglise, son clergé, d'autre part. Clergé constamment pré-occupé, en vertu de son institution, de par sa fonction même,

pour quinze siècles ! Détail combien significatif, le pape et les autres prélats qui souscrivirent à la politique d'apaisement, furent voués à la même réprobation des générations chrétiennes que le fils de Constantin : des évêques du IV^e siècle, ils sont les seuls à ne pas avoir mérité les honneurs des autels.

(15) Voir, sur cette dernière question, mon étude : *La politique des Isauriens et la naissance de l'Europe (Byzantion)*, 33, 1963, pp. 191-221.

à contenir, à diriger les activités religieuses d'abord, mais aussi progressivement entraîné, par la force des choses, à contrôler de proche en proche toutes les activités spirituelles, morales, intellectuelles, politiques, voire économiques de la chrétienté. Il serait à peine excessif de prétendre que les principales articulations de notre histoire depuis le ⁱⁱe siècle sont à chercher dans les diverses phases que cette tension a connues. Peu d'événements peuvent en tout cas se comprendre, recevoir une explication profonde et entièrement satisfaisante sans référence à ces deux coordonnées constantes, les forces spirituelles du christianisme d'un côté, affectives, anarchiques, mais puissantes, capables de soulever les masses, et de l'autre les organismes qui entendent capter, orienter, diriger ces énergies et qui souvent les contrarient au point de provoquer de tragiques conflits. Songeons à la mainmise du clergé sur le mouvement monastique d'abord, plus tard sur le mouvement franciscain, à la répression du manichéisme sous toutes ses formes et notamment de l'hérésie albigeoise, aux croisades et à la destruction de l'Empire byzantin, aux guerres de religion qui devaient mâter la révolte protestante en France notamment et dans nos Pays-Bas, à la lutte acharnée contre la renaissance du rationalisme antique et contre toute laïcisation de la culture.

Vous le constatez, en étudiant la tension entre le christianisme et l'Eglise, c'est l'un des moteurs les plus puissants, le dynamisme même de notre histoire que nous étudierons. Et ce fait n'apporte-t-il pas la meilleure justification à l'instauration d'un cours d'histoire de l'Eglise par notre Université?

*
**

Ce que j'ai dit jusqu'ici pourrait suffire, me semble-t-il à introduire au cours d'histoire ancienne de l'Eglise. Permettez-moi cependant d'ajouter quelques mots encore pour souligner davantage la nécessité de placer au centre de nos recherches le processus de la cléricisation du christianisme et pour faire voir le caractère d'actualité que revêt l'histoire de l'Eglise, ainsi comprise.

Suivant un penchant bien naturel l'historien indépendant pourrait être tenté, comme je l'ai dit, de mettre l'accent sur l'histoire du christianisme et rejeter dans l'ombre celle de

l'Église. Cette séduction est d'autant plus dangereuse que les historiens de l'Église les plus engagés s'accordent en ce moment pour proposer ce déplacement du centre de gravité de leur discipline. Gardons-nous d'accepter ces suggestions. Elles visent en fin de compte à obtenir un meilleur effet apologétique. C'est une nouvelle manière de nous inviter à renier la nécessaire distinction entre Église et christianisme. Il faut au contraire toujours tenir présent à l'esprit : 1° que la cléricisation du christianisme est un fait capital, décisif dans l'histoire du christianisme, quoique ce phénomène n'ait pas, en lui-même, un caractère proprement religieux, ni spécifiquement chrétien; 2° que la cléricisation fut utile au christianisme, en ce sens que l'institution de l'Église refréna les débordements les plus irrationnels du sentiment religieux, qu'elle assura au christianisme sa transmission à travers les générations et les vicissitudes politiques et qu'elle en fit l'héritier de nombreuses traditions grecques et romaines. Mais il faut comprendre aussi, en troisième lieu, que la cléricisation fut d'autre part nuisible au christianisme lui-même, au point de l'amener à se muer en sa pire contradiction, à savoir la négation de l'amour fraternel et de l'autonomie de la conscience personnelle. Pour remplir sa mission essentielle, en effet, qui était de protéger l'unité doctrinale du christianisme contre ce qu'il considérait comme des déviations, des hérésies, le clergé chrétien a poussé la logique du système jusqu'à la destruction physique de sociétés entières de chrétiens et jusqu'à l'apostasie forcée de croyants sincères. Rien ne pouvait être plus contraire à l'esprit qui avait inspiré les premiers adeptes du christianisme et ses premiers martyrs. Et cependant cette attitude est si logiquement inscrite dans l'institution même du clergé que plusieurs centaines de Pères du concile en cours n'ont pas cru pouvoir l'abandonner, malgré la pression des mœurs modernes et de collègues soucieux de ne pas se voir appliquer des principes semblables, mais mis au service d'autres idéologies, d'autres régimes totalitaires.

Par ce dernier exemple on constatera qu'à s'enfoncer dans les innombrables problèmes que soulève l'histoire de l'Église, on ne s'écarte pas nécessairement de l'actualité. Volontiers je dirais « au contraire » — et ce pourrait être même la principale conclusion de cette première prise de contact avec l'histoire de

l'Eglise — que loin de se détourner de l'actualité, l'étude scrupuleuse, attentive du passé fait découvrir à l'historien, indépendamment surtout, le sens, la signification réelle du présent.

C'est un fait par exemple, et nous venons de l'évoquer, que quelque chose « bouge » dans l'Eglise contemporaine, qui n'était pas concevable il y a seulement vingt ans. Le concile signifie quelque chose, mais quoi au juste? Malaise profond, forces de renouvellement, simple changement de tactiques de propagande? Un peu de tout cela sans doute. Toutefois les acteurs eux-mêmes de cet événement historique seraient bien en peine de démêler la part de chacun des mobiles qui meut leur assemblée. Et pourquoi s'accorderaient-ils mieux sur la signification de leurs gestes que sur les formules qu'ils essaient de rédiger?

L'historien qui a suivi depuis ses plus lointaines origines la montée du cléricalisme, qui a vu comment il est inséparable de l'organisation épiscopale, au point d'en constituer la véritable raison historique, cet historien sera particulièrement intéressé par les efforts d'œcuménisme déployés un peu partout dans le christianisme actuel et par les tentatives de réhabilitation du laïcat qui se font jour dans le catholicisme.

Ce concile Vatican II qui est, il est vrai, le premier concile libre que l'histoire puisse enregistrer, nous offre donc le spectacle de la barque de Pierre ramant à contre-courant, c'est-à-dire en train de remonter le cours des siècles et, avec eux, la pente de la cléricisation.

Ce fait revêt à nos yeux une véritable signification historique : le processus de cléricisation que l'on peut suivre sortant inexorablement ses effets, siècle après siècle, jusqu'aux plus absurdes conséquences, jusqu'au reniement des principes chrétiens les plus évidents, commencerait donc à refluer? L'Eglise semble effectivement touchée par un processus inverse de décléricisation, laquelle, notons-le, constituait l'une des principales revendications de la Réforme.

Pareille constatation n'exclut pas la circonspection, la légitime réserve. Aussi bien les forces de la réaction demeurent actives dans l'Eglise et auront sans doute tendance à reprendre leur revanche après la clôture des débats conciliaires, naturellement propices aux formes plus démocratiques de gouvernement. Mais s'il faut se montrer vigilant, il serait non moins

certainement maladroit de repousser, comme une simple manœuvre, les efforts déployés par les chrétiens qui veulent dégager le christianisme de l'emprise séculaire du cléricisme. Il faut plutôt seconder ces esprits sincères pour qu'ils développent les meilleures virtualités du christianisme, tels le détachement des richesses, l'entraide fraternelle de tous les hommes quelle qu'en soit la race. Il faut les aider d'autre part à se débarrasser de défauts trop ataviques en milieux chrétiens tels que l'intolérance, l'obscurantisme, la suffisance philosophique ou morale.

D'ailleurs le meilleur moyen de ne pas se laisser circonvenir par les habiles procédés de certains apologistes, comme le meilleur adjuvant qu'on puisse apporter à l'émancipation des chrétiens eux-mêmes, c'est encore l'étude objective, scientifique du passé chrétien, particulièrement celui de l'Eglise.

A qui serait tenté de douter de l'efficacité de nos études, sous ce rapport, il conviendrait simplement de faire remarquer que, parmi les multiples forces de pression qui poussent le christianisme contemporain à se déclériciser, une place de choix revient à l'action de ces courageux historiens et exégètes qui, depuis cent ans surtout, ont préféré encourir les condamnations et se voir même expulser de leur milieu d'origine plutôt que de trahir la vérité, qu'ils avaient découverte en recherchant des fondements historiques et philologiques au système dont on leur demandait seulement de renouveler l'apologie.

A ce propos qu'il me soit permis d'exprimer ici publiquement la satisfaction que je viens d'éprouver à la lecture de discours de rentrée du Recteur magnifique de l'Université de Louvain. Eminent exégète lui-même, ce dignitaire de l'Eglise a fait connaître publiquement la réhabilitation complète et solennelle de M. le Chanoine Draguet, l'un de ces pionniers intrépides que le Saint-Office avait frappé il y a vingt ans, selon les méthodes iniques de gouvernement qui étaient encore usuelles alors dans l'Eglise. Il y a donc ici plus que des paroles. Il y a des actes, qui semblent donner raison à ceux qui estiment que l'Eglise est entrée dans l'ère des changements radicaux ou, pour le dire en utilisant la distinction expliquée tantôt, que l'Eglise commence à vouloir s'effacer devant le christianisme et pour mieux servir celui-ci.

Pourtant, tout en comprenant ce qu'une orientation si

nouvelle peut présenter de séduisant pour l'Évangélisme comme d'ailleurs pour les exigences de haute moralité que le christianisme en général et ses formes protestantes en particulier ont inculquées à la conscience occidentale, l'historien indépendant, l'historien de l'Église surtout ne peut manquer de s'interroger : dans sa volonté de mieux mettre en valeur l'héritage évangélique et pneumatique primitif, dans son souci compréhensible de retourner aux sources créatrices du christianisme, d'en revenir à l'essentiel, censément divin, de son message, l'Église n'est-elle pas occupée à renier l'autre part de la synthèse, du mariage dont elle naquit, à savoir l'élément « humain », les traditions terre à terre de bon sens, de sagesse, héritées de la synagogue pharisienne, qui lui ont permis d'abord de durer, qui lui ont ensuite attiré les faveurs de l'Empire romain au point qu'elle en devint tout naturellement le ministre, puis le légataire universel ? L'héritage gréco-romain, l'héritage de culture humaniste et de raison, voilà ce que l'esprit positif, rationaliste peut redouter que l'Église n'abandonne présentement, au seul avantage finalement des forces obscures d'un christianisme rebelle à la raison, mais par cela même plus facile en définitive à maintenir vivant, en face de la science moderne, destructive de tous les états philosophiques de la théologie savante.

Dans une mesure fort inégale assurément, mais indéniable, les hommes, tous les hommes d'aujourd'hui entendent secouer ainsi le poids des traditions qui risquent d'étouffer leur action dans un monde nouveau. Or, l'affranchissement judicieux, qui ne se ramène pas à un rejet inconsidéré du passé en bloc mais qui commence par en dresser l'inventaire, une telle libération, il n'y a vraiment que l'histoire, que l'étude scientifique du passé pour nous la procurer. C'est un privilège de l'histoire, en effet, de pouvoir réaliser cette sorte de psychanalyse individuelle et sociale qui seule peut libérer vraiment l'esprit humain des contraintes obscures d'un passé irrationnel. C'est son privilège mais c'est aussi, sans doute, sa pleine justification, non seulement aux yeux des spécialistes et du public curieux des choses anciennes, mais même pour les plus positifs, les plus utilitaires d'entre les pragmatistes contemporains.

Encore un mot peut-être, pour finir, à l'adresse de ces

hommes pratiques qui, dans la pratique justement de la vie privée, publique ou professionnelle, ont à harmoniser leur action avec celle de chrétiens, de catholiques, et donc directement ou indirectement avec les représentants de l'Église elle-même. Je n'hésite pas à dire qu'autant le rationaliste non averti, naïf ou indifférent, risque en ces circonstances les pires méprises, les plus graves déconvenues, autant l'esprit indépendant, mais enrichi de l'expérience que donne l'histoire et muni des autres connaissances intellectuelles requises, se trouve en position avantageuse. Non seulement il acquerra l'intelligence du langage et surtout des actes de ses interlocuteurs ou associés éventuels, mais, joignant à la compétence, à la connaissance du christianisme et de l'Église, le détachement critique que procure l'objectivité scientifique, il pénétrera plus avant même que le chrétien, même que le clerc, dans les méandres psychologiques et moraux de leur action.

Bref, qu'on veuille simplement continuer le passé ou qu'on veuille authentiquement s'en affranchir, une égale nécessité existe, vous le constatez, de connaître, de cultiver l'histoire de l'Église.

Les rapports de l'Humanisme et de la Réforme

par **Louis BAKELANTS** (†)

Chargé de cours à l'Université de Bruxelles

Si j'ai choisi comme sujet de cette leçon inaugurale les rapports de l'Humanisme et de la Réforme, ce n'est certes pas pour son originalité. En effet, les premiers historiens de ces deux phénomènes historiques s'interrogeaient déjà sur leurs rapports réciproques et sur l'influence du premier sur le second. Pierre Bayle, dans son *Dictionnaire historique et critique*, soulève la question, et dans plusieurs articles consacrés à des réformateurs, il souligne leur formation humaniste ou l'influence sur leur pensée de tel ou tel philosophe classique ou Père de l'Eglise. Les érudits du xvii^e siècle sont encore trop plongés dans la controverse religieuse pour que nous puissions découvrir chez la plupart d'entre eux des vues impartiales et scientifiquement fondées sur le siècle qui les a précédés; ceux du xviii^e font surtout œuvre utile de bibliographes méticuleux sans s'attarder à l'ensemble du problème qui nous occupe : ils se contentent d'inventorier une documentation dont la masse effraie au premier abord et de répertorier parfois sans grand discernement, une littérature où traités, pamphlets et libelles se comptent par milliers.

C'est à l'historiographie rationaliste du xix^e siècle que revient le mérite d'avoir posé le problème avec netteté et de lui avoir apporté une solution, qui, comme toute solution dans ces domaines, fut provisoire et éphémère. Suivant en cela l'exemple de Burckhardt, la grande majorité des historiens de cette époque mettent l'accent sur les aspects antichrétiens et paganisants de l'Humanisme, sur son rôle dans la laïcisation de la société et de la culture, en un mot, sur son anticléricalisme foncier et irréductible. Dans leurs études sur les huma-

nistes, ils négligent certains aspects de leur personnalité, certaines œuvres aussi, qui ne rentrent pas dans le cadre préétabli de leur conception du phénomène « humanisme ». Ils établissent une coupure nette, et illusoire, entre la Renaissance et la période qui la précède, et qui a permis son éclosion.

La réaction ne se fit pas attendre et, comme toute réaction, elle fut excessive. L'école italienne surtout, s'attacha, avec passion, à la défense de l'orthodoxie des humanistes. La *Storia dell'Umanesimo* de Giuseppe Toffanin marque le point culminant de cette vague réactionnaire pour qui l'Humanisme tout entier s'inscrit dans la ligne de la tradition catholique et romaine. Fait à retenir, ce sont parfois les mêmes textes, différemment interprétés, qui servent de point de départ aux historiens tant rationalistes que catholiques pour prouver des thèses diamétralement opposées.

Il nous reste à dire un mot, avant d'entrer *in medias res*, des recherches des dernières décennies. Les travaux de Lucien Fèbvre, de Renaudet, de M^{sr} de Vocht en France et chez nous, de Huizinga et de Enno van Gelder en Hollande, de Kristeller et de Cassirer aux Etats-Unis, et je ne cite que les principaux, sont d'accord sur un point : la thèse rationaliste du xix^e siècle heurte le sens historique de celui qui se penche, en toute impartialité, sur les documents du temps, mais le problème est d'une complexité beaucoup plus grande que ne le prétendent les défenseurs d'un humanisme essentiellement chrétien.

La Renaissance fut avant tout un mouvement de l'esprit et de la pensée, rendu possible par un changement profond des conditions économiques et sociales. Malgré les analyses subtiles dont ils ont fait l'objet, les concepts de Renaissance et d'Humanisme demeurent très vagues pour nous. Certains historiens ont supposé que la nouvelle atmosphère d'individualisme, d'amour complaisant de l'être humain avait servi de toile de fond à la révolution religieuse, comme si l'homme, tout à coup, s'était libéré des entraves de l'orthodoxie et de l'idéal ascétique. La connexion entre Humanisme et Réforme, présentée de cette manière simpliste, est une contre-vérité qui éclate au premier contact avec la littérature de l'époque. « Il est beaucoup plus facile d'acquérir la certitude des rapports

entre humanisme et réforme que de définir ces rapports avec précision », écrit M. Chadwick dans un article récent consacré à ce problème. D'ailleurs, les humanistes sont très différents les uns des autres. Ils défendent des thèses très divergentes; leur attitude religieuse est déterminée par leur origine, leur caractère, leur formation. Il est impossible de les considérer en bloc, car il n'y a qu'un seul trait qui les lie tous : leur amour et leur admiration de l'Antiquité classique.

Il faut distinguer dès l'abord, les humanistes italiens vivant dans un climat optimiste de réveil national et attachés surtout aux valeurs artistiques, littéraires et philosophiques, et les humanistes d'Occident et du Nord pour qui la religion et la théologie demeurent un centre d'intérêt vital qu'ils ne perdent presque jamais de vue.

Essayons de circonscrire avec précision le problème qui nous occupe. La plupart des érudits d'aujourd'hui insistent sur le fait que la majorité des humanistes sont plus ouverts à l'esprit religieux et chrétien, que ne le pensaient Burckhardt en son école. J'essaierai de montrer, par l'analyse de quelques œuvres caractéristiques, que même sous le couvert d'un conformisme parfait dans les pratiques religieuses, les croyances des humanistes sont empreintes d'un élément rationnel qui s'oppose à la tradition catholique médiévale. Les humanistes, comme le fait remarquer Carlo Angeleri dans son ouvrage fondamental *Il problema religioso del Rinascimento*, défendent des opinions qui s'opposent radicalement à la tradition, en ce qui concerne la signification des dogmes et des observances religieuses. Nous devons donc étudier avec soin la signification qu'ils confèrent à des concepts majeurs comme foi, révélation, salut, grâce, rédemption, sanctification, et rechercher quelle valeur ont pour eux des sacrements comme le baptême et l'eucharistie. Nous remarquerons dès l'abord que l'humanisme, sous ses formes les plus diverses, aspire à une intériorisation et à une individualisation de la vie religieuse; qu'il réproouve les abus de l'Eglise et les croyances populaires qui côtoient souvent la plus grossière superstition. Les réformateurs partagent ces vues et essaieront de les traduire dans la pratique. Les humanistes se disent chrétiens, mais ils ne le sont pas dans le sens de l'orthodoxie; les catholiques, comme les protestants, donnent une interprétation essentiellement

individualiste des dogmes et des rites de leurs églises respectives; comme Dilthey le fait remarquer, ils attachent de moins en moins d'importance à l'aspect sacramental de la religion; l'élément rationnel prend le dessus. Johan Kûhn, dans *Toleranz und Offenbarung*, livre qui date de 1923, a mis en relief ce qui, selon nous, constitue l'originalité de la pensée religieuse des humanistes : « tout le grand drame de la rédemption, entouré de sa liturgie complexe, a perdu tout sens pour celui qui est devenu incapable de pensée religieuse concrète (für den, der nicht mehr religiös-konkret sich denken verstand) ». Seules la notion de Providence subsiste et la conscience du devoir à accomplir. L'idée d'une éthique chrétienne remplace la notion de salut par la rédemption; le christianisme perd son caractère mystique pour devenir une philosophie morale et une règle de vie.

Le temps qui nous est imparti nous oblige à passer rapidement sur l'humanisme italien. Nous voudrions cependant dégager son attitude face à certains points de doctrine, attitude qui éveillera des échos nombreux en Europe occidentale.

Une première constatation s'impose : la quasi-totalité des humanistes italiens tentent de s'approcher de la nature, non par le biais du sacré, mais par des moyens rationnels. Leurs efforts les plus constants sont consacrés à une tentative, parfois désespérée, de conciliation de la pensée antique, sous ses formes les plus diverses, et du christianisme. Dans ses apparences du moins, leur synthèse ne touche à aucun dogme fondamental de l'Eglise; en réalité, elle constitue une doctrine entièrement nouvelle du salut où l'Homme, non le Dieu réincarné, joue le premier rôle. Comme tout ce qui est matériel, l'homme est dominé par l'instinct et par les passions, mais grâce à la raison, que Ficin appelle la *scintilla mentis superioris*, l'homme peut s'élever jusqu'à l'union avec l'Être suprême. Sa dignité implique son libre-arbitre que Laurent Valla magnifie dans son *De libero arbitrio*.

L'interprétation correcte des traités théologiques des humanistes italiens est souvent rendue difficile — il en sera de même pour Erasme — par l'emploi des termes traditionnels, comme *gratia*, *redemptio*, *sacramentum*, *justificatio* et de dizaines d'autres, avec un contenu entièrement nouveau. Ces

termes traditionnels de la langue théologique et religieuse font souvent illusion, car, le plus souvent, ils ne sont employés que pour sacrifier à un conformisme purement extérieur.

L'humanisme italien prend une attitude caractéristique face à l'ascétisme monacal, que le catholicisme du moyen âge avait élevé au rang d'idéal suprême.

Pétrarque, dans son *De Otio religioso*, consacré à cette question, se montre extrêmement traditionaliste et on y chercherait en vain la moindre suggestion d'infériorité de la vie monastique à la vie dans le monde, au contraire. Mais n'oublions pas que le traité a été écrit en guise de remerciement aux chartreux de Montrieux, où le poète fit un séjour en 1344 lorsqu'il y rendit visite à son frère Gherardo, membre de la communauté.

L'œuvre est plutôt un exercice de rhétorique qu'un exposé doctrinal. On n'a jamais songé, je crois, à la rapprocher de la première églogue du poète, le *Parthenias*, qui, au premier contact, apparaît au lecteur comme une véritable énigme. Les interlocuteurs sont Silvius, Pétrarque lui-même, et Monicus, qui n'est autre que son frère, le moine Gherardo. Pétrarque dans ses *Lettres familières*, X, 4, nous tend la clé de l'énigme. Monicus est, selon le poète, une contraction de *monoculus* : celui qui regarde le monde d'un œil seulement, l'œil religieux. Dès lors, tout devient clair : l'églogue est une discussion sur les antinomies humain-divin, séculier-religieux, littéraire-théologique. Monicus conseille à Silvius d'abandonner les vanités du monde, mais ce dernier répond par un panégyrique de la poésie et de la vie libre. Il est plus digne pour un homme intelligent et énergique de lutter contre les difficultés qui se présentent à lui que de jouir de la paix du monastère, en toute quiétude, quelque attrayante que cette paix puisse être pour lui dans des moments de dépression et de découragement. Ainsi, Pétrarque, dans son traité, attribue une valeur profonde à la vie ascétique et considère les ascètes comme des modèles; par contre, dans sa première églogue, comme des modèles à ne pas imiter.

Le livre que Coluccio Salutati consacre au même sujet, *De Seculo et Religione*, défend le même point de vue. Comme le *De Otio* de Pétrarque, c'est une œuvre de circonstance, écrite à l'occasion de l'entrée dans les ordres d'un ami. Mais le chan-

celier de Florence, qui en 1381 exalte la vie monastique, écrit quelques années plus tard à un de ses correspondants qui est moine lui aussi : « Pendant que vous, vous ne songez qu'à votre propre salut, j'essaie, moi, de rendre service à mes innombrables concitoyens. » Il se déjuge ainsi et montre clairement où vont ses sympathies.

Leonardo Bruni, dans son *Oratio in hypocritas*, 1417 et le Pogge, dans son *Dialogus contra hypocritas*, 1447, attaquent violemment les ordres mendiants, mais les deux œuvres relèvent de la polémique satirique et me semblent sans grande importance doctrinale. Elles révèlent cependant une hostilité croissante dans les milieux humanistes contre le clergé régulier et contre certaines manifestations extérieures de la religion.

Beaucoup plus nette, la position de Lorenzo Valla dont le *De professione religiosorum*, 1441, ébranle la doctrine traditionnelle de la position privilégiée des religieux. Comme Erasme le fera à son exemple, il part à la recherche d'un christianisme vrai, capable de purifier les mœurs et d'approfondir la spiritualité. Valla anticipe sur la Réforme : pour lui tous les Chrétiens sont égaux, il refuse de reconnaître les traditionnels degrés de perfection distinguant les stades de sainteté. Il se montre particulièrement sévère pour le vœu d'obéissance prononcé par les moines : dans le baptême, on promet obéissance future à Dieu, dit-il, pourquoi dès lors faut-il un nouveau vœu d'obéissance à des hommes ? Est-il légitime d'avoir un autre maître à côté du Christ ? Opposition violente donc à la conception catholique pour qui l'autorité va de pair avec l'office du prêtre et de l'abbé. L'obéissance a une place, certes, continue Valla, mais uniquement entre le chrétien et Dieu, sans intervention de l'homme, fût-il prêtre.

La pauvreté, non plus, n'a de valeur propre : *Non exterior homo sed interior placet Deo*, « Ce n'est pas l'homme extérieur, mais l'homme intérieur qui plaît à Dieu. » Quant à la chasteté, elle constitue un mérite purement illusoire. Mieux vaut mener une vie sensuelle modérée et normale que d'être sans cesse tourmenté par le sexe. Le dialogue se termine par une attaque en règle contre le célibat des prêtres : *Utinam, utinam episcopi, presbyteri, diacones essent unius uxoris viri et non potius non unius scorti amatores*, « Plût au ciel que les évêques, les prêtres et les diacres fussent les maris d'une seule

épouse plutôt que les amants de plusieurs prostituées ! »

Valla défend des thèses qui seront reprises tant par les humanistes d'au-delà des Alpes que par divers réformateurs :

1. Répudiation totale de la conception traditionnelle de la hiérarchie sacerdotale et du célibat des prêtres;

2. Intériorisation du sentiment religieux et mépris pour les cérémonies;

3. Silence complet sur la nature sacramentelle et charismatique de certaines d'entre elles.

Si nous ajoutons que le point de départ de tout cela est la lecture des Évangiles et surtout des épîtres pauliniennes où l'apôtre s'élève contre les revendications de sainteté spéciale découlant de l'adhésion à la loi hébraïque, nous croyons avoir décelé chez Valla les thèmes majeurs qui domineront les querelles religieuses en Occident.

Dans son *Histoire de l'Église*, Joseph Lortie écrit : « Le moyen âge ne finit pas à la Réforme, mais bien avant, lorsqu'une nouvelle conception de la vie commence à dominer l'Occident. C'est l'humanisme qui marque le début des temps modernes, la Réforme n'en est que la conséquence. »

L'humanisme, en effet, aspire à plus de spiritualité, à une piété intérieure, et certains historiens, comme Paul Wernle dans *Renaissance and Reformation*, 1912, prétendent que Luther et Calvin ne font que pousser à fond les conceptions érasmiennes. Cela nous semble trop simpliste. Comment expliquer sinon que la plupart des soi-disant précurseurs de la Réforme lui tournent le dos une fois qu'elle s'accomplit ?

Les humanistes ont une religiosité qui leur est propre. Nous allons essayer de la définir en partant des œuvres théologiques du plus accompli d'entre eux, Erasme : l'*Enchiridion militis Christiani*, le *Christiani hominis institutum* (1514) et les diverses introductions à son édition du Nouveau Testament : *Paraclesis Methodus et Apologia*.

L'exposé le plus impartial et le plus clair de la théologie érasmiennne nous semble celui de l'abbé Jacques Etienne, dans sa thèse *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes*, remarquable aussi par sa fine analyse de l'œuvre de deux adversaires d'Erasme, Jacques Latomus et Jean Driedo, le pre-

mier traditionaliste intransigeant, le second plus ouvert aux changements que subit la problématique théologique au début du xvi^e siècle. Souvent, nous avons eu recours à cet exposé qui, hélas! n'apporte pas de conclusions claires et évite de se prononcer sur l'orthodoxie de l'humaniste.

En Italie, les nouvelles théories philosophiques sur l'homme et sur sa place dans l'Univers, puisées pour une grande part aux sources classiques, influencent profondément les nouvelles conceptions religieuses. En Europe occidentale, celles-ci résultent surtout d'une réaction contre les pratiques existantes, jugées incompatibles avec le véritable christianisme que les humanistes vont tenter de redécouvrir par une étude passionnée non seulement de la Bible et des Pères, mais aussi des philosophes classiques appelés à la rescousse pour étayer leurs convictions.

Ils se posent une nouvelle fois le problème des relations entre Dieu et l'homme et se demandent quels sont les moyens dont l'homme dispose pour atteindre la sérénité de la conscience et la tranquille résignation à la mort. Les réponses qu'ils apportent à ces questions sont, nous le verrons, en opposition non seulement avec la théologie médiévale, mais avec tout le christianisme traditionnel.

La position religieuse d'Erasmus est souvent extrêmement difficile à saisir. Dans son expression, l'humaniste est toujours évasif, prudent, circonspect. Autant son ironie critique, dirigée contre certains aspects extérieurs de l'Eglise, est directe et mordante, autant son langage est vague et amphibologique quand il parle des dogmes essentiels. Il semble en craindre la définition trop précise parce que celle-ci constitue dans son esprit un élément de discorde inutile et qu'il espère par-dessus tout pouvoir maintenir l'unité de la chrétienté, malgré certains points de friction qu'il considère comme d'importance secondaire.

Ajoutons à cela la difficulté d'interpréter correctement son langage théologique, traditionnel quant à la forme, nouveau quant au contenu. Pour ne citer qu'un exemple, Erasmus emploie constamment le mot *sacramentum*, mais avec un sens qui s'écarte du sens traditionnel de moyen magique par lequel la grâce divine descend sur l'homme *ex opere operato*. Erasmus se rapproche du sens classique et définit, dans son *Institutum*,

le sens qu'il donne au mot, celui de serment, de promesse d'allégeance : *qui exacte locuti sunt sacramentum appellant jusjurandum aut obligationem*. Il en est ainsi pour de nombreux mots de la langue érasmiennne. Comment s'étonner dès lors que sa pensée ait donné lieu à tant d'interprétations différentes, parfois contradictoires? Le dernier biographe de l'humaniste, M. Margolin, ne va-t-il pas jusqu'à prétendre, non sans ironie, que tout portrait moral d'Erasmus est d'abord un autoportrait de son auteur? Nous essayerons, dans la mesure du possible d'éviter cet écueil, en nous accrochant désespérément aux textes.

En lisant et en relisant ceux-ci, avec un esprit sans cesse en éveil, on arrive à une première constatation : Erasmus repousse l'idée centrale du christianisme traditionnel, qui sera d'ailleurs fermement maintenue par le christianisme réformé : la rédemption surnaturelle de l'homme par la mort du Christ sur la croix. Au contraire, tout l'accent est mis sur la prédication du Christ et sur le contenu moral de son message : amour du prochain, modestie, maîtrise des passions, vie vertueuse, en un mot, sur tous les préceptes éthiques qu'Erasmus trouvait non seulement dans les Évangiles, mais également dans ses chers classiques. Il va même jusqu'à prétendre que le prêtre qui mène une vie scandaleuse, perd sa qualité de prêtre; c'est une des raisons de sa condamnation en Sorbonne : en effet, l'*ordo* du prêtre ne découle pas de son genre de vie, mais de son ordination.

Dans un de ses colloques, la *Confabulatio Pia*, Erasmus pose la question : *Quid igitur est religio?* Sa réponse est claire : La religion est le culte de la divinité et l'observance de ses préceptes. Suit une petite dissertation où il n'est jamais question ni de rédemption, ni de sacrements, ni de mystères, mais uniquement de connaissances intellectuelles, de tempérance et de modération, de bonnes mœurs, de charité et d'amour de l'homme.

La *fides*, la foi, n'est pas pour Erasmus ce qu'elle est pour l'Église catholique et pour Luther, une soumission complète et totale à la miséricorde divine, la certitude d'être racheté par le sacrifice du Christ, mais plutôt la pleine et libre acceptation d'une loi morale. Le drame de la Passion, instrument de la Rédemption, occupe peu de place dans les écrits érasmiens,

alors que les préceptes moraux du Sermon sur la montagne et certaines paraboles sont sans cesse présents à sa pensée.

Pour Erasme, la connaissance a une valeur plus déterminante que la foi et cette connaissance doit être puisée dans la lecture rationnelle et critique de la Bible et des Pères. La tradition est pour lui sans autorité. C'est ce que Renaudet a qualifié finement de « modernisme » érasmien.

La finalité de la religion est purement éthique : l'amendement individuel. Le seul rôle du prêtre est celui d'éducateur. Erasme ne lui accorde aucun *χάρισμα*, aucune grâce sacrale, mais une simple tâche d'enseignement. De là son mépris pour les moines, dont la vie ascétique ne peut contribuer en rien au salut des hommes : la doctrine de la réversibilité des mérites heurte violemment son sens de la justice et lui semble une monstruosité.

Inutile de chercher chez Erasme des précisions sur les dogmes fondamentaux de l'Eglise. Sur le mystère de la Trinité, par exemple, source de tant de discussions et d'hérésies, Erasme se contente d'une note dans son édition de saint Hilaire : *Pater frequentissime Deus vocatur, Filius aliquoties, Spiritus sanctus nunquam exerte*. C'est peu, mais assez pour se faire traiter d'hérétique aussi bien par les catholiques que par la grande majorité des protestants.

Quant aux sacrements, ils n'ont pour l'humaniste aucun caractère sacré, ce que l'abbé Etienne exprime par un euphémisme savoureux : « Le sacramentalisme semble réduit à peu de chose. »

D'ailleurs, par prudence, Erasme ne se prononce jamais ouvertement sur des sujets brûlants comme, par exemple, la présence réelle dans l'eucharistie. Il s'en tire en déclarant qu'il s'agit là d'un mystère insondable, d'un bon sujet de dispute pour théologiens chatouilleux. Une seule fois, dans son pamphlet *Supputatio errorum Bedae*, il laisse percer sa véritable pensée et dit clairement que le corps du Seigneur est distribué aux fidèles comme un signe, *signum*.

Devant ce désaccord avec tout l'enseignement traditionnel de l'Eglise, on se pose la question de savoir ce qu'Erasme peut bien entendre par l'expression *philosophia Christi* qui revient sans cesse sous sa plume. Il y répond lui-même dans la *Paraclesis* : *Quid autem aliud est Christi philosophia quam ipse*

renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae.
 « La philosophie du Christ, qu'il appelle lui-même une seconde naissance, n'est que la restauration de l'état de nature qui a été créé bon. La *philosophia* est une doctrine optimiste. Le *summus opifex* a créé l'homme bon. Même la faute d'Adam ne l'a pas irrémédiablement corrompu. Il ne peut donc être question de rédemption surnaturelle, mais de régénération individuelle et morale.

La grâce qui sauve l'homme n'est pas une *vis illata*, une force extérieure, mais un élan de perfection de l'homme lui-même. Il n'y a pas lieu de faire appel à un sacrement pour l'obtenir, ni de posséder une foi mystique, comme le prétend Luther.

Les adversaires d'Erasme, tout autant les catholiques que les luthériens, se rendirent immédiatement compte que de telles théories sapaient les bases mêmes du christianisme traditionnel.

Tout au long de l'*Enchiridion*, Erasme se montre avare de toute définition dogmatique précise : du message chrétien, il ne retient que les éléments éthiques. Il s'en explique d'ailleurs dans le *De praeparatione ad mortem* : c'est le Malin, dit-il, qui soulève les questions spécieuses comme la nature de la création, l'immortalité individuelle, la résurrection de la chair, le pouvoir des sacrements, la grâce et la prédestination. Notons que ce sont là des questions de première importance, tant pour les catholiques que pour les réformés. Il est sage, poursuit Erasme, d'abandonner la théologie pour la philosophie, car la première ne suscite que de vaines disputes.

Les seules bonnes œuvres qu'Erasme reconnaît sont les œuvres de charité inspirées par l'amour de l'homme. On ne peut considérer comme telles les prières préfabriquées, les exercices pieux, la vénération de reliques, les pèlerinages, pratiques qui sont toutes attaquées avec sarcasme dans le colloque *Convivium religiosorum*.

L'enseignement d'Erasme avant 1517 constitue une véritable révolution en matière religieuse. L'abbé Etienne parle d'un changement de problématique. M. Enno van Gelder de « réformation majeure », par opposition à la « réformation mineure », celle de Luther et de Calvin, qui garde intactes certaines doctrines du christianisme traditionnel.

Les idées directrices d'Erasmus — religion considérée comme règle de vie plutôt que comme doctrine de salut, désaffectation pour les sacrements et les rites, intériorisation de la piété, interprétation symbolique et éthique des Ecritures, la raison souverain juge en matière de croyance, libre-arbitre humain — toutes ces conceptions de base, nous les retrouvons, avec quelques variantes, chez les humanistes contemporains. Les uns y ajoutent un brin de platonisme mystique comme chez Lefèvre d'Étaples, d'autres un antiformalisme radical, comme Briçonnet, d'autres encore un scepticisme désabusé, comme Mutianus Rufus.

Nous en retrouvons certaines aussi chez les réformateurs, mais pas toutes : pour eux, le noyau central du christianisme demeure l'œuvre de rédemption, la grâce, la prédestination.

Lorsque Luther rend publiques ses quatre-vingt-quinze thèses, en 1517, il vient de découvrir, par une espèce d'illumination mystique, sa conception nouvelle des voies de salut. Il a d'abord recherché la réconciliation avec Dieu par les voies traditionnelles et orthodoxes; l'abstinence monastique, la prière, la retraite. Ensuite, influencé plus ou moins directement par l'humanisme, il cherche sa voie par la Bible. S'il partage, jusqu'à un certain point, le mépris d'Erasmus pour les cérémonies extérieures de la religion et même pour certain sacramentalisme, pour lui la religion reste avant tout une doctrine de salut; non pas un système éthique, mais un besoin de délivrance de son sentiment de culpabilité personnelle. Sa conception de Dieu est fonction de sa nature violente et sentimentale. Il se soumet corps et âme à Dieu, qu'il qualifie de *tremendum*, *mysteriosum*, *fascinans*.

Si Erasmus se contente d'un déisme assez vague et voit surtout dans l'être suprême une forme ordonnatrice de l'Univers, *summus opifex*, Luther conçoit Dieu comme une personne, une volonté inscrutable à laquelle se heurte l'homme avec son désespoir intérieur, *desperatio*, une Providence fondée sur la justice transcendante. Face à lui, toute créature est indigne et infâme de tout bien depuis la chute d'Adam, et entièrement prédéterminée. Seule la grâce, force divine, peut justifier l'homme malgré sa culpabilité. Erasmus aussi emploie le mot *gratia*, mais dans un sens tout différent : c'est l'assistance dont

l'homme a besoin dans sa lutte intérieure contre le mal, car, chez l'humaniste il ne peut y avoir de péché que lorsqu'il y a possibilité de choix, et, par conséquent, responsabilité personnelle. Luther reste enlisé dans la tradition alors qu'Érasme s'en est complètement dégagé. L'humaniste se montre toujours anxieux des conséquences, pour la société, de la conduite de l'homme; pour Luther pareille attitude est trop rationnelle, sa pensée demeure tout entière dominée par le mystère du salut, incompréhensible, insondable, né de la charité divine. Pour Érasme le Christ est le modèle le plus parfait d'humanité, pour Luther, il reste le fils de Dieu qui rachète la faute d'Adam par la mort sur la croix.

Au point de vue sacramental, Luther reste très proche de l'Église catholique. Ce n'est pas lui qui qualifierait l'eucharistie de *signum*. Il conserve le service divin, en omettant toutefois la moindre allusion à la répétition d'un sacrifice, mais en insistant sur la présence réelle. Le rationalisme érasmien ne peut accepter l'ubiquisme, tandis que Luther n'y voit pas de difficulté et demeure fidèle à la notion traditionnelle du sacrement.

Pour Érasme, la Bible est avant tout un ouvrage historique, *historicum opus*, qu'il faut lire avec un esprit critique et scientifique. Son interprétation change constamment et va de pair avec les progrès de la science historique et philologique. Ce qui est incompréhensible littéralement, doit être interprété symboliquement. Luther, comme l'Église romaine, est d'avis que la Bible contient la vérité révélée et fixée une fois pour toutes; il n'est pas le moins du monde gêné par l'élément irrationnel qui se retrouve partout dans les livres saints, parce que pour lui l'irrationnel et le mystérieux font partie intégrante du divin. Il n'admet pas non plus qu'on mette sur le même pied, comme Érasme le fait constamment, Bible et philosophes classiques, car il est aussi éloigné de tout relativisme que Rome elle-même. Il lui semble inconcevable que le doute et la recherche puissent être une voie vers la vérité. Érasme tourne le dos au moyen âge; à certains points de vue, Luther y retourne.

Zwingle a reçu une formation plus humaniste que Luther. Son *De Providentia*, qui a été soigneusement étudié par Dilthey, doit beaucoup aux stoïciens, surtout à Sénèque. Mais les clas-

siques ne parviennent pas à assouvir ses besoins religieux. Si, au début de sa carrière, sa christologie se rapproche de celle d'Erasmus, la lecture de Luther revivifie les conceptions religieuses de son enfance. Il revient au Dieu personnel, gouverneur du monde, charitable envers l'homme convaincu de sa culpabilité et qui ne peut être sauvé que par une rédemption surnaturelle. Son éthique cependant est plus rationnelle que celle de Luther : la moralité doit être basée sur la dignité que la raison confère à l'homme. Il y a une religion commune à toute l'humanité; le christianisme en est l'expression la plus harmonieuse et la plus parfaite, parce qu'entièrement construit sur la doctrine d'amour prêchée par le Christ.

Calvin, comme Zwingle, a reçu une éducation humaniste. Un de ses premiers ouvrages est une édition, intéressante par son commentaire, du *De Clementia* de Sénèque. Il réalise rapidement que la pénétration des doctrines philosophiques des Anciens menace certaines valeurs traditionnelles de la foi chrétienne.

Il ne peut admettre que Dieu devienne un pur concept. Pour lui Dieu est un être, le créateur de l'Univers doué d'ailleurs de qualités humaines comme la clémence, l'autorité, la majesté, la sagesse. La religion est avant tout adoration de cet être transcendantal, adoration intérieure à l'homme, car toutes les cérémonies sont qualifiées de *superstitiones*, parce qu'elles sont indignes de la sublime majesté de Dieu. Entre Dieu et l'homme, il n'y a que le Verbe. La raison est insuffisante pour s'approcher du mystère divin. Face au créateur, une créature coupable, humiliée, impuissante. La religion chrétienne, *unique* révélation divine, est une doctrine destinée à assurer le salut de l'homme à travers le mystère du Christ. Calvin a une foi absolue dans la survie individuelle de l'âme. Notre séjour sur terre n'est qu'un stade transitoire sur la route du salut ou de la damnation éternelle. Nous ne citerons qu'en passant les doctrines calviniennes sur la prédestination, parce qu'elles sont étrangères à notre sujet d'aujourd'hui.

Nous pouvons maintenant jeter un rapide coup d'œil sur le chemin parcouru. Les préhumanistes italiens sont de simples partisans de la laïcisation de la religion et s'opposent à l'ascétisme médiéval. Valla, le premier, s'en prend violemment

à certains éléments essentiels de la tradition chrétienne. Les humanistes occidentaux, nous avons pris comme exemple Erasme, le plus représentatif d'entre eux, tendent à transformer une religion de salut en philosophie éthique, parfois teinte d'un certain mysticisme. Certains en arrivent même à conceptualiser entièrement la notion de Dieu. Les réformateurs, souvent formés à l'école de l'humanisme, qui n'assouvit pas leur soif d'absolu, simplifient le rituel et mettent fin au statut spécial de l'ecclesiastique dans la société, mais gardent l'essentiel des doctrines chrétiennes : prédestination, salut, rédemption, grâce, et souvent même certains sacrements. Au point de vue religieux, l'apport des humanistes, adversaires des arguties théologiques et partisans d'une large tolérance, est plus moderne que celui des réformateurs proprement dits.

Ce n'est pas le moment de retracer ici les péripéties des luttes entre catholiques et protestants, entre protestants de différentes obédiences. Les guerres dites de religion, qui déchirent l'Europe, n'ont pas uniquement des causes religieuses, mais aussi des causes politiques, sociales et économiques. Mais, ce qu'on ne peut nier, c'est que le fanatisme religieux est omniprésent et va jusqu'à la persécution et au martyre.

On se demande parfois si la leçon de l'humanisme, leçon de raison et de tolérance, leçon d'irénisme serein a été tout à fait perdue. Non, elle couve sous la cendre. Dans les deux camps, catholique et réformé, l'idéal érasmien demeure intact dans quelques individualités fortes, dont toute l'action tend, malgré les horreurs des temps, à la compréhension mutuelle et à la conciliation.

Le catholique Georges Cassander a puisé dans sa lecture des classiques le sens historique et un relativisme serein; il déclare que l'édification du chrétien est intérieure et étrangère à la formulation correcte des dogmes et à la pratique des sacrements. Ses coreligionnaires mettent son orthodoxie en doute et il est attaqué tout aussi violemment par les protestants.

Le réformé Sébastien Castellion, dans son traité *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* (1563), reprend les théories érasmienne du christianisme éthique. Pour lui, la grâce est l'œuvre de l'homme lui-même; le libre-arbitre est une nécessité morale, car sans lui la responsabilité disparaît. La Bible est une œuvre humaine, susceptible d'interprétations

multiples; il faut la lire en l'éclairant de la raison, *ratione et intellectu*, pour reprendre ses propres termes; ce n'est pas la foi qui élève l'homme, mais sa conduite. Castellion combat à la fois Rome et Genève.

Dirk Coornlert, qui a lu les classiques sur le tard, quitte l'Eglise romaine sans ressentir le besoin d'entrer dans une autre; il attaque violemment les dogmes du péché originel et de la prédestination et proclame que la seule religion vraie est l'amour du prochain.

Plus curieuse est la survivance de l'irénisme érasmien dans certaines petites communautés qui ont parfois pris l'allure de véritables sociétés secrètes. Je voudrais, avant de conclure, en citer un exemple. Il s'agit de la *Famille de la Charité*, *Huis der liefde*, *Domus Caritatis*, dont nous savons peu de chose, mais dont l'action est caractéristique.

Dans son *Histoire générale du Protestantisme*, M. Léonard cite en passant son chef, Hendrik Niklaes, tandis que le volume consacré à la Réformation de la *New Cambridge Modern History* la confond avec des sectes anabaptistes appelées familistes.

Vers la fin du xix^e siècle, Max Rooses, en répertoriant les papiers de l'officine plantinienne, retrouve des lettres, des brouillons, des billets, qui rendent patente l'appartenance de Christophe Plantin à une secte secrète. Une étude attentive de la correspondance de l'imprimeur y révèle l'existence d'un langage codé. Ainsi, *cuve* signifie presse d'imprimerie; *commerce*, la secte; *échantillons à teindre*, livres à imprimer; *le bon vin*, la doctrine de la secte; les *jardins arrosés*, les membres de la secte; et on pourrait multiplier les exemples. Des recherches ultérieures de Max Rooses et de Maurice Sabbe permirent d'affirmer que l'officine plantinienne put être fondée grâce aux prêts consentis par un groupe de riches marchands, de tendance calviniste, mais influencés par l'illuministe Hendrix Niklaes. L'idéal de ces gens était l'établissement de la paix religieuse à Anvers. L'imprimerie qu'ils financent doit permettre l'impression des écrits de Niklaes.

Les membres de la Famille de la Charité appartiennent à la classe aisée : nous retrouvons le bourgmestre Van Straelen, le secrétaire de la Ville Craphaens, les banquiers Jacques Schott et Gaspar van Zurich, de riches marchands comme les Van

Bomberghe et les Perez, des savants aussi comme Becanus, Ortelius, Masius et le botaniste Charles de l'Escluse.

Les membres sont calvinistes, luthériens ou catholiques et respectent extérieurement les rites et les cérémonies de leurs églises respectives. Ils ne prétendent pas modifier brutalement les assises de la société politique ou religieuse; une morale d'amour universel, de paix, d'humanité, de charité les unit : la Famille ne compte qu'un nombre très restreint de membres recrutés parmi l'élite et unis par le secret. Elle est au-dessus de toutes les églises et les méprise; elle conseille cependant à ses membres de rester catholiques ou protestants pratiquants dans la vie sociale, d'après la région habitée ou l'occupation militaire du moment.

La Famille est d'abord dirigée par Hendrik Niklaes, un illuminé, puis par Burrefelt *alias* Hiël, véritable prophète mystique. On se demande, et la question reste toujours ouverte, comment le langage oraculaire des deux « pères » successifs a pu être accepté et apprécié, par des hommes par ailleurs très positifs dans le monde des affaires et de la science.

Une des plus grandes entreprises érudites et éditoriales du xvi^e siècle est l'œuvre de la secte : il s'agit de la *Bible polyglotte*. L'idée en fut conçue par l'un de ses membres, Guillaume Postel. Dès 1565, Plantin a choisi ses collaborateurs parmi les hébraïstes et les philologues peu orthodoxes de son cercle d'amis. En 1567, Philippe II accepte l'hommage de l'entreprise et promet son appui financier. Il envoie à Anvers, comme superviseur, Arias Montano, qui avait fait partie de la délégation espagnole au Concile de Trente et devait veiller à la stricte orthodoxie de l'entreprise. Une thèse récente de l'Université d'Amsterdam, défendue par M. Rekers en 1961, nous a apporté des détails caractéristiques sur l'évolution spirituelle et politique d'Arias Montano pendant son séjour à Anvers.

Dès son arrivée, Arias se rend compte que la plupart des collaborateurs de la *Polyglotte* ont des conceptions religieuses très larges, adogmatiques et se montrent indifférents à toute affiliation ecclésiastique, mais il ne s'en formalise pas. Il approuve cependant la politique d'intolérance du duc d'Albe, qu'il sert comme conseiller. Après l'achèvement de la *Polyglotte*, à la fin de 1571, Rome fait d'expresses réserves et Philippe II y envoie Montano défendre son œuvre.

Lorsque celui-ci revint à Anvers, assez déçu, ses amis lui parlent ouvertement du problème politique et, en 1573, il envoie à la cour espagnole un premier *advertimiento* et conseille au roi une politique de clémence dans les Pays-Bas. Philippe II envoie un nouveau gouverneur, Requesens, qui proclame le pardon général en 1574.

C'est en 1573-1574 que Montano subit une forte influence de la secte et il semble établi que son retournement complet en politique coïncide avec son entrée dans la Famille de la Charité. M. Rekers en apporte la preuve sous forme de documents conservés dans divers dépôts d'archives espagnols. Lorsque Montano quitte Anvers et devient bibliothécaire de l'Escorial, il reste, jusqu'à sa mort, en correspondance avec les sectaires anversoïses et fonde même une petite communauté spiritualiste en Espagne.

Les secrets de la Famille de la Charité, dont presque tous les contemporains ont ignoré l'existence, ont été partiellement révélés par la publication, en 1950, dans le *Gulden Passer*, par M. van Crombruggen, d'une lettre d'un des rares étrangers qui parvinrent à faire carrière dans l'église anglicane, le réfugié flamand Adrien Saravia, ami intime de Juste Lipse à Leyde, où il enseigna la théologie de 1584 à 1587.

La lettre est adressée à Richard Bancroft, archevêque de Canterbury, et l'original est conservé au British Museum. Les détails qu'apporte ce document montrent à suffisance que l'irénisme érasmien, sa tendance à l'intériorisation religieuse teintée ici d'un certain mysticisme, son esprit de tolérance, sont demeurés vivaces dans l'élite. Le bon réformé qu'était Saravia oubliait de dire qu'on y trouvait aussi des luthériens, des calvinistes, des anabaptistes et que c'était le haut lieu de l'œcuménisme le plus large que l'on pût rêver.

Cette secte n'était pas la seule où survécût « la réformation majeure », chère à M. Enno van Gelder. J'aurais voulu vous parler encore, mais le temps me fait défaut, de l'église sociétienne de Pologne, dont l'*Institutio*, plus connue sous le nom de catéchisme de Rakov, enseigne les principes mêmes de l'*Enchiridion* érasmien, mais sur une note plus rationaliste, puisque la raison pure est le juge suprême de la révélation, de son sens, de ses limites et de sa portée.

Ainsi, malgré les disputes théologiques, malgré les excom-

munications réciproques, malgré les guerres de religion, l'idéal de raison et de tolérance proclamé par les humanistes demeure vivant à travers tout le siècle. La réformation, à ses débuts surtout, subit son influence, mais elle ne put se libérer d'une tradition théologique séculaire, ancrée dans les esprits.

Les ferments lancés par l'humanisme furent féconds : des individus, des groupes retinrent son message et préparèrent, souvent dans l'ombre, le triomphe de l'homme et de la dignité humaine.

Mesdames, Messieurs, j'ai dit et je vous remercie de votre attention.

Louis Bakelants

(1914-1965)

En perdant Louis Bakelants, nous venons de perdre un savant, qui cultivait avec amour et pudeur la bonté. Il s'en fit une règle absolue dans son existence trop brève, tout entière vouée, malgré ses travaux absorbants, au bonheur le moins imparfait possible de ses proches — il fut un époux et un père dans toute l'acception de ces mots —, à la joie de ses amis innombrables, à l'éveil de ses élèves, qui le respectaient et l'aimaient.

Né à Diest, le 22 mars 1914, licencié en philologie classique de l'Université libre de Bruxelles, en 1937, Louis Bakelants révéla dès son mémoire, consacré aux humanistes belges du xvi^e siècle, l'orientation majeure de ses recherches, qu'il allait poursuivre inlassablement, tout en faisant honneur à ses devoirs de professeur à l'Athénée royal de Koekelberg, dès 1939.

Prisonnier de guerre en 1940, libéré en janvier 1941, membre du mouvement de résistance des enseignants flamands LOMO dès 1942, Louis Bakelants entame une carrière de critique littéraire dans de nombreux journaux et aborde ses études sur les grands humanistes belges.

En 1951, le comité directeur de la Société d'études latines de Bruxelles se l'attache et lui confie la lourde charge d'administrateur de la revue Latomus : sans désespérer, jusqu'à sa mort, Louis Bakelants s'acquittera de cette tâche journalière dans un esprit de total dévouement à la défense et à l'illustration des études latines.

En 1953, il est désigné pour siéger au bureau du Jury d'homologation : dans ces fonctions délicates, Louis Bakelants aura l'estime de tous et sera l'un des membres les plus écoutés

de cette institution, en raison de sa haute compétence, doublée d'un bon sens à toute épreuve.

En 1956, il conquiert le titre de docteur en philosophie et lettres de l'Université libre de Bruxelles, à laquelle il avait soumis une thèse très originale sur l'histoire de l'Humanisme dans les Pays-Bas en étudiant l'un de ses représentants, le poète Gislain Bulteel d'Ypres (1555-1611).

Entretiens, ses nombreux articles sur Nicolas Clénard, Latomus, André Vésale, Augustus Olomucensis, Jansenius, la publication des Epistolae Christophori Colom de Insulis Indiae nuper inventis, sa connaissance de première main des anciennes éditions des humanités le désignent à l'attention des spécialistes et la Bibliothèque royale de Belgique lui confère le titre de collaborateur scientifique, en 1958.

En 1964, l'Institut pour l'Etude de l'Humanisme et de la Renaissance de l'Université libre de Bruxelles entreprend la traduction de l'Opus Epistolarum Erasmi et confie la révision de cette traduction à Louis Bakelants.

Lorsque l'Institut d'Histoire du Christianisme, annexé à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université libre de Bruxelles, prévoit un cours sur l'« Histoire de l'Eglise — Temps Modernes », la candidature de Louis Bakelants est naturellement posée : en 1965, ce savant authentique est nommé chargé de cours et titulaire de cet enseignement, auquel il était préparé par l'ampleur de son érudition, la largeur de ses vues, leur équilibre et leur fermeté, sur une période de l'histoire de l'Eglise où l'Humanisme et la Réforme ont entretenu des rapports tellement intimes et complexes que seul un commerce de longue date avec les textes, souvent inédits ou d'accès difficile, est la garantie d'une approche libre examinateur des problèmes soulevés par cette histoire.

La leçon inaugurale qu'on vient de lire et que n'aura même pas pu prononcer Louis Bakelants, à qui fut refusée cette haute joie par une ironie cruelle du destin qui nous le ravit le matin même du jour de l'inauguration de l'Institut d'Histoire du Christianisme, est le témoignage éloquent de tout ce que nous avons perdu : un homme de science certes, soucieux de communiquer les trésors qu'il avait rassemblés, un collègue aussi, dont la sérénité souriante eût ménagé bien des satisfactions dans les relations qu'il n'a même pas pu commencer de

nouer, un homme de grand cœur enfin, probe et loyal dans l'accomplissement parfait de tous ses devoirs.

C'est un ami qui s'en est allé à l'aube d'une nouvelle carrière, à laquelle il s'était trouvé tout spécialement préparé sans jamais y avoir réellement pensé : Louis Bakelants savait allier la modestie avec la sagesse, sa science profonde sourdait de sa haute conscience.

Introduction à la lecture de l'appel de Luther « An den christlichen Adel teutscher Nation »

par **Henri PLARD**

Professeur à l'Université de Bruxelles
Vice-Président de la Faculté de Philosophie et Lettres

Moins frappant pour l'imagination que l'affichage des thèses contre les Indulgences et que la comparution de Luther devant la diète de Worms, la *disputatio* de l'augustin avec le D^r Johannes Eck, vice-chancelier de l'Université d'Ingolstadt, au début de juillet 1519, n'est pas moins importante, tant pour l'évolution intérieure de Luther que pour la diffusion de ses doctrines. Le fameux affichage des thèses n'avait en soi rien de bien scandaleux; la porte de l'église du château, à Wittenberg, servait de « valves académiques », et Luther invitait simplement tout opposant, selon l'usage, à discuter publiquement avec lui des thèses qu'il avait énoncées; tout au plus faut-il relever le ton exalté des quatre dernières propositions, assez surprenant dans un document, somme toute, académique. A Worms, Luther avait, si l'on ose dire, sauté le pas : la rupture était consommée, la décision prise, la révocation impossible; personne ne s'y trompait, ni Luther lui-même (qui va à Worms comme au martyre), ni la foule qui l'accompagnait, ni Bucer, qui venait lui proposer de la part de Hutten le sûr asile de l'Ebernburg, tenue par Sickingen; et Luther avait déjà derrière lui une grande partie de ce qu'on pourrait appeler, anachroniquement, l'opinion publique; le secrétaire de la factorerie portugaise d'Anvers écrit à son souverain, le 25 avril, une semaine plus tard : « Tout le peuple d'Allemagne et les princes lui sont acquis. »

Mais ce débat de 1519 pourrait bien être l'un des signes d'une rupture avec l'Eglise dont Luther n'a pris conscience que peu à peu et en hésitant — il réplique encore à Eck, qui

l'accuse de suivre l'exemple de Jan Hus : « Jamais mon intention n'a été de susciter un schisme; jamais je ne donnerai les mains à un tel dessein. » Au reste, n'avait-il pas écrit dans son commentaire des Psaumes (1515/1516) : « Heretici nolunt subesse episcopis et sacerdotibus » ? Après tout, la querelle des indulgences n'avait porté que sur un point limité, encore que ses implications pussent devenir dangereuses pour l'autorité pontificale; et Luther n'était ni le premier, ni le seul à les critiquer. Mais la pente de sa pensée, sa logique interne, d'une part, et de l'autre les réactions de plus en plus vives de la hiérarchie — le grand théologien dominicain Silvestro Mazzolini, dit Prierias, le cardinal Cajetan, général des Dominicains — bref, des raisons intérieures et extérieures poussaient Luther à ce « schisme » qui l'effrayait encore, avant même que Rome n'eût parlé et que l'irréparable ne fût survenu. Et à l'hérésie, au-delà même du schisme.

Luther, contestant implicitement l'autorité pontificale, s'accrochait encore, et s'accrochera jusqu'en 1520 à l'idée d'un concile; mais il doit abandonner ce dernier refuge d'une orthodoxie défaillante, à peine l'a-t-il découvert; d'où les hésitations, et parfois les contradictions dans sa pensée de 1519-1520. Le sujet de la « disputation » était des plus graves, tel que Luther le définit dans les premières phrases du Sermon qu'il a prêché, six jours avant l'ouverture des débats, devant une salle déjà comble : la grâce de Dieu et notre libre arbitre, le pouvoir de saint Pierre et la puissance des clefs (*Ein Sermon von sanct Peters und Pauls fest doctoris Martini Lutheri*). Quant au premier point, Luther, appuyé sur des années de commentaires pauliniens, donne une réponse radicale : « que le libre vouloir de l'homme, qu'on le loue et qu'on l'exalte tant qu'on veut, ne peut rien de lui-même, et qu'il n'est pas en son pouvoir de connaître ou de faire le bien, mais uniquement en celui de la grâce de Dieu, qui le rend libre, sans laquelle il est prisonnier du péché et de l'erreur et ne peut s'échapper par lui-même. ». Quant au second point, « les clefs n'ont pas été données à saint Pierre en propre personne, mais en tant qu'il incarne l'Eglise chrétienne, et nous ont été tout aussi bien données à toi et à moi, pour l'assurance (*trost*) de notre conscience ». Le « juste usage » des clefs, c'est le désir d'être pieux et le renoncement à toute faculté (*vermögen*) propre, qui nous rend capables de

recevoir la grâce; celui qui croit est sauvé, celui qui ne croit pas est damné; certes, Luther restreint la portée de cette personnalisation de la foi et conseille aussitôt, à qui « doute et chancelle », de s'adresser au prêtre pour demander l'absolution de ses péchés; longtemps encore, il hésitera à abandonner le sacrement de la pénitence. Ces incertitudes, trois pas en avant, deux pas en arrière, sont caractéristiques de la pensée de Luther dans ces années décisives de 1517 à 1526 — aussi complexe et nuancée que ses actes sont énergiques. Et pourtant, s'il laissait un rôle au prêtre dans le processus de la justification du pécheur, n'allait-il pas dire immédiatement après qu'il importait mille fois plus de croire au « jugement du prêtre » — donc, à l'absolution et à la rémission des péchés — que d'être digne de cette absolution, « car c'est cette foi même qui te rend digne et qui t'aide à produire une juste satisfaction »? « Ainsi, la puissance des clefs n'aide pas les prêtres en tant que prêtres, mais uniquement les consciences pécheresses et faibles, qui reçoivent la grâce par le moyen de la foi, et leur cœur est mis en paix et en bonne confiance (*zuvorsicht*) envers Dieu... » Glissement évident d'une conception objective du sacrement *ex opere operato* à une conception subjective : le sacrement n'agit qu'autant qu'il est reçu dans et par la foi; ce sera la doctrine sacramentaire des Eglises nées de la Réforme; et déjà point une autre question : si le sacrement ne fait qu'apposer un sceau sur une *metanoïa*, une mutation radicale de l'âme pécheresse, due au travail incompréhensible de la Grâce, le sacrement est-il bien important? Est-il même nécessaire? Est-il plus qu'un signe? Et voici naître un problème au sujet duquel les Réformateurs, Zwingli et Calvin non moins que Luther, ne cesseront de s'interroger — ni de se diviser.

Eck était un adversaire redoutable, solide théologien et voix de taureau, et avait déjà croisé le fer avec Luther, dans ses *Obelisci*, commentaire de trente passages des quatre-vingt-quinze thèses qu'il avait marqués d'un signe critique (*obelus*, *obeliscus*). Il avait été au fond du débat et avait montré, derrière la querelle restreinte des indulgences, ce qu'impliquait la position de Luther. Et, en somme, dans la discussion de Leipzig, au début de juillet 1519, lorsque Luther eut relayé Carlstadt, peut brillant, Eck eut intellectuellement l'avantage, pour autant qu'il contraignit son adversaire à aller jusqu'au bout

de sa pensée. Eck affirmait qu'en théologie, la preuve la plus forte est l'autorité. Luther répliquait : non pas, mais l'Écriture sainte. Eck affirmait que la thèse de Luther selon laquelle la croyance à l'autorité du siège romain n'était pas indispensable au salut était hérétique, ayant été condamnée par le concile de Constance; Luther répliquait, au scandale du duc de Saxe, Georg le Barbu, que plusieurs des propositions de l'hérésiarque bohémien étaient chrétiennes et évangéliques; que l'Église était, non communauté juridique (c'était révoquer en doute le droit canon), mais communauté de foi; et qu'était seule infail-
 lible la Parole de Dieu, non le siège pontifical, ni même le concile. Ainsi, l'appel au concile œcuménique est déjà caduc, et sont posées, dans ces jours de juin et juillet 1519, les bases de l'ecclésiologie luthérienne : la Parole de Dieu, la Grâce, la conscience individuelle, la communauté de foi. Les conséquences en seront infinies. En tout cas, les déclarations de Luther, publiées bientôt dans les *Resolutiones super propositiones Lipsiensis disputationis*, étaient indubitablement hérétiques. Eck les soumit à diverses Universités. Erfurt garda le silence. La Sorbonne attendit que Rome eût parlé; sa condamnation n'est que du 15 avril 1521; or, dès 1520, les écrits de Luther inondaient Avignon, Lyon et Paris. Mais Eck obtint une condamnation immédiate par les forteresses de l'orthodoxie, les Universités de Cologne et de Louvain, auxquelles Luther devait répliquer dès mars 1520. L'augustin se trouve engagé dans une série de querelles avec ses vieux adversaires : le franciscain Alfeld de Leipzig, le cardinal Prierias, et avec le fameux Hoogstraeten de Cologne, qui avait tenu sa place dans la querelle des reuchliniens contre les antireuchliniens. La publication des conclusions de Leipzig aggrava la dispute : Luther y affirma haut et clair que les conciles peuvent se tromper (le Concile de Constance n'avait-il pas envoyé au bûcher Jan Hus, dont Luther écrira, dans quelques mois : « Saint Paul et saint Augustin sont de parfaits hussites »²), et que l'épître de Jacques, dans le Nouveau Testament, était de médiocre valeur, car elle niait le salut *solâ fide*. Il y eut pire : Eck, parti pour Rome le 18 janvier, y arriva à la fin de mars; une commission de quatre membres, dont les cardinaux Cajetan et Accolti et Eck, fut constituée; son schéma fut approuvé par la curie en mai, signé par Léon X en juin, le 15; ce fut la

célèbre bulle *Exsurge Domine*, qui énumérait les erreurs de Luther et lui laissait soixante jours pour se rétracter. Au reste, ce recul semblait si peu vraisemblable qu'Eck était déjà chargé de publier la bulle en Allemagne; ce qui permit à Luther de croire, ou de faire comme s'il croyait qu'elle avait été falsifiée, voire fabriquée par Eck, et de la brûler solennellement, le 10 décembre 1520, devant l'Elstertor de Wittenberg, en même temps que les recueils de droit canon et les écrits de ses adversaires Eck et Emser. Le jour même de la publication de la bulle en Allemagne, il avait renouvelé son appel du pape au Concile œcuménique. Cet appel avait donné au souverain de Luther, l'Electeur de Saxe Frédéric le Sage, un prétexte pour refuser d'engager contre son sujet les poursuites qu'exigeait de lui la Curie, sous menace d'interdit et d'autres peines spirituelles : l'appel, selon la thèse saxonne, était suspensif; et l'Electeur fit tout simplement interdire de publier la bulle *Exsurge Domine* dans ses territoires.

On peut s'étonner que Luther n'ait pas été plus tôt condamné en cour de Rome : la matière n'y manquait pas. Il faut en chercher les raisons dans les circonstances historiques de l'année 1519, en Allemagne, année trouble et agitée. Année importante, car c'est alors que la querelle passe des auditoires universitaires, des cabinets d'humanistes et des salles de réunion sur la place publique. Laissons de côté les intrigues de Miltitz, dont le rôle est peu clair, mais qui tenta, en gros, d'arranger un compromis sur le dos du malencontreux Tetzl. L'essentiel est la mort du vieil empereur Maximilien — le dernier des empereurs médiévaux, figure infiniment touchante et attirante —, le 12 janvier 1519, et les complications de l'élection impériale, qui requièrent toute l'attention de la Curie. Le pape était aussi souverain italien, et de surcroît un Médicis. Or, si Henri VIII d'Angleterre, alors pieux catholique, et qui même réfutera personnellement Luther, en 1521, n'avait, dès le départ, aucune chance, restaient trois concurrents sérieux : François I^{er} de France, le roi Charles d'Espagne, de Naples, de Sicile et des Pays-Bas, et enfin l'Electeur de Saxe. Le pape se défiait du Français, encore qu'il l'eût préféré à Charles : depuis Marignan, il tenait la Lombardie. Il se méfiait encore bien plus de Charles, puissant dans l'Italie moyenne et méridionale, et non sans raison : qu'on pense au fameux *sacco di Roma* par les lans-

quenets du vieux Frundsberg, sous Clément VII, en 1527. Rome, ayant assez vite abandonné François, dont la candidature suscitait d'ailleurs une vague hostile en Allemagne, soutenait donc Frédéric le Sage qui, moins puissant, était moins dangereux que les deux rois; que le siège pontifical ait intrigué, et fort activement, en faveur d'un candidat qui soutenait un hérésiarque naissant, prouve tout au plus la subtilité de la diplomatie pontificale : Frédéric reçut la Rose d'or en 1519, et la Curie lui offrit, en cas de succès, l'extension de ses pouvoirs sur l'Eglise de son pays et un chapeau de cardinal pour « l'un de ses amis »; c'est cette fameuse proposition dans laquelle les historiens protestants veulent parfois trouver l'offre du cardinalat à Luther. Le pape avait même émis un bref selon lequel une élection soutenue par trois Electeurs était valable — il se croyait sûr du Palatin, du Brandebourgeois et de l'archevêque de Trèves, car Albrecht de Brandebourg avait, de son côté, besoin de l'appui pontifical pour certain cumul d'évêchés. On voit que Rome avait tout intérêt à pratiquer le *wait and see*, tant que les dés ne seraient pas jetés. Comme on sait, l'élection fut pour Rome une cuisante défaite, à laquelle l'or et le crédit des Fugger ne furent pas étrangers. Mais, comme toute élection impériale, celle-ci avait dû être aussi payée de concessions, dont l'une importante pour l'avenir du mouvement luthérien : le *Reichsregiment*, suspendu par Maximilien en 1500, devait être rétabli, et parmi ses articles l'obligation pour l'Empereur de porter devant le trône pontifical les « plaintes de la nation allemande », ces fameux *Gravamina germanicae nationis* formulés depuis 1486, les diètes ayant exigé des libertés toujours plus considérables pour l'Eglise d'Allemagne. D'autre part, nul ne pouvait être condamné par un juge étranger à l'Allemagne, ni mis au ban de l'Empire sans avoir été entendu par la Diète : d'où la scène de Worms, en 1521. Depuis des années, il existait un parti « allemand » et un parti « los von Rom », de plus en plus bruyant : humanistes fiers des vertus de leurs ancêtres germains, redécouverts dans la *Germanie* de Tacite; patriotes irrités de voir l'or allemand couler dans les caisses des Welches, thème classique des pamphlets; au premier plan, le bouillant et équivoque Hutten, qui justement vient de rééditer (1518) le traité de Lorenzo Valla sur la prétendue « donation constantinienne », fondement des exigences de la papauté; adversaires

du droit romain; depuis la querelle de Reuchlin, les attaques abondent contre les *Romanisten*, les *Curtisanen*, les Welches qui méprisent ces balourds et ivrognes d'Allemands et pompent leur or, appauvrissant le pays. Luther saura utiliser à son profit cette vague anti-romaine; lui aussi parlera des « courtisans », des « romanistes », avec un accent de profond mépris, fera appel à la fierté de la nation allemande; et le titre de son épître, *An den christlichen Adel teutscher Nation*, semble inspiré des *Gravamina germanicae nationis*. Erasme louvoie, à son habitude, et défend discrètement Luther. jusqu'à la rupture sur la question du Serf-Arbitre. Et pourtant, le principe érasmien : « Le corps ne peut subsister sans l'esprit, mais l'esprit n'a nul besoin du corps » est bien proche de l'ecclésiologie spiritualiste du Luther de 1520 : « *gleich wie der leyb macht nicht, daß die seele lebt, doch lebet wol die seele ym leyb, und auch wol an* » (=ohne) « *den leyb* ». (*Weimarer Ausgabe*, VI, p. 297).

Or, tout un groupe, ou pour mieux dire une coalition multiple, est prête à soutenir Luther, derrière le dangereux Hutten. M. Léonard l'a brièvement défini : « C'est toute une Allemagne de théologiens, de savants, mais aussi de bourgeois et de petites gens. Et, particulièrement de noblesse appauvrie (Franz von Sickingen, Ulrich von Hutten) agitée par sa déchéance économique et sociale, mais aussi par le besoin d'affirmer la patrie allemande contre une latinité qui la méprisait. Dès ce moment, le complexe d'infériorité inquiète les Allemands, prêts à faire n'importe quoi pour s'imposer... C'est aussi derrière Luther une Allemagne de pauvres gens, qui souffraient et aspiraient à un ordre social meilleur. Et ce sera un des drames de sa vie : le prophète chargé d'un message universel sera poussé par ses adhérents, par les événements, par sa nature même, à devenir le représentant d'un nationalisme. » « *Ego te, Martine, saepe Patrem Patriae soleo appellare* » : ainsi commence une lettre de Hutten au théologien de Wittenberg. M. Lucien Febvre a écrit là-dessus des pages décisives. Une Allemagne anarchique et sans unité, *natio* au sens médiéval du mot, mais non pas solidement organisée, comme le sont déjà la France et l'Angleterre, autour de ces rudes ramasseurs de terres que furent leurs rois. Un Empereur qui, d'élection en élection, cède de plus en plus de ses droits et qui, en théorie chef du corps de la chrétienté comme le Pape de son âme, n'a guère de pouvoir effectif que

dans ses possessions héréditaires. D'ailleurs ne tirant autant dire nulle ressource de l'Empire — la valeur d'une noisette, dira Granvelle. Menacé par les ambitions des princes, qui, eux, règnent sur des territoires relativement bien groupés, n'ont pas à se préoccuper de politique européenne, ni à dresser de digues contre le déferlement des Turcs, arrondissent leurs territoires : une dizaine d'Etats régionaux, souvent riches, toujours soumis à un contrôle unique. Avec autour d'eux des juristes experts en droit romain, et trop heureux de l'interpréter au mieux des ambitions de leurs souverains. Un Empire en pleine dislocation : la Bulle d'or de 1356 a reconnu les Electeurs souverains dans leurs terres indivisibles. Quelque chose comme trois cents petits Etats, dont soixante villes libres, et vingt environ ont une allure de métropole, dominées par une « bourgeoisie d'une activité, d'une robustesse incomparable » ; elles sont sur le point d'ouvrir à leur commerce les pays d'outre-Océan, nouvellement découverts ; Nuremberg, Danzig, Augsbourg même sont en pleine prospérité — les deux villes de Haute-Franconie se revêtent alors d'une splendeur monumentale qui les marquera, jusqu'à la seconde guerre mondiale — ; Hambourg commence son ascension, tandis que Lübeck décline déjà ; mais la métropole par excellence, c'est Anvers, telle que la décrit Dürer dans son journal de voyage — Anvers où le luthéranisme, presque immédiatement, va se répandre à une vitesse stupéfiante. La richesse d'une part, et de l'autre la division, l'anarchie, les petites guerres, les ligues entre villes et entre princes : contradiction que sentent confusément et dont souffrent les patriotes. Et tout en bas de l'échelle sociale, aux racines de cet « arbre des états » que Hans Weiditz grave sur bois vers 1530, une paysannerie écrasée d'impôts, victime des crises économiques, bridée par l'application du droit romain et l'appropriation des communaux, sucée par l'usure : on reparlera souvent du *Bundschuh*, le soulier primitif, grossièrement noué d'un lien, emblème des paysans révoltés, et de Karsthans, l'homme à la houe, frère allemand de Jacques Bonhomme, pesant et résigné à l'ordinaire, mais dont les colères animales sont terribles : Karsthans suivra d'abord Luther ; on sait ce qu'il en adviendra, en 1525/1526. La première jacquerie éclate en 1476 dans l'évêché de Würzburg, et déjà Hans Böhheim réclame, au nom de la Vierge, son

inspiratrice, la suppression des autorités laïques et religieuses, le travail obligatoire, la libre disposition des biens communaux : rêves communistes, millénaristes, rêves d'un âge d'or et d'un règne des Saints, que nous retrouverons de très bonne heure parmi les luthériens extrémistes, ainsi Eberlin de Günzburg. Le grand *Bundschuh* alsacien a lieu de 1493 à 1513, déjà soutenu par des prêtres, des chevaliers, des bourgeois. Troisième jacquerie au Wurtemberg, en 1514. Quatrième en 1517. Quand Luther dénonce, à la fin de son appel à la « noblesse » allemande, le luxe, la débauche, la « *fuckerei* » (c'est-à-dire le capitalisme naissant des Fugger, les banquiers royaux d'Augsburg), l'usure et le prêt à intérêt — quels échos n'éveille-t-il pas, et à quelle profondeur!

Or, il semble que c'est à partir de 1519-1520 que Luther commence à être connu du public — en un sens très relatif : des gens qui savent lire et de leurs auditeurs, dans quelque salle d'auberge ou dans quelque marché. Hutten, Crotus Rubeanus, qui l'avaient négligé, s'adressent à lui. De 1517 à 1520, le nombre des étudiants à l'Université de Wittenberg s'élève de 232 à 579. Les pamphlets de Hutten contre les Romanistes, dont le *Vadiscus seu trias Romana*, paraissent en 1520, avec l'illustre devise de leur auteur : *Jacta est alea!* Sur la page de titre de leur traduction allemande, imprimée en 1521, une gravure de Hans Baldung Grien montre les forces en présence : à gauche Luther, à droite Hutten, avec l'impatient devise : *Perrumpendum est tandem, perrumpendum est*, et en bas l'image de cette « trouée » : des chevaliers vêtus à l'allemande qui chassent à coups de piques un troupeau confus de cardinaux, d'évêques, de moines, où le Pape lui-même figure, les mains désespérément levées au ciel. En 1521, une feuille volante diffuse à travers l'Allemagne « une nouvelle chanson de messire Ulrich von Hutten », l'un des plus beaux poèmes du siècle : « *Ich hab gewagt mit sinnen vnd trag des noch kain rew...* ». Les dés, chante Hutten, roulent déjà, je jette ma mise, quoi qu'il en advienne... Luther connaît sans doute les pamphlets du chevalier révolté, car lui aussi écrit à Spalatin, le 10 juillet 1520, juste après la *disputatio* de Leipzig : « *Nolo eis reconciliari... Alea jacta est!* » Quand le légat pontifical, Jérôme Aléandre, poliment éconduit par l'Electeur Frédéric, arrivera à Worms, en avril 1521, il sera épouvanté par l'atmosphère de fièvre, de troubles, de

violence prête à éclater, et il écrira mélancoliquement à Rome que de dix Allemands, neuf crient : « Vive Luther! » et le dixième : « A bas Rome! »

Toute cette agitation — la rupture avec Rome, le danger mortel, la confusion des esprits, l'attente d'un pays entier — a passé dans l'épître de Luther *An den christlichen Adel teutscher Nation: von des Christlichen stantes besserung: D. Martinus Luther.*

Un détail minime, mais significatif. Depuis 1509 paraissent en Allemagne des *zeytungen*, *gezeytungen*, *gezeyttigungen*, petites feuilles de nouvelles, imprimées vaille que vaille, qui mettent le public au courant des événements importants : découvertes outre-mer, batailles, joyeuses entrées, catastrophes naturelles, prodiges, massacres, « prognostications »... Elles sont rares jusqu'en 1535. Or, c'est en 1520 que Luther apparaît pour la première fois dans une de ces feuilles, et peut-être aussi l'adjectif tiré de son nom : la neuvième de ces feuilles — dont beaucoup, bien entendu, ont disparu —, imprimée à Wittenberg en 1520, une attaque rimée contre « les courtisans et leurs partisans », est intitulée : « *Newe zeyttung Allen guten Lutteschen: Gluck frid vnd seligkeit: vnd behuet sie gott von allem layd* ». Et cet écrit anonyme est néanmoins signé, de manière frappante, par un « frère », un prêtre déjà conquis par Luther, à moins qu'il ne s'agisse d'un laïque converti à la doctrine du sacerdoce universel :

« *Ich bin genant pruder vnbekannt
Ein andechtiger priester* ».

Le titre du traité demande une explication, car il a prêté à des erreurs. Par exemple, Léonard écrit : « Une telle adresse semblait adressée à cette gentilhommerie, groupée autour de Sickingen et de Hutten, qui pressait Luther de se mettre à sa tête. Le ton même du livre affectait parfois des hardiesses de soudard... » Remarques pittoresques, mais sans fondement. Luther a toujours évité — et jusqu'au moment de ses plus grands périls, en avril 1521 — de se compromettre avec la « gentilhommerie » turbulente, appauvrie et très désireuse de changements dans tous les domaines que représentent Hutten et son ami Sickingen. L'épître est dédiée *Der alledurchleuchtigsten / Groszmechtigisten Keyserlichen Maiestet / vnd Christlichem Adel deutscher Nation*. Et sa seconde partie, un pro-

gramme de réformes, dont certaines sont économiques et sociales, prouve à l'évidence que par *Adel*, il faut entendre « les autorités », les pouvoirs laïques, qui comprennent, bien entendu, l'Empereur, la haute et la petite noblesse, mais aussi, par exemple, le patriciat des villes libres et impériales. Noblesse, si l'on veut; mais dans le sens le plus large. *Der christliche Stand* n'est clair que si l'on se réfère à la doctrine de Luther, dans le corps même de l'écrit : il proteste contre la distinction classique entre *der laienstand*, ou *der weltliche stand*, et *der geistliche stand* : pour lui, il n'existe qu'un « état », celui des chrétiens, devenus, par le baptême et le Saint-Esprit, rois et sacrificateurs — il cite I Pierre 2 : « *yhr seit ein kuniglich priesterthum und ein priesterlich kunigreych* » et, librement, d'ailleurs, Apocalypse 5, 10 : « *Du hast uns gemacht durch dein blut zu priestern vnd kunigen.* » D'où, comme chacun sait, la doctrine — commune à toutes les Eglises issues de la Réforme — du sacerdoce universel; d'où l'idée que la distinction entre « prêtres » et « laïques », disons, entre Eglise enseignante et Eglise enseignée, est d'office (*ampt*), non d'état (*stand*) : « *dan sie seyn alle geystlichs stands wahrhafftig priester / bischoff / vnd bepste / aber nit gleichs eynerley wercks / gleich wie auch vnter den priestern vnd munchen nit eynerley werck ein yglicher hat.* » La traduction de M. Gravier, « sur l'amendement de l'état chrétien », me paraît obscure : je traduirais : « sur l'amendement de la chrétienté », car c'est ce que veut dire Luther, qui s'adresse au « *populus christianus* ».

L'histoire de l'écrit peut être racontée rapidement. Alors même qu'il rédigeait sa réfutation d'Alfeld (*Vom Papstum zu Rom*), Luther songeait déjà à adresser « *ein öffentliches flugblatt* » au jeune Empereur et à la « noblesse » allemande. La lettre dédicatoire à son collègue et ami Nicolaus von Amsdorf est datée « *zu Wittenberg / ym Augustiner Closter / am Abent S. Johannis baptistae. Im Tausent funffhundert vnd zwentigsten Jar* ». La rédaction a donc été terminée le 23 juin, et, comme il ressort de cette épître, soumise à Amsdorf pour corrections éventuelles. Il est possible, en tout cas, que certaines parties, par exemple la fameuse attaque contre les « trois murailles » des Romanistes, soient des adjonctions postérieures, car un lecteur attentif remarquera que Luther expose plusieurs

fois une série de points numérotés, *zum ersten*, *zum andern*, *zum dritten*, etc. Quoi qu'il en soit, la rédaction n'était pas achevée en août, alors que l'impression avait déjà commencé — ce qui fut souvent le cas quand Luther publia de tels livrets sur des questions d'actualité. Le 5 août, il parle de son traité dans une lettre à Crotus Rubeanus comme de *classicum meum*, « mon coup de clairon », songeant sans doute aux « trois murailles » dont s'entoure le siège romain et à l'histoire de la prise de Jéricho par Josué; le 18 août, il annonce que l'imprimeur en a tiré quatre mille exemplaires. L'impression avait débuté avant le 20 juillet. Dès le 23 août, Luther annonce à Spalatin qu'on va imprimer une seconde édition; la première s'était épuisée en quinze jours, ce qui est extraordinaire, quand on songe au chiffre du premier tirage, élevé pour l'époque. En vue de cette seconde édition, Luther a ajouté une vingt-sixième proposition, qui, elle, dénonce les vices du monde laïc : le luxe des vêtements, le commerce des épices, le prêt à intérêt (*der zynsz kauff*), les pratiques des Fugger, les abus des ripailles et des beuveries (« *der miszprauch fressens und sauffens* »), qui déconsidèrent les Allemands à l'étranger, les maisons de ribaudes (« *gemeyne frawen heuszer* »), bref, les plaies sociales qui sont à la fois dommageables au salut éternel et sources de ruine et de pauvreté. Cette adjonction est importante : elle montre que, dès août 1520, Luther avait conscience des implications terrestres de sa réforme de l'Eglise, et se rendait parfaitement compte que celle-ci resterait incomplète si elle n'était accompagnée d'interventions radicales dans le corps malade de l'Empire; au reste, l'une des thèses fondamentales du traité est le refus de toute distinction entre le sacré et le profane : là aussi, Luther prend une position qui demeurera, fondamentalement et au-delà des différends dogmatiques, celle des Eglises protestantes : il n'y a pas un état laïque et un état ecclésiastique, ni un christianisme du dimanche et un autre pour les jours de semaine, mais la vie chrétienne quotidienne de croyants égaux devant Dieu par leur « état », lors même que distincts par leur office.

De même, les propositions audacieuses de Luther quant à la vie religieuse ne se bornaient nullement à la pure théologie de la Grâce. C'est justement cette dualité qui donne à l'épître sa vivacité — un peu confuse — et qui reflète la complexité de

Luther, mystique et réaliste, sentimental et plein de sens pratique, fervent, mais, soit dit sans nuance péjorative, roublard. Luther posait en principe le sacerdoce universel : mais il n'avait aucunement l'intention d'en tirer les conséquences extrêmes qu'en avaient déduites avant lui quelques chrétiens révolutionnaires, et qui réapparaîtront sans cesse dans quatre siècles d'histoire protestante, depuis les *schwarmgeister*, les *himmelsche propheten*, qu'il a attaqués rudement, et ces « fantastiques » auxquels s'en prenait Calvin, jusqu'aux quakers et si l'on veut aux darbystes, ces groupes de « Frères » qui, en principe, rejettent toute hiérarchie. Luther n'avait pas l'intention de renoncer aux sacrements, dont il a une conception presque catholique (remplaçant la transsubstantiation par la consubstantiation) ; et s'il posait que les chrétiens sont bien égaux en état, il ajoutait aussitôt qu'ils diffèrent en office, en quoi du reste il demeurerait fidèle à l'enseignement des Epîtres pauliniennes. Il ne renonce pas non plus à l'appel au Concile, ni à une Eglise qui reste encore, dans sa pensée de 1520, catholique, mais non romaine. Qu'est-ce à dire ? Son assaut contre la « première muraille » des Romanistes le laisse entrevoir. S'il n'existe qu'un « *christlicher stant* », une chrétienté unique, de quel droit le clergé, *die geystlichkeit*, prétend-il jouir d'un statut spécial et échapper à l'autorité du pouvoir temporel ? L'autorité temporelle, écrit-il, se référant implicitement à l'épître aux Romains (13, v. 4/5), « *hat... das schwert vnnnd die ruten in der hand / die boszen damit zustraffen / die frumen zuschutzen* », et ceci de par ordonnance divine. Aussi doit-on la laisser exercer cette fonction « librement et sans entraves à travers tout le corps de la chrétienté, sans considération de personne, qu'elle frappe le pape, l'évêque, les curés, les moines, les nonnains ou qui que ce soit ». Que le coupable subisse sa peine ! Car ce que le droit canon dit à l'encontre de ce principe n'est qu'invention et arrogance romaine, *lauter ertichttet Romisch vormessenheit*. Et de citer saint Paul, en le commentant de manière audacieuse : « *Ein ygliche seele (ich halt des Bapsts auch) sol vnterthan sein der vbirkeit / den sie tregt nit vmbsonst das schwert / sie dienet got damit / zur straff der boszen / vnd zu lob den frumen.* » Une fois encore, cette valorisation de l'autorité temporelle produira des conséquences infinies : Luther renforçait considérablement le pou-

voir de l'*vbirkeit*, et, dans l'état de l'Allemagne en 1520, cela signifiait : moins celle de l'Empereur que des princes, des moindres seigneurs, des villes libres, ou pour mieux dire de leurs « magistrats », des couches patriciennes qui les régissaient. Dans les royaumes ou Etats qui vont adopter le luthéranisme, le Souverain se trouvera pourvu de la puissance ecclésiastique, oint du Seigneur au spirituel comme au temporel, évêque suprême : on en connaît les suites, et on sait que ce surplus de pouvoir conféré à des princes qui, précisément, sont en train d'organiser et d'unifier leurs possessions, contribua au succès de la Réforme dans le Nord de l'Europe.

Quant au Concile, Luther doute qu'un Concile convoqué et dirigé par la papauté puisse siéger librement : au reste, le Dr. Eck lui avait rappelé, un an auparavant, l'exemple de Hus, condamné par un Concile œcuménique. La question du *recht frey Concilium* sera tranchée, elle aussi, par le recours à l'autorité temporelle, l'*vbirkeit*. Quand la nécessité l'exige et que le pape est en scandale à la chrétienté, qui convoquera le Concile, sinon « le premier qui est capable de le faire » ? « *wilch niemandt so wol vormag als das weltlich schwert / sonderlich die weyl sie nu auch mitchristen sein / mitpriester / mitgeystlich / mitmechtig in allen dingen / vnd sol yhre ampt und werck das sie von got haben vbir yderman / lassen frey gehen / wo es not vnd nutz ist zugehen.* » Vouloir attendre que Rome ait décidé, c'est, dit Luther, avec une de ces images concrètes qui frappaient l'imagination de la foule, comme si le feu avait éclaté dans une ville — accident fréquent au xvi^e siècle, et l'on sait qu'en pareil cas, une grande partie de ces villes aux maisons de bois et de torchis était réduite en cendres — et comme si l'on attendait que le bourgmestre ait donné l'ordre de l'éteindre. En fait, tout le monde sait qu'il n'en est rien, mais que chaque citoyen prend un seau et court au feu, selon son devoir — et son intérêt. Faut-il donc être moins sage dans les affaires qui touchent au salut que dans les choses temporelles ?

Et finalement, qu'en sera-t-il de l'Eglise dans les périodes interconciliaires qui sont, après tout, celles de sa vie quotidienne ? Luther est, répétons-le, un réaliste, et sait que l'esprit s'ouvre tout de suite dès que les intérêts matériels sont en jeu. C'est aussi un fils du peuple allemand, un descendant de pay-

sans, il le dira dans ses propos de table, et qui a vu son père et sa mère trimer durement pour s'élever à une certaine aisance, pour passer du peuple à la petite bourgeoisie des exploitants des mines et des modestes charges municipales. Il enrage, et il n'est pas le seul à enrager, lorsqu'il voit la cour de Rome sucer jusqu'à la moelle un pays qu'il aime, avec toute la violence de sa nature tendre et fougueuse, et s'engraisser du labeur des petites gens. Ils ont, dit-il, tondu le pays welche, plus que n'eût jamais pu le faire le Turc (allusion méchante à certain impôt levé sous prétexte d'une croisade contre l'ennemi de la chrétienté); et maintenant, c'est au tour de ces Allemands, qu'on dit en Italie balourds et ivrognes, mais dont on ne méprise pas les bons ducats : « *Nu welsch landt auszgesogen ist / kommen sie ynsz deutsch landt / heben feyn seuberlich an / aber sehen wir zu / deutsch landt sol bald / dem welschen gleich werden / wir habenn schon etlich Cardinal /* » (ceci est pour Albrecht, l'opulent archevêque de Mayence) « *was darinnen die Romer suchen / sollen die trunken deutschen nit vorstehen / bisz sie kein bistum / kloster / pfarr / lehen / heller odder pfennig mehr habenn.* » Et aussitôt, la vision millénariste se mêle à ces considérations prosaïques, synthèse bien luthérienne : « *Der Endtchrist musz die schetz der erden heben / wie es vorkundet ist / Es geht daher / man scheumet oben ab von den bistumen / klostern / vnd lehen / vnd weil sie nit alles thuren gar vorscheinden / Wie sie den welschen than haben / brauchen sie die weil solch heyliche behendickeit / das zehen oder zwentzig prelaturen zusammen koppeln /* » (cumul des bénéfices!) « *vnd von einer iglichen ein ierlich stuck reyssenn / das doch ein summa drausz werde.* » Et voici les chiffres, dont l'éloquence parle d'elle-même : « *Proebstey zu Wirtzburg gibt tausend gulden / die zu Babenberg* » (Bamberg) « *auch etwas / Mentz / Trier / vnd der mehr / so mocht man ein tausend gulden odder zehen zusammen bringen / damit ein Cardinal sich einem reychen kunig gleich halte zu Rom.* »

On se souvient de la scène, dans la *Saint Joan* de Shaw, où l'Inquisiteur et le comte de Warwick s'entretiennent, intelligemment et avec une pointe d'anachronisme satirique, du cas de Jeanne d'Arc. Cette fille est dangereuse, dit le dominicain; elle prétend recevoir son inspiration directement de Monsieur

Saint Michel et de Madame Sainte Marguerite et refuse de se soumettre à l'autorité de l'Eglise : hérésie que nous appellerons, si vous voulez, protestantisme. Et Warwick : cette fille est une perturbatrice de l'ordre public, car au lieu de reconnaître qu'un pays appartient au souverain qui l'a reçu par ordre de succession et de primogéniture, elle s'en va proclamer : la France aux Français, l'Angleterre aux Anglais; hérésie que nous appellerons, si vous voulez, nationalisme. Brûlons donc la protestante, dans l'intérêt de l'Eglise, et la nationaliste, dans l'intérêt de Sa Majesté Britannique. L'ecclésiologie de Luther, c'est, au fond : l'Allemagne aux Allemands. Et l'on peut imaginer la jubilation de Hutten et des petites gens, les profondes réflexions des princes, rapides à voir le bénéfice que leur pouvait rapporter ce bouleversement de toutes choses, la satisfaction de l'Allemand moyen, artisan des villes, paysan accablé d'impôts, commerçant dont les affaires se limitent à sa cité ou à son pays — les banquiers dont l'or circule à travers toute l'Europe auront, certes, une autre attitude : les trois cent mille *gulden* qui, selon Luther, passent annuellement d'Allemagne en Italie resteront de ce côté-ci des Alpes, pour le plus grand bien du commerce national : « *die tollen vollen teutschen / mussens wol leyden* », dit-on à Rome. Oui — s'il n'y avait pas le docteur Martinus. Et l'on comprend comment le légat Aléandre, en 1521, sera épouvanté par l'hostilité de la rue.

Est-ce à dire qu'il faille supprimer l'Eglise? Il n'en est pas question. Luther ne s'en séparera pas — il en sera expulsé; et pour ses contemporains et compatriotes, mise à part une très mince couche d'humanistes et de libres esprits, l'Eglise, c'est le salut, l'efficace des sacrements, le dernier refuge des pécheurs, la seule assurance contre cette mort dont la pensée continuelle hante les âmes à la fin du moyen âge. L'Eglise, oui; mais Rome, non. Luther parle à l'Allemand quelconque dans sa langue, qui est rude et concrète : « *Ist das nit ein hurhausz ubir alle hurhewser / die yemant erdencken mocht / szo weysz ich nit was hurheyser heyssen* ». (« Si ce n'est pas un bordeau pire que tous les bordeaux, je me demande ce qu'on appelle un bordeau. ») Et Luther de proposer un programme de réformes : abolition des annates; opposition de toute l'Allemagne aux *Romischen prackticken, commenden,*

adiutoryen, reservation, gratijs expectativis, Bapsts Monat, incorporation, union, pension, pallijs, Cancellay regelen und der gleychen buberey. Et puis, défense à tout évêque allemand d'aller « chercher le manteau » à Rome; retour à l'ordonnance du concile de Nicée, selon lequel l'évêque sera confirmé dans sa charge par les deux évêques les plus voisins ou l'archevêque dont il dépend. Les seules causes qui devraient être évoquées à Rome seraient les querelles entre primats ou archevêques; et, surtout, nulle cause temporelle ne doit être jugée par la Curie. Enfin, on réduira dans chaque diocèse les horribles vexations (*grewlich schinderey*) des officiaux, dont la compétence sera réduite aux affaires de foi et de mœurs; aux tribunaux temporels de veiller à ce que l'excommunication ne soit prononcée que sur des fautes relevant de ces deux domaines. (Ce qui revient, en fait, à donner aux tribunaux laïques un droit de regard sur les sentences des officiaux). Luther va un pas plus loin : puisque les questions concernant les prébendes et les bénéfices relèvent des tribunaux ecclésiastiques, que le Primat de Germanie (l'Archevêque de Cologne) tienne un Consistoire général (*gemeyn Consistorium*), jugeant en appel les causes des pays allemands. Que les évêques allemands ne prêtent pas serment au Pape (*die schweren, grewlichen eyde*), mais soient investis par l'Empereur, comme il se faisait autrefois en Allemagne et comme il se fait encore dans quelques royaumes. Que le Pape n'ait d'autre droit sur l'Empereur que celui de l'oindre; supprimons ces cérémonies humiliantes qui marquent la subordination du Souverain temporel, le baiser à la pantoufle pontificale, l'étrier de la mule du Pape tenu par l'Empereur — on sait que les pamphlets et les gravures sur bois s'empareront de ce thème de propagande, qui frappe l'imagination populaire : voir le *Passional Christi et Antichristi* de Lukas Cranach. Plus de ces pèlerinages à Rome, où les bons chrétiens ne voient que scandales, car, comme dit le proverbe : « plus on approche de Rome, pires sont les chrétiens » (*yhe nehr Rom, yhe erger Christen*). Tout au plus autorisera-t-on les pèlerinages, que Luther ne condamne pas explicitement, quand la raison en sera reconue légitime par le curé de la paroisse, le magistrat de la ville ou le Souverain. Encore Luther suggère-t-il que ces autorités feront bien de « fouler gaillardement aux pieds » (*frisch mit fussen tretten*)

les vœux des chrétiens naïfs, et de leur ordonner de consacrer leur argent à de meilleures œuvres — l'entretien de leur famille ou des pauvres.

Ce programme est, en 1520, le mot n'est pas trop fort, effrayant : car il équivaut à une dépossession à peu près totale de la Papauté, puisque Luther lui laisse tout juste le droit d'oindre l'Empereur (sans contrepartie), et de juger les différends entre prélats; et encore, il est clair que si le Consistoire Général de Germanie auquel il songeait était institué, la Curie n'aurait plus à connaître que des désaccords entre Primats, qui devaient se présenter rarement. Utopie religieuse? Sans doute, dans la mesure où l'utopie n'est pas, comme on le croit trop communément, une songerie inconsistante, mais un plan, une esquisse, une anticipation de l'avenir. Le programme de Luther va être, en gros, réalisé dans quelques années par les Etats allemands passés à la Réforme, en 1532 et dans les années suivantes en Angleterre. Henry VIII a reçu de Rome, pour sa réfutation des thèses luthériennes sur les sacrements, le titre de *defensor fidei*, que, par une singulière ironie de l'histoire, portent toujours les souverains britanniques — bien qu'il leur soit interdit depuis la révolution de 1688 d'adhérer à une autre Eglise que l'anglicane; mais l'organisation de l'Eglise d'Angleterre, quinze à vingt ans après les thèses de Wittenberg, est, dans l'ensemble, conforme à ce qu'écrivit Luther, en 1520, sur la « nationalisation » de l'Eglise. Le césaropapisme, le Souverain évêque suprême, une structure ecclésiastique entièrement nationale, les causes ecclésiastiques, des plus communes aux plus graves, réservées aux tribunaux de l'Eglise nationale, l'ecclésiastique considéré comme sujet et relevant de la seule obédience de son souverain : ce sont toujours les principes qui régissent les Eglises luthériennes des pays scandinaves, ou l'Eglise anglicane; et le rejet de la théorie des deux états, laïque et ecclésiastique, est si bien entré dans les mœurs allemandes qu'actuellement encore, en Allemagne, un seul ministère, celui des Cultes, est compétent pour l'Eglise et l'enseignement. En 1534, Henry VIII devait écrire : « Nous pensions que les ecclésiastiques de Notre Royaume étaient entièrement Nos sujets. Mais maintenant, Nous avons bien connu qu'ils ne sont qu'à demi Nos sujets, et même ne le sont qu'à peine. Car tous prélats, lors de leur consécration, prêtent

au Pape un serment clairement contraire au serment qu'ils Nous prêtent, de sorte qu'ils semblent ses sujets, non les Nôtres. » Et du droit d'investiture, que Luther concédait au Souverain, Henry sera prompt à tirer un droit de nomination : le Roi envoie au chapitre de la cathédrale un seul nom, celui du candidat qu'il a choisi, et le chapitre doit élire le candidat royal *with all speed and celerity*, sous peine de poursuite. (En fait, c'était là institutionnaliser une pratique déjà ancienne; mais toute la différence réside dans cette législation absolue du césaropapisme, implicite dans le traité de Luther.)

Le D^r Martinus avait fait du chemin, comme on voit, depuis ce jour d'été 1519 où il assurait à Eck qu'il n'avait jamais songé à provoquer un schisme : tant par ce qu'il détruit que parce qu'il édifie, ou permet d'édifier, son appel à la « noblesse » allemande est bel et bien le programme d'un schisme. Historiquement, et paradoxalement, il a été fécond par ses contradictions mêmes. Luther reconnaissait le sacerdoce universel : mais, reprenant par l'« office » ce qu'il perdait du côté de l'« état », il intégrait le simple fidèle dans une hiérarchie, en haut de laquelle trônait le Souverain, plus puissant que naguère le Pape et l'Empereur, puisqu'il régnait sur les corps et sur les âmes. Certains de ses disciples allaient s'attacher à la première de ces notions : et parvenir rapidement, soit à ne plus reconnaître d'autorité ecclésiastique qu'élue, en théorie du moins, par les fidèles; soit à rejeter la notion même d'autorité ecclésiastique, ce qu'ont fait tant de sectes; et ce ne sont ni les moins pieux, ni les moins courageux des protestants que cette solution a attirés. Il niait que le Pape eût le monopole d'interpréter l'Écriture, et citait l'Évangile de Jean (6, v. 45), selon lequel « tous chrétiens doivent être enseignés par Dieu » : c'était s'en remettre à la conscience individuelle et à l'inspiration de l'individu par le Saint-Esprit. Mais il maintenait une Eglise enseignante, qui, elle, aussi, en tant qu'Eglise, était voulue de Dieu et soutenue par le Saint-Esprit : contradiction qui est à la racine du protestantisme, et qui en explique pour une bonne partie l'évolution ultérieure : si j'entends tel passage biblique dans tel sens, si je crois que le Saint-Esprit m'inspire et m'éclaire, qui peut me contraindre à me rétracter, et au nom de quelle autorité? En est-il une plus haute que celle de la Parole de Dieu et du Saint-Esprit? Allons

plus loin : dans cette perspective, la notion même de dogme devient caduque : car comment lier l'interprétation des Ecritures et limiter ainsi la liberté chrétienne des consciences, et des générations futures ? Un Jésuite intelligent, le P. Grisar, l'a bien vu, et dit dans son *Luther* (I, p. 355) : « Luther ne vit pas que, selon sa logique, toute barrière, y compris la dernière, doit tomber devant ce principe de liberté, et que la Sainte Ecriture elle-même perd sa force de résistance devant un tel déchaînement de subjectivisme, d'abord par le moyen de la liberté d'interprétation, puis par les attaques d'une critique dérégulée contre sa persistance et son origine divine » : et Grisar cite Harnack, selon qui Kant et Fichte sont contenus dans ce Luther de 1520. Luther remarquait, fort justement, qu'il peut arriver que « le Pape et les siens » n'aient pas la droite intelligence des Ecritures, et qu'un « homme de peu », *ein geringer mensch*, détienne *den rechten vorstand* : mais cet argument ne peut-il se retourner, et contre toute hiérarchie ecclésiastique, et contre les théologiens ? Si le Concile, comme le voulait Luther, est humain et peut faillir, cela n'est-il pas vrai aussi du Synode ? Le fait d'avoir passé des examens devant une commission ecclésiastique, est-ce une preuve qu'on soit inspiré du Saint-Esprit ? Gottfried Arnold devait poser la question dans toute sa rigueur à la fin du xvii^e, et aboutir, fort logiquement, à la condamnation des Eglises en tant qu'organisations groupées autour d'une Confession de foi. Mais Luther n'était, ni n'a jamais été enclin à admettre l'anarchie religieuse totale à laquelle pouvaient aboutir ses principes ; et les Eglises luthériennes devaient se montrer, envers les « libertins spirituels », aussi intolérantes que l'Eglise romaine ; et les antitrinitaires allaient être expulsés ou persécutés dans les Etats protestants ; et les protestants allaient se quereller sur des points de dogme, par exemple, le mode de présence du Christ dans le sacrement de la Cène, avec tout aussi d'acharnement que s'ils défendaient une vérité évidente, sur laquelle tous chrétiens eussent dû tomber d'accord. Luther, certes, libérait le « simple fidèle » de Rome — mais pour le soumettre d'autant plus étroitement au pouvoir temporel ; et on allait voir naître le principe du *cujus regio, hujus religio*, qui ne laissait, en pratique, aucun droit à la conscience individuelle. Le luthéranisme contribuait puissamment à la laïcisation du monde moderne, mais, curieu-

sement, en faisant de chaque chrétien un prêtre : il pouvait en sortir aussi bien une théocratie qu'un libéralisme relatif, ou que l'indifférentisme religieux, dans le cas où l'Etat avait intérêt à laisser subsister plusieurs confessions l'une auprès de l'autre, dans une coexistence plus ou moins pacifique : voir la Hollande de Guillaume d'Orange, la Prusse de Frédéric II. Les cinquante pages brûlantes et violentes jetées sur le papier en quelques semaines étaient grosses d'un avenir incertain; c'est pourquoi elles ont agité les contemporains, cristallisé des mécontentements et des aspirations de nature extrêmement diverse, et qui n'étaient pas tous religieux, tant s'en faut; c'est pourquoi, aussi, elles continuent, même ignorées, d'agir dans le protestantisme. Si Luther n'avait pas reconnu à l'*vbirkeit* des pouvoirs exorbitants, la majorité des luthériens allemands eût sans doute mieux résisté à l'Etat totalitaire; car il y a certainement dans la pensée du Réformateur un germe de totalitarisme. Mais s'il n'avait pas enseigné qu'*ein geringer mensch* peut avoir raison contre l'autorité, et proclamé le sacerdoce universel, l'Eglise confessante d'Allemagne n'eût peut-être pas opposé à l'appareil de ce même Etat totalitaire les droits imprescriptibles de la liberté chrétienne.

INSTITUT D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Directeur

M. Charles DELVOYE, Président de la Faculté

Directeur Adjoint

M. François MASAI

Secrétaire

M. Jean PRÉAUX

L'Université Libre de Bruxelles vient de créer un Institut d'histoire du christianisme annexé à la Faculté de Philosophie et Lettres.

Cet Institut donne, en deux ans, un enseignement réparti en quatre sections :

1. Antiquité et Haut moyen âge;
2. Moyen âge;
3. Temps modernes;
4. Période contemporaine.

Les cours de l'Institut peuvent être suivis :

1° Par des élèves réguliers, déjà titulaires d'un diplôme de licencié en philosophie et lettres, qui, après deux épreuves subies au moins en deux ans, recevront le titre de licencié spécial en histoire du christianisme;

2° Par des élèves libres, qui, sur avis favorable du Bureau de l'Institut, seront admis à présenter des épreuves sur des branches isolées;

3° Par des auditeurs.

Un doctorat au grade scientifique pourra être obtenu par les licenciés de l'Institut.

Le programme commun aux quatre sections comporte les cours suivants :

A. — PREMIÈRE ÉPREUVE

1. *Histoire de l'Eglise (Antiquité et Haut moyen âge)* (30 h) : M. MASAI, le lundi de 17 à 19 heures au premier semestre.

2. *Histoire de l'Eglise (Moyen âge)* (30 h) : M. DESPY, le lundi de 17 à 19 heures au second semestre.

3. *Histoire de la littérature grecque chrétienne de l'époque néotestamentaire* (30 h) : M. HADOT, le jeudi de 17 à 19 heures tous les quinze jours.

4. *Histoire de la littérature chrétienne de l'époque des Pères* (30 h) : M. JOLY, le mardi de 17 à 19 heures tous les quinze jours.

5. *Histoire de la littérature latine chrétienne* (30 h) : M. PRÉAUX, le vendredi à 17 heures.

6. *Archéologie chrétienne (y compris des notions d'iconographie et de liturgie chrétiennes)* (30 h) : M. DELVOYE, le mardi de 17 à 19 heures tous les quinze jours, en alternance avec le cours 4.

B. — DEUXIÈME ÉPREUVE

1. *Histoire de l'Eglise (Temps modernes)* (30 h) : N..., le lundi de 17 à 19 heures au premier semestre.

2. *Histoire de l'Eglise (Période contemporaine)* (30 h) : M. BARTIER, le lundi de 17 à 19 heures au second semestre.

3. *Histoire des Dogmes et de la Théologie* (60 h) : M. MASAI, le jeudi de 18 à 20 heures.

4. *Droit canonique (y compris la liturgie)* (30 h) : M. MASAI, le mardi à 17 heures.

En outre, les étudiants désireux d'obtenir la licence spéciale devront présenter des examens sur les cours spéciaux de la section où ils sont inscrits :

I. *Section « Antiquité et Haut moyen âge ».*

1. Dans chacune des deux années :

Explication de textes dans une langue chrétienne :

a) soit en hébreu ou en syriaque (60 h) : M. KOENIG, jour et heure à convenir;

ou b) en grec (30 h) : M. LAMEERE, le mercredi à 18 heures;

et en latin (30 h) : M. PRÉAUX, le vendredi à 18 heures.

2. En seconde année :

Histoire approfondie des origines du christianisme : M. LAMEERE, le mercredi à 17 heures.

II. *Section « Moyen âge ».*

1. Dans chacune des deux années :

Explication de textes chrétiens médiévaux :

a) en latin (30 h) : M. MASAI, le vendredi à 18 heures;

et b) en allemand (30 h) : M. PLARD;

19 heures.

L'explication de textes chrétiens médiévaux en flamand, en italien, etc., sera prochainement organisée.

2. En seconde année :

Histoire approfondie de la spiritualité chrétienne et du sentiment religieux (Moyen âge) (30 h) : M. MASAI, le mercredi de 17 à 19 heures au premier semestre.

III. *Section « Temps modernes ».*

1. Dans chacune des deux années :

Explication de textes modernes relatifs au christianisme :

M. MORTIER (30 h), le vendredi à 18 heures, et M. PLARD (30 h), le mercredi à 18 heures.

2. En seconde année :

Histoire approfondie de la spiritualité chrétienne et du sentiment religieux (Temps modernes) (30 h) : M. PLARD, le mercredi à 17 heures.

IV. Section « *Epoque contemporaine* ».

1. Dans chacune des deux années :

Explication de textes contemporains relatifs au christianisme : M. BARTIER (30 h) et M. STENGERS (30 h), jours et heures à convenir.

2. En seconde année :

Histoire approfondie de la spiritualité chrétienne et du sentiment religieux (Période contemporaine) (30 h) : M. STENGERS, jour et heure à convenir.

Enfin, pour obtenir la licence spéciale, il faudra présenter, soit à la fin de la première année, soit à la fin de la seconde, soit en les répartissant sur les deux années, deux cours à option choisis dans la liste qui figure dans le programme général des cours de l'Université. L'U.L.B. a créé pour l'Institut un cours à option nouveau : « Philosophie de la religion et plus spécialement du christianisme » (M. PERELMAN, aidé par M. P. VERSTRAETEN).

Les cours se donnent dans les locaux de la Faculté de Philosophie et Lettres à partir de 17 heures.

3370
cop. 1



REVUE DE L'UNIVERSITÉ

de Bruxelles

NOUVELLE SÉRIE
(DIX-HUITIÈME ANNÉE)
JUIN-JUILLET 1966



4

SOMMAIRE

Fr.-L. GANSHOF, Paul Bonenfant historien	311
Ch. PERELMAN, Morale et libre-examen	320
E. JANSON, Déclaration sur la liberté religieuse et réflexions d'un athée	332
V. CONARD, L'eau et le sel, problème fondamental en biologie et en médecine	336
P.-O. HUBINONT, Place de la gynécologie dans la médecine moderne	344
M. PANKOWSKI, Eléments pour une approche de la littérature polonaise	364
Bibliographie	376



RÉDACTION : 56, AVENUE FRANKLIN ROOSEVELT, BRUXELLES 5
ADMINISTRATION : 31, AVENUE DES COCCINELLES, BRUXELLES 17

PUBLICATION BIMESTRIELLE



COMITÉ DE RÉDACTION

M^{lle} L. de BROUCKÈRE
(Faculté des Sciences)

M. J. BARTIER
(Faculté des Sciences sociales, politiques
et économiques)

M. P. BERTELSON
(Ecole des Sciences psychologiques
et pédagogiques)

M. C. DELVOYE
(Faculté de Philosophie et Lettres)

M. A. JAUMOTTE
(Faculté des Sciences appliquées)

M. R. PIRSON
(Faculté de Droit)

M. P. RIJLANT
(Faculté de Médecine)

M. E. JANSON
(Directeur)

M. E. JANSSENS
(Secrétaire)

La rédaction est établie à Bruxelles, 56, avenue Franklin Roosevelt.

L'administration est assurée par M. E. Janssens, 31, avenue des Coccinelles, Bruxelles 17.

Abonnements :

Les abonnements partent du 10 octobre.

Il y aura cinq numéros par an, espacés d'environ deux mois.

Abonnements annuels (5 numéros) . . . 250 francs

Prix de vente au numéro 70 francs

Numéro double 140 francs

Numéro triple 210 francs

Le prix de l'abonnement doit être versé au compte de chèques postaux n° 3118.71 de M. Janssens, 31, avenue des Coccinelles, Bruxelles 17.

Publiée avec l'appui du Ministère de l'Instruction publique

Paul Bonenfant historien (*)

par François-L. GANSHOF,

Professeur émérite à l'Université de Gand

Les organisateurs de cette séance d'hommage à la mémoire de Paul Bonenfant ont souhaité que prît la parole un historien n'appartenant pas à l'Université Libre de Bruxelles, que le défunt illustra par l'exceptionnelle qualité de sa science et de son enseignement. Ils m'ont fait l'honneur de s'adresser à moi et ils m'ont invité à parler de l'œuvre scientifique de notre collègue. La longue et fidèle amitié qui me liait à Paul Bonenfant me créait le devoir d'accepter cette mission.

Paul Bonenfant a produit une œuvre scientifique extrêmement vaste. Il ne saurait être question de l'évoquer tout entière. J'essaierai de mettre en lumière ce qui, dans cette œuvre, me paraît le plus important et je tenterai d'en caractériser les principaux aspects. Il doit cependant être bien entendu que les travaux auxquels je ne ferai pas allusion, ne sont pas dans mon esprit d'une qualité inférieure aux autres.

Deux livres ont fermement établi l'autorité de Bonenfant comme historien de notre XVIII^e siècle : *La suppression de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas autrichiens* et *Le problème du paupérisme en Belgique à la fin de l'Ancien Régime*⁽¹⁾. De grands sujets d'histoire politique et ecclésiast-

(*) Allocution prononcée le 17 janvier 1966 lors de la séance d'hommage à la mémoire de Paul Bonenfant, organisée à l'Université Libre de Bruxelles, par la Faculté de Philosophie et Lettres et par ses anciens élèves. Au cours de la même séance, M. le Recteur Homès a rappelé la carrière universitaire de Paul Bonenfant et M. J. Gilissen, Professeur à l'Université Libre de Bruxelles, parlant au nom des anciens élèves, a évoqué l'enseignement que ceux-ci avaient reçu de leur maître.

⁽¹⁾ Bruxelles, 1925 et 1934 (*Mémoires publiés par l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres*, t. XIX et XXXV, série in-8°).



tique et d'histoire sociale et économique y ont été traités avec une impartialité totale, avec une remarquable originalité de pensée, avec une extrême clarté d'exposition. Il importait de citer tout de suite ces deux livres; mais je m'en tiendrai là, n'ayant pas l'autorité nécessaire pour en faire apparaître toute la portée.

Longtemps conservateur des riches archives de l'Assistance Publique de Bruxelles, Bonenfant a consacré de patientes recherches à l'histoire de la bienfaisance et à celle des hôpitaux; il en a consigné les résultats dans une série d'études, toutes de grande qualité. L'une d'elles a, me semble-t-il, une importance particulière en raison de son sujet et en raison de l'acribie avec laquelle est mené l'examen des sources. C'est le mémoire sur *Les origines et le caractère de la réforme de la bienfaisance publique aux Pays-Bas sous le règne de Charles Quint* ⁽²⁾. On y voit que cette réforme, qui consista surtout en une lutte contre la mendicité et en une centralisation des secours, était une imitation inconsciente de réformes luthériennes et n'était pas inspirée par l'esprit de la Renaissance.

Aux diverses publications dont j'ai parlé jusqu'ici, se rattachent deux articles : *La terminologie des actes officiels sous Marie-Thérèse* et *A propos des « placards » de Charles Quint* ⁽³⁾. Je désire attirer l'attention sur eux, car ces brèves études font nettement apparaître un trait caractéristique de la manière de faire de Bonenfant : son extrême souci de précision et sa constante volonté de proscrire tout ce qui dans un exposé serait vague, flou, confus. La même préoccupation apparaît dans une note relative aux ordonnances bourguignonnes ⁽⁴⁾.

Bonenfant, qui consacra la plupart de ses premiers travaux à l'époque moderne, avait reçu une solide formation de médiéviste. De bonne heure, il orienta vers le moyen âge une partie de plus en plus importante de son activité scientifique; bientôt les études médiévales l'absorbèrent entièrement. C'est à son œuvre de médiéviste que je consacrerai désormais mon exposé.

⁽²⁾ *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, V, 1926 et VI, 1927.

⁽³⁾ Respectivement *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, IV, 1925 et *Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyers*, t. II, Louvain et Bruxelles, 1946.

⁽⁴⁾ *Rapport sur la publication de la liste chronologique des ordonnances bourguignonnes* (*Bulletin de la Commission Royale pour la Publication des Anciennes Lois et Ordonnances de la Belgique*, XVI, 1949).

Henri Pirenne, qui fut le maître de M^{me} Bonenfant et qui fut mon maître, aimait à dire que l'on ne pouvait être bon historien si l'on n'était pas bon érudit; parfois il ajoutait que la pratique des sciences auxiliaires était particulièrement apte à entretenir la rigueur dans la pensée comme dans le travail de l'historien.

Le jugement de Pirenne s'applique admirablement à Bonenfant, qui fut un érudit de classe et un maître dans le domaine des sciences auxiliaires. Ses éditions de textes médiévaux et ses études critiques, consacrées principalement à des sources diplomatiques médiévales ont à juste titre fait l'objet des plus grands éloges. Quelques-unes méritent d'être citées comme des modèles. Je songe au *Cartulaire de l'Hôpital Saint-Jean de Bruxelles. Actes des XII^e et XIII^e siècles* (5), édition riche en matière, techniquement parfaite, munie d'une magistrale introduction. Je songe aussi à la notice sur *La charte de fondation du Chapitre de Sainte-Gudule à Bruxelles* (6), dont l'exposé critique est si bien conduit qu'arrivé aux conclusions, le lecteur se croit devant l'évidence. Quant au domaine des sciences auxiliaires, la maîtrise de notre collègue s'est révélée, non seulement dans ses études de détail, mais dans un *Cours de diplomatique* (7); cet ouvrage est particulièrement précieux grâce aux développements, reposant sur des recherches personnelles, donnés à la diplomatique spéciale. L'ampleur des connaissances et la largeur des vues de Paul Bonenfant lui ont même permis une fructueuse incursion dans la diplomatique byzantine (8).

Au cours des premières décades qui suivirent la création du Royaume de Belgique, le Brabant tint une place considérable dans les préoccupations de nos érudits, mais vers la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, il paraît leur avoir inspiré moins d'intérêt, moins, en tout cas, que la Flandre et que Liège. Certains ont réagi contre cette tendance, entre autres Guillaume

(5) Bruxelles, 1953 (*Publications de la Commission Royale d'Histoire*, série in-4°).

(6) *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire*, CXV, 1950.

(7) 2^e édition, Bruxelles et Liège, 1947, 2 vol. in-4°.

(8) *L'influence byzantine sur les diplômes des Carolingiens* (*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves de l'Université Libre de Bruxelles*, XI, 1951 : *Mélanges Henri Grégoire*, III, Bruxelles, 1951).

Des Marez. Comme son maître, mais avec une totale indépendance de pensée, Bonenfant réagit à son tour. Il a, par ses écrits, été l'un de ceux qui contribuèrent le plus à faire mieux comprendre ce que fut le Brabant au moyen âge et à faire saisir plus exactement le rôle essentiel qui doit lui être reconnu dans l'histoire politique, économique et sociale de nos principautés territoriales. L'étude du *pagus* qui donna son nom au Brabant, celle de quelques cadres territoriaux internes, les origines du titre de duc de Brabant, la chronologie de la dynastie, les origines et les transformations de certaines institutions, les événements qui précédèrent et suivirent la victoire de Jean I^{er} à Worringen (*) : autant de travaux qui ont élargi, approfondi, précisé, rectifié, transformé nos connaissances; ils ont ouvert des horizons nouveaux. La critique de l'auteur, exigeante mais mesurée, son respect pour le témoignage des textes, sa pensée plus soucieuse de réalités que de constructions, assurent aux résultats de ses recherches une enviable solidité.

S'il est un trait propre à l'historiographie belge, c'est la place qu'y tient l'histoire des villes. Il y a quelques années, dans une réunion où se trouvaient entre autres une bonne demi-douzaine d'historiens, notre collègue louvaniste J.-A. van Houtte faisait observer que tous, à un moment donné de leur carrière, avaient fait de l'histoire urbaine. Bonenfant en fit aussi, et d'excellente. Il s'intéressa surtout aux villes de l'« espace brabançon » (10) et tout particulièrement à Bru-

(*) *Le pagus de Brabant* (Bulletin de la Société belge d'Etudes géographiques, 1935). *Quelques cadres territoriaux de l'histoire de Bruxelles* (Annales de la Société royale d'Archéologie de Bruxelles, XXXVIII, 1934). *L'origine du titre de duc de Brabant* (Annales du Congrès archéologique et historique de Tournai, 1949). *La date de la mort de Godefroid I^{er}, duc de Brabant* (Revue belge de Philologie et d'Histoire, XIX, 1940). *La date de la mort de Godefroid II, duc de Brabant*, dans *Miscellanea historica in honorem Leonis van der Essen*, I, Bruxelles et Paris, 1947. *Note sur l'origine des sénéchaux de Brabant*, dans *Miscellanea Gessleriana*, Anvers, 1948. *La dépendance du château d'Alost au XII^e siècle*, dans *Album Dr. Jan Lindemans*, Bruxelles, 1951. *Brabant en Gelre voor en na Woerlingen*, dans *Algemene Geschiedenis van de Nederlanden*, II, Utrecht, 1950 (traduit du français par H. van Werveke).

(10) L'« espace brabançon » dépasse bien entendu le duché de Brabant. On peut y comprendre la ville et la seigneurie de Malines, qui ne furent réunies au duché que pendant bien peu de temps. Paul Bonenfant a consacré une importante étude *Aux origines de Malines, dans Dancwerc. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. D. T. Enklaar*, Groningen, 1959.

xelles. Parmi les études qu'il a consacrées à notre actuelle capitale, je n'en citerai que deux. L'une est un aperçu rapide, de quelques pages seulement, sur *Bruxelles et la maison de Bourgogne* ⁽¹¹⁾. J'avoue que je la cite parce que j'éprouve à la relire un plaisir de qualité; elle me fait songer à ces esquisses de grands peintres, où les lignes, le mouvement, la couleur nous charment parfois plus que dans l'œuvre achevée, parce que dans leur dépouillement ils prennent plus aisément possession de nous-mêmes. L'autre étude est un magistral mémoire sur *Les premiers remparts de Bruxelles* ⁽¹²⁾, dans lequel une chronologie nouvelle et sûre de la première enceinte est établie. Cette monographie, bâtie suivant les meilleures méthodes, a modifié profondément notre vision du développement et du rôle des villes brabançonnes; ses conclusions ont, en effet, une portée générale.

Il y a dans l'œuvre de Bonenfant des travaux qui présentent des analogies avec celui dont je viens de parler, mais qui ne doivent pas, à mon sens, être rangés parmi les monographies. Bonenfant, comme plusieurs d'entre nous, se préoccupait de quelques grands problèmes que pose l'histoire du moyen âge. Il pensait que, pour progresser dans l'étude de ces problèmes, il fallait en étudier quelques-uns dans des cadres régionaux, tout en maintenant des contacts avec les recherches de caractère général et avec celles qui étaient menées dans d'autres cadres régionaux. Choissant pour cadre l'« espace brabançon », il étudia en profondeur, à l'intérieur de celui-ci, une série de ces grands problèmes : le peuplement germanique, que certains — à tort — ont cru saxon; les origines et les premiers développements des villes dans leurs rapports avec les voies de communication; les villes « créées » par opposition avec les villes « devenues »; avec son ancien élève, notre collègue M. Despy, les origines et les premiers développements de la noblesse ⁽¹³⁾. Sans oser faire miennes toutes les vues de

⁽¹¹⁾ Dans l'ouvrage collectif *Bruxelles au xv^e siècle*, Bruxelles, 1953.

⁽¹²⁾ *Annales de la Société royale d'Archéologie de Bruxelles*, XL, 1936.

⁽¹³⁾ *La notice de donation du domaine de Leeuw à l'église de Cologne et le problème de la colonisation saxonne en Brabant* (*Revue belge de Philologie et d'Histoire*, XIV, 1935). *L'origine des villes brabançonnes et la « route » de Bruges à Cologne* (*Ibid.*, XXXI, 1953). *La fondation de « villes neuves » en Brabant au moyen âge* (*Vierteljahrschrift*

Bonenfant, je considère les résultats acquis par lui comme solides et importants; je pense que la publication de ces travaux a fait changer d'aspect et parfois de caractère certains de ces problèmes.

Reprenant la tradition d'un illustre prédécesseur, Léon Vanderkindere — une des gloires de cette Université —, Paul Bonenfant a pratiqué l'histoire territoriale et la géographie historique. Il est l'auteur d'une carte de la Flandre et de la Lotharingie vers la fin du *x^e* siècle et du texte qui s'y rattache ⁽¹⁴⁾. Un bon juge, Félix Rousseau, a écrit : « La carte qu'il est parvenu à dresser, carte très suggestive, accompagnée d'un commentaire justificatif des plus précieux, représente une réussite incontestable ⁽¹⁵⁾. » On ne saurait mieux dire.

C'est à la lumière de ses expériences en matière de géographie historique, que notre ami rédigea quelques pages *A propos des limites médiévales* ⁽¹⁶⁾. Elles sont chargées de faits précis et convaincants. S'opposant au négativisme trop souvent professé à cet égard, il montre l'apparition timide, fragmentaire, isolée, de limites nettes et fixes, puis leur consolidation et leur multiplication. Tout cela, présenté avec prudence et sans généralisations hâtives. Encore une fois, sous un format réduit, un apport de qualité à une exacte connaissance des réalités politiques et sociales au moyen âge.

Des historiens et des publicistes se sont préoccupés des liens de filiation qui auraient existé entre la Lotharingie, l'Etat Bourguignon et la Belgique d'aujourd'hui; et ce d'autant plus que le nom de *Belgica* fut dans quelques textes donné à la Lotharingie et qu'il fut plus généreusement donné à l'Etat Bourguignon. Bonenfant que l'étude de l'histoire brabançonne avait amené à se préoccuper du passé de toute la Lotharin-

für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, XLIX, 1962). *La noblesse en Brabant (Le Moyen Age*, 1958).

⁽¹⁴⁾ *Le duché de Lothier et le marquisat de Flandre à la fin du *x^e* siècle*, dans *Atlas de géographie historique de la Belgique* publié sous la direction de L. van der Essen, fascicule 3 et carte III, Bruxelles et Paris, 1931, in-4°.

⁽¹⁵⁾ *Hommage à Paul Bonenfant* (Académie Royale de Belgique. *Bulletin de la Classe des Lettres*, 1965, pp. 142-143).

⁽¹⁶⁾ *A propos des limites médiévales*, dans *Hommage à Lucien Febvre. Eventail de l'histoire vivante*, II, Paris, 1953.

gie⁽¹⁷⁾, s'est attaché à résoudre le problème de filiation dont il vient d'être question. Trois études admirablement conduites, avec une sérénité parfaite et sans souci de servir ou de combattre telle ou telle thèse, ont, à mon sens, tranché la question⁽¹⁸⁾. Un hiatus de plusieurs siècles, que rien ne peut combler, exclut tout rapport de filiation entre la Lotharingie et l'Etat Bourguignon; par contre un rapport de filiation ininterrompue entre l'Etat Bourguignon et la Belgique actuelle ne peut faire de doute.

Parmi les éléments qui ont quelquefois été invoqués pour rattacher l'Etat Bourguignon à une tradition lotharingienne, figurent les projets de royaume conçus en faveur de Philippe le Bon et de Charles le Téméraire. Deux articles, dont l'un fut rédigé en collaboration avec M^{me} Bonenfant⁽¹⁹⁾, ont fait toute la lumière à ce sujet⁽²⁰⁾. Philippe le Bon ne souhaitait pas de couronne royale. Les négociations tendant à la lui attribuer pour le Brabant, et non pour l'ensemble de ses territoires, ont été engagées par le Roi des Romains Frédéric III; elles devaient faciliter un projet d'alliance matrimoniale favorable aux Habsbourg. Quant à Charles le Téméraire, il a au contraire voulu une couronne royale; mais c'était celle de Roi des Romains avec droit de succession à l'Empire; ou bien c'était celle d'un Royaume de Bourgogne, groupant tous ses territoires, actuels ou à conquérir, « par deçà » et « par delà ». D'un royaume de Lotharingie jamais il ne fut question.

Ses recherches d'histoire bourguignonne avaient préparé

(17) *La Basse-Lotharingie avant et après le Concordat de Worms. Observations tirées de la crise liégeoise de 1119-1123* (Fédération archéologique et historique de Belgique. *Annales*. XXXII^e Session. Congrès d'Anvers, 1947, publié en 1950).

(18) *La persistance des souvenirs lotharingiens. A propos d'une supplique brabançonne au pape Martin V* (*Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, fasc. XXXVII, Bruxelles, 1952. Volume jubilaire publié à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'Institut historique belge de Rome, 1902-1952). *Etat Bourguignon et Lotharingie*, Académie royale de Belgique. Classe des Lettres, 1955. *Du « Belgium » de César à la Belgique de 1830. Essai sur une évolution sémantique* (*Annales de la Société royale d'Archéologie de Bruxelles*, L, 1961).

(19) Le premier des articles qui seront cités dans la note suivante.

(20) *Le projet d'érection des états bourguignons en royaume en 1447* (*Le Moyen Age*, 1935). *Les projets d'érection des Pays-Bas en royaume du xv^e au xviii^e siècle* (*Revue de l'Université de Bruxelles*, 1935-1936).

Paul Bonenfant à rédiger le livre sur *Philippe le Bon* que Suzanne Tassier lui demanda pour la collection « Notre Passé » qu'elle avait courageusement créée, en un temps particulièrement angoissant pour notre nationalité. Ce livre fit sensation, parce qu'il changeait complètement l'image que l'on s'était faite du « grand duc du Ponant » ⁽²¹⁾. Cependant la documentation paraissait, à Bonenfant, insuffisante pour une partie du sujet. Après la publication de son *Philippe le Bon* en troisième édition, il consacra un ouvrage spécial, muni d'une abondante information de première main, traitée avec un sens critique particulièrement aiguisé, à deux années décisives, 1419 et 1420 : *Du meurtre de Montereau au traité de Troyes* ⁽²²⁾. Le livre de synthèse, le livre de recherche érudite et plusieurs articles ⁽²³⁾ — l'un d'eux en collaboration avec un ancien élève de l'auteur, notre collègue M. Stengers ⁽²⁴⁾ — aboutissent à des conclusions de portée capitale. Les voici. Sans aucun doute Philippe le Bon a, par ses acquisitions de territoires, joué un rôle décisif dans la constitution de l'Etat Bourguignon. Cédons cependant la parole à Paul Bonenfant lui-même : « Ces acquisitions ont certainement eu une très grande place dans ses préoccupations. Mais elles paraissent bien, tout compte fait, avoir représenté pour lui des accroissements de puissance destinés à lui permettre d'atteindre ces buts qui lui paraissaient supérieurs : le gouvernement de la France, la défense de la Chrétienté contre les Turcs » ⁽²⁵⁾. Philippe le Bon — Bonenfant l'a montré — resta sa vie entière un prince apanagé de sang royal français et son ambition était de diriger les affaires du royaume. Les choses, bien entendu, changèrent sous Charles le Téméraire ⁽²⁶⁾!

⁽²¹⁾ Bruxelles, 1^{re} éd., 1943, 2^e éd. (revue), 1944, 3^e éd. (revue), 1955, in-16.

⁽²²⁾ Bruxelles, 1958 (*Mémoires publiés par l'Académie Royale de Belgique*, Classe des Lettres, t. LXII, série in-8°).

⁽²³⁾ *Le rôle de Charles le Téméraire dans le gouvernement de l'Etat bourguignon en 1465-1467* (*Annales de Bourgogne*, XXV, 1953). *Les traits essentiels du règne de Philippe le Bon*, dans *Ver slag van de Algemene Vergadering van het Historisch Genootschap*, 1959, Groningen, 1959.

⁽²⁴⁾ Le premier des articles cités à la note précédente.

⁽²⁵⁾ P. 28 * du second article cité à la note 23.

⁽²⁶⁾ Pour s'en rendre pleinement compte rien ne vaut la lecture successive du *Philippe le Bon* de Bonenfant et du *Charles le Téméraire* de son ancien élève, notre collègue M. J. Bartier, Bruxelles, 1944.

Dans tous ses travaux antérieurs, Paul Bonenfant avait fait preuve des plus remarquables qualités d'érudit et d'historien; mais son *Philippe le Bon* montrait qu'à ces qualités il joignait l'aptitude à dominer, à traiter en maître, à renouveler un très grand sujet (27).

Je pense que deux impératifs se sont imposés à Paul Bonenfant et qu'ils ont caractérisé toute son œuvre d'historien.

Le premier de ces impératifs était de n'avancer comme un fait ou comme une autre donnée valable, que ce qui reposait sur le fondement solide des sources exactement interprétées. Jamais devant le silence des sources, Bonenfant ne se permettait d'élever quelque construction purement rationnelle sous le fallacieux prétexte que les sources n'y contredisaient pas. Sans doute usait-il, d'ailleurs modérément et à bon escient, d'hypothèses, mais toujours au départ de quelques faits attestés par les sources et sans jamais oublier que c'étaient des hypothèses qu'il maniait.

L'autre impératif était d'observer une très stricte objectivité. Jamais il n'a transigé avec elle; jamais il n'aurait admis la pratique, même timide, d'une histoire « engagée », « orientée ». Toute velléité de concession dans ce domaine lui était étrangère.

Je crois vous avoir montré que l'œuvre de Paul Bonenfant constitue un apport considérable à une exacte connaissance de l'histoire. Mais elle mérite un éloge plus grand encore, l'éloge moral le plus haut qui puisse à mon sens être fait de l'œuvre d'un historien : elle est, dans toute la force du terme, une grande leçon d'honnêteté.

(27) Une bibliographie complète des travaux de Paul Bonenfant figure en tête du beau recueil *Hommage au Professeur Paul Bonenfant. 1899-1965. Etudes d'histoire médiévale dédiées à sa mémoire par les anciens élèves de son séminaire à l'Université Libre de Bruxelles*, Bruxelles, 1965, p. XXIX-XLIX. On constatera en la parcourant que Bonenfant, à côté d'un nombre impressionnant de travaux scientifiques, avait également publié des ouvrages — excellents — destinés à l'enseignement secondaire : un *Manuel d'histoire de Belgique dans le cadre de l'histoire générale*, en collaboration avec son ami L. Verniers et des *Lectures historiques*, en collaboration avec celui-ci et avec le regretté F. Quicke; des éditions néerlandaises en ont vu le jour avec le concours d'un ancien élève, M. H. Joosen et de M. P. Backens.

Morale et libre examen ⁽¹⁾

par **Ch. PERELMAN**

Professeur à l'Université libre de Bruxelles

A l'occasion de cette leçon inaugurale, je voudrais évoquer, ne fût-ce que brièvement, la mémoire de Jean Lameere, le dernier titulaire du cours de Philosophie morale. J'ai appris à le connaître au cours de la dernière guerre, où il a pu donner le meilleur de lui-même, prêt à tous les dévouements, négligeant tous les dangers pour une cause qui lui était chère. Il a milité dans la Résistance pendant plusieurs années, en liaison avec le logicien français Cavailles qui fut exécuté par les Allemands. Tous les amis de Jean Lameere ont admiré son courage et ce que j'appellerais son élégance morale. En réalité c'est du point de vue de l'élégance qu'il a jugé de tout; les catégories morales, il les voyait très proches des catégories esthétiques, ce qui l'a mené d'ailleurs à un pluralisme, un relativisme et même à un certain scepticisme en morale. Rien d'étonnant qu'il ait vu dans la tolérance la principale vertu du *libre-exaministe*.

Vous me permettrez aussi, à l'occasion de cette leçon, d'adresser un hommage affectueux à celui qui fut mon initiateur dans cette discipline que je vais enseigner, au professeur Eugène Dupréel, qui a été le maître à penser de plusieurs générations d'étudiants, qui nous a appris le rôle essentiel de la société dans la formation des idées morales, mais qui nous a appris également qu'il n'y a pas d'autonomie morale sans un détachement à l'égard de cette société, une adhésion à des valeurs qui la dépassent, et qui permettent de la juger, de la critiquer et, éventuellement, de l'éduquer et de la modifier.

(¹) Leçon inaugurale du cours de Philosophie morale, donnée le 5 janvier 1966.

La leçon d'aujourd'hui concerne les rapports de la morale avec le libre examen.

Si nous tentons de caractériser l'ensemble des discussions relatives au principe du libre examen, nous constatons que celui-ci a été surtout analysé dans ses rapports avec la Science, avec la recherche de la Vérité. Il ne faut pas qu'un argument d'autorité vienne s'opposer au progrès de la pensée, au progrès de nos connaissances. Il est essentiel de juger les propositions théoriques en fonction des preuves que l'on peut apporter en leur faveur, et indépendamment de l'autorité de la personne qui les présente; celle-ci peut, en effet, constituer un obstacle au progrès de la pensée à la recherche de la Vérité. Le principe du libre examen a acquis ainsi un sens très précis dans le domaine théorique, mais a-t-il aussi une portée pratique? Peut-il nous guider, nous être de quelque utilité, en matière morale ou politique?

Remarquons que, pendant des siècles, la tradition philosophique recherchait aussi la vérité en matière de conduite. A partir de la nature de l'univers, de la nature des choses ou de la nature de l'homme, on tentait de définir la vraie justice, de trouver les bonnes règles, celles qui seraient valables éternellement. Et si cette recherche avait pu aboutir, le principe du libre examen, applicable dans le domaine théorique, aurait eu des conséquences pratiques indéniables. Malheureusement, les investigations philosophiques n'ont pas conduit à un accord sur une vérité unique en matière de morale ou de politique. Et Montaigne a beau jeu de se moquer des désaccords des philosophes. Pascal dira même de leur folie, de la folie de ceux qui, selon Varron, ont pu présenter deux cent quatre-vingt huit sortes de Souverain Bien. Pascal y voit une preuve de la faiblesse de la raison humaine, la preuve de ce que la vérité morale ne saurait être trouvée par un effort philosophique. Il faut la chercher dans la révélation religieuse. Seule la religion nous permettra de connaître la vraie morale, qui est la morale révélée. Comme cela arrive souvent, Pascal tire parti de la faiblesse des lumières naturelles pour nous inviter à chercher le salut dans des vérités d'origine surnaturelle.

La conception selon laquelle il ne peut y avoir de morale indépendante de la religion, que toute morale est ancrée dans une vision religieuse, est encore fréquemment défendue aujour-

d'hui. Elle est surtout le cheval de bataille de théologiens protestants, le plus souvent américains, qui considèrent que la fonction principale de la religion est justement de fournir un fondement à la morale. « Qu'un agnostique ou un athée s'avise de formuler une morale, celle-ci se ressentira d'une manière indéniable des traditions religieuses de son milieu. Il a beau prétendre énoncer des thèses purement rationnelles, le fait qu'il vit dans une société dominée par l'hindouisme, le confucianisme ou les traditions judéo-chrétiennes, influencera à tel point ses conceptions que leurs origines religieuses apparaîtront à tout esprit de bonne foi ⁽²⁾. »

Je ne crois pas pouvoir contester cette affirmation : il y a une nette parenté entre les morales laïques développées par des philosophes et les conceptions religieuses de leur milieu. Mais le fait qu'il y a autant de religions que de philosophies nous permet de retourner contre la religion l'argument pascalien contre la philosophie. S'il n'y a qu'une seule vraie morale, les religions sont aussi incapables de nous la garantir que les philosophies. N'empêche qu'elles se sont présentées comme capables de fournir un fondement absolu à la morale, et prétendent même avoir une réponse à toutes les questions et à toutes les aspirations éthiques. Les commandements divins suffisent pour fonder une morale du devoir; le devoir, c'est d'obéir aux commandements divins, quels qu'ils soient. Celui qui est tenté, non par une morale du devoir, mais par une morale d'aspiration, celui qui aspire à réaliser un idéal, à se conformer à un modèle de vie, les différentes religions ont de quoi le satisfaire : la morale chrétienne est l'imitation de Jésus, la morale bouddhiste est l'imitation de Bouddha. L'idéal moral, c'est l'imitation de l'être divin ou presque divin que nous présente la religion. Pour celui qui est motivé surtout par des intérêts égoïstes, les religions ont mis au point la conception eschatologique d'un jugement dernier, avec un paradis et un enfer, de sorte que celui qui ne voit pas dans la noblesse morale une justification suffisante de sa conduite pourra trouver dans la recherche du salut une motivation supplémentaire. L'ensemble de ces justifications forme une doctrine à tel point impressionnante, que certains ont pu

(2) Voir l'étude de Robert E. FRENCH dans le volume : *Religion, Morality and Law*, Southern Methodist University Press, 1956, p. 5.

penser que, sans elles, la morale s'écroulerait. Comme le proclame un des personnages de Dostoïevsky : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis. »

Mais, effectivement, une même religion s'accommode de conceptions morales très variées. Rien de tel, pour en être convaincu, que l'examen des sociétés chrétiennes, depuis le christianisme primitif, en passant par la société féodale du moyen âge, le christianisme de la Renaissance et de la Contre-Réforme, jusqu'au christianisme contemporain. La même religion, les mêmes textes sacrés, s'accommodent d'interprétations fort variées, adaptées aux besoins de chaque société, à telle époque de son développement. La morale serait d'origine non pas religieuse, mais sociologique.

En fait, dira-t-on, ce ne sont pas les religions qui fondent à chaque coup la morale, c'est la tradition culturelle de telle société qui lui permettra d'élaborer, à la fois, ses conceptions morales, juridiques et religieuses. La morale serait l'expression d'une société, à un moment donné de son évolution. C'est la thèse de la morale sociologique, défendue par Durkheim, et plus particulièrement par son disciple Lévi-Bruhl, dans un ouvrage retentissant : *La morale et la science des mœurs*. Il y développe la thèse que, à chaque époque, dans chaque milieu, le jugement moral, qui concerne les situations concrètes, est beaucoup plus assuré que les théories morales et les principes moraux, souvent très divergents, destinés à le justifier. Il en résulte qu'il ne faut pas concevoir la morale comme une science déductive, où les conséquences pourraient se déduire de principes généraux évidents, mais comme une discipline inductive dont les jugements moraux particuliers fourniraient les données de départ. J'ai montré ailleurs ⁽³⁾ ce qu'il y a d'inadéquat dans l'assimilation de la morale soit à une discipline déductive, soit à une science inductive. L'important, pour moi, c'est que dans une conception purement sociologique de la morale, pas plus que dans une conception religieuse, il n'y a aucune place pour le principe du libre examen. Car, dans les deux cas, le comportement moral ne serait qu'obéissance et conformisme.

(3) Cf. *Jugement moral et principes moraux* (*Revue internationale de Philosophie*, n° 70, 1964, pp. 432 à 438) et *Scepticisme moral et philosophie morale* (*Morale et Enseignement*, n° 44, 1962, 4, pp. 22 à 26).

Y a-t-il moyen d'élaborer une philosophie morale qui ne serait pas pur conformisme, et la raison peut-elle nous être de quelque secours en cette matière? Les tendances antireligieuses et antimétaphysiques en philosophie, représentées par l'empirisme et le positivisme, se sont, depuis plus de deux siècles, opposées à l'idée d'une raison pratique. Leur porte-parole le plus éloquent et le plus influent est, sans conteste, le philosophe anglais David Hume qui, dans son *Traité de la nature humaine* insiste sur le fait que : « La raison sert à découvrir la vérité ou l'erreur. La vérité et l'erreur consistent dans l'accord ou le désaccord soit avec les relations réelles des idées, soit avec l'existence réelle et les faits réels. Donc tout ce qui n'est pas susceptible de cet accord et de ce désaccord, ne peut être ni vrai ni faux et ne peut jamais être un objet de notre raison ⁽⁴⁾. » La raison peut uniquement nous apprendre ce qui est, et non ce qui doit être. « Il n'est pas contraire à la raison, dit Hume, de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse de me ruiner complètement pour prévenir le moindre malaise d'un Indien ou d'une personne complètement inconnue de moi ⁽⁵⁾. » La vie morale ne peut s'expliquer par la raison. Ce sont les passions, les émotions, c'est le sens moral, qui peuvent motiver notre action; pour comprendre la morale, il faut entreprendre des études de psychologie.

Le traité de Hume, qui est un « Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux », élabore une psychologie morale, et insiste sur l'impossibilité d'une philosophie morale. Les principes de la morale, ne cesse-t-on de répéter après Hume, ne peuvent être rationnellement fondés. Et dans un tout récent article ⁽⁶⁾, le professeur Leonard G. Miller a cherché à dissocier ce scepticisme concernant le fondement de la morale du nihilisme moral auquel ce scepticisme aurait pu conduire. En réalité, nous dit ce philosophe canadien, ce n'est pas parce que les règles morales ne peuvent être rationnellement fondées qu'il ne faut pas y conformer son action, car la

(4) D. HUME, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946, p. 573.

(5) *Op. cit.*, p. 525.

(6) *Moral Scepticism (Philosophy and Phenomenological Research)*, 1961, pp. 239-245), traduit dans *Morale et Enseignement*, n° 44, 1962, pp. 12 à 21.

raison, ne pouvant les fonder, est aussi incapable de les combattre. Elle ne peut nous fournir des raisons contre une morale déterminée. Et il conclut en affirmant que nous pouvons mener une vie morale indépendamment de ses fondements rationnels.

Cette conclusion aurait été satisfaisante si la morale n'était que conformisme, si elle consistait tout simplement à suivre les règles que l'on nous a inculquées avec le lait de la nourrice, comme le disait Descartes à propos de la morale provisoire. Mais alors, encore une fois, il n'y a de place ni pour la réflexion morale, ni pour la philosophie morale, sans lesquelles le principe du libre examen resterait totalement étranger à la morale. Faut-il se résigner à cette dernière conclusion? Je ne le crois pas.

Il y a moyen en effet de présenter une autre conception de la raison et du raisonnement que celle qui a été traditionnellement enseignée, tant par le rationalisme que par l'empirisme classiques. La raison, ce n'est pas uniquement la faculté de percevoir des évidences capables de nous guider dans le raisonnement déductif et inductif. S'il n'y avait que ces deux façons de raisonner, la philosophie morale serait impossible. L'important, pour notre propos, est de noter que nous raisonnons également quand nous discutons, quand nous délibérons, quand nous pesons le pour et le contre. Quand nous critiquons et cherchons à justifier, nous appliquons également nos facultés de raisonnement, et l'on peut concevoir une critique et une justification rationnelles. Or ces activités sont essentielles à la pratique, et spécialement à la vie morale.

Que faut-il justifier, comment peut-on justifier, quand demande-t-on une justification? Toute justification concerne une action, un choix, une décision, une prétention. Mais toute action, toute décision, ne doit pas être justifiée. On ne doit justifier que ce qui nécessite une justification, parce que critiqué ou du moins critiquable (?). Très souvent, en effet, la recherche d'une justification nous paraîtrait saugrenue. Si j'ai un rendez-vous, et que je viens ponctuellement à l'heure convenue, il ne viendra à l'esprit de personne de me demander

(?) Cf. Ch. PERELMAN, *Jugements de valeur, justification et argumentation* (*Justice et Raison*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1963, pp. 234-243) et *Justice and Justification* (*Natural Law Forum*, 1965, pp. 1 à 12).

une justification. Si j'ai fait une promesse, et que je m'en acquitte à la lettre, je n'ai pas besoin de justifier ma conduite. Il ne faut, en effet, justifier une conduite que quand une critique peut lui être adressée. Qu'est-ce que critiquer? C'est montrer qu'une action s'oppose à une règle admise, qu'elle ne parvient pas à atteindre la fin qu'elle vise, qu'elle s'oppose à un idéal reconnu. En d'autres termes, toute critique qui exige une justification se situe dans un contexte où certaines règles, certaines normes, certaines valeurs, certains idéaux sont déjà admis. Sans cela, la critique serait impossible. Ceci ne veut pas dire que ces règles, ces normes, ces valeurs ou ces idéaux ne pourraient pas être critiqués à leur tour, mais ce serait par rapport à d'autres règles, d'autres critères, d'autres valeurs. Une critique est inconcevable en dehors d'un contexte qui présuppose l'adhésion à certaines règles, à certaines valeurs, à certains idéaux.

Si l'on nous demande parfois de justifier une décision ou un choix, sans que cette demande résulte d'une critique préalable, et si nous réfléchissons à la signification d'une telle demande, son seul sens serait de nous obliger à imaginer des critiques dans le but de les réfuter ou, du moins, de montrer en quoi la décision adoptée est moins sujette à critiques que les solutions qui ont été négligées. On nous demande d'être l'avocat du diable, puis de réfuter les arguments allégués en sa faveur. Toute justification est donc relative à une critique réelle ou éventuelle, et consiste dans la réfutation de cette critique, ou dans une modification d'attitude qui permette d'échapper à la critique.

Mais quand l'esprit critique peut se faire jour, le principe du libre examen est à sa place. Si nous ne sommes plus obligés d'accepter les ordres, les commandements, les règles et les idéaux tels qu'ils nous viennent de l'extérieur, tels que la tradition nous les fournit, si nous pouvons les confronter les uns avec les autres, en essayant d'établir une cohérence dans notre pensée, en reformulant et en hiérarchisant les normes et les valeurs, à ce moment une philosophie morale devient possible.

Cette philosophie morale ne sera plus étrangère à tout contexte historique et culturel; au contraire, elle se situera à l'intérieur de ce contexte, qui fournira la matière même de

notre réflexion morale, des raisons pour et des raisons contre, qui seront à examiner dans notre délibération et qui nous permettront de nous décider. En effet, toutes les raisons ne se valent pas, et toutes ne sont pas de même nature. Il y a des raisons d'opportunité, qui se tirent de circonstances déterminées; d'autres ne valent que pour un milieu déterminé. Les raisons morales sont celles dont on croit qu'elles sont valables pour tous. On voudrait que les raisons morales puissent être universalisables et, par là, raisonnables. Nous trouvons ici une autre conception de la rationalité. S'il y a une raison pratique, elle ne peut se concevoir que par rapport à des valeurs et à des normes que l'on prétend pouvoir être valables pour tout être raisonnable. La philosophie morale s'efforce de nous fournir ces raisons d'une portée universelle.

Mais ne nous a-t-on pas dit qu'il y a plusieurs philosophies morales, diverses conceptions du Souverain Bien, du Bonheur, du Progrès? Et il ne suffit pas de leur opposer le « Royaume de Dieu sur la terre », car ce dernier peut aussi être conçu de bien des façons différentes, les visions religieuses de l'idéal moral n'étant pas moins nombreuses que les visions philosophiques. La multiplicité de ces conceptions suffit-elle pour les écarter toutes, sous prétexte qu'elles sont nombreuses et qu'aucune d'elles ne s'impose avec l'évidence de la Vérité? Ce serait effectivement le cas si l'idée de rationalité devait nécessairement être liée à celle de vérité.

Ce qui caractérise l'idée de vérité, c'est qu'elle est régie par le principe de non-contradiction, et que la négation du vrai ne peut être que le faux. Si ce que j'affirme est vrai, celui qui me contredit ne peut être que dans l'erreur. Mais quand il s'agit de philosophie de l'action, de philosophie pratique, de philosophie des valeurs, plusieurs conceptions différentes peuvent être également raisonnables. Ce fait explique le pluralisme philosophique et justifie la tolérance en philosophie. En effet, s'il n'y avait qu'une vérité en matière de conduite, en matière de valeurs, il serait immoral de tolérer l'erreur en ce qui concerne l'essentiel, à savoir notre conduite et notre vie morale. Mais, en fait, il y a plusieurs façons d'être raisonnable. et ce n'est pas parce qu'elles ne sont pas d'accord sur une décision à prendre que deux personnes ne peuvent pas être, toutes deux, raisonnables.

Mais l'unicité revient par un autre biais. Car vivant dans une société où des décisions communes doivent pouvoir être prises, où certaines règles doivent être suivies, des obligations imposées à tous, il y aura des limites au pluralisme et à la tolérance. L'ordre social exige une certaine discipline, la soumission à des lois et aux obligations qu'elles imposent. Si la raison ne nous fournit pas les règles qui s'imposeraient à tous par leur évidence et leur vérité, si l'on peut concevoir diverses façons de réglementer la vie publique et de conduire les affaires publiques, faut-il pour autant tolérer l'anarchie qui résulterait de l'impossibilité où l'on se trouve d'arriver à des accords fondés sur une objectivité qui ne serait contestée par personne? Quand l'ordre social ne peut être fondé sur l'unicité de la vérité, il est obligé de suppléer à la carence qui en résulte en invoquant l'autorité.

L'idée d'autorité joue un rôle central dans la philosophie religieuse, politique et même morale. Dans une société organisée, certains doivent avoir le pouvoir de légiférer, d'autres celui de juger, de gouverner et d'administrer. D'où vient leur autorité, qu'est-ce qui la légitime? La tradition, en cette matière, fait dépendre l'autorité, tout d'abord de Dieu : toute autorité émane de Dieu, ou d'un principe surnaturel, voilà ce que l'histoire nous enseigne pour commencer. Dieu sera législateur et c'est lui qui décidera quels seront ceux qui auront le droit de gouverner au nom de l'autorité divine. Aussi longtemps que toute autorité émane de Dieu, nous assistons à la confusion de tous les ordres, religieux, juridique et moral. Ni le politique ni le moral n'ont aucune autonomie par rapport à l'ordre religieux. La séparation s'effectue à un certain moment, quand les personnes désignées pour exercer une autorité politique furent distinguées de celles qui exerçaient l'autorité en matière de religion. Mais la liaison entre l'ordre religieux et l'ordre politique a subsisté si longtemps, même en Occident, que Jean Bodin, pourtant considéré comme un esprit libéral à l'époque, a pu proclamer dans sa *République*, en 1576 : « Tous les athéistes même sont d'accord qu'il n'y a chose qui plus maintienne les Etats et les Républiques que la religion, et que c'est le principal fondement de la puissance des monarques, de l'exécution des lois, de l'obéissance des sujets, de la révérence des magistrats, de la crainte de mal faire et de

l'amitié mutuelle envers un chacun; il faut bien prendre garde qu'une chose si sacrée ne soit méprisée ou révoquée en doute par disputes; car de ce point-là dépend la ruine des Républiques. » De là le droit du monarque de veiller au maintien de l'unité religieuse, fondement de la solidité d'un Etat.

Suite aux discussions qui, aux xvii^e et xviii^e siècles ont suivi les guerres de religion, l'idée que l'autorité politique émane de Dieu a été de plus en plus contestée et, grâce à la vogue des théories du contrat social, a cédé le pas à l'idée que tous les pouvoirs et toute autorité politique émanent de la nation. En rendant l'origine du pouvoir et de l'autorité politique indépendante des considérations religieuses, on a contribué à la sécularisation de l'Etat. Les diverses constitutions ont pu, après le renversement de l'Ancien Régime, élaborer des procédures indiquant comment l'autorité, en matière législative, judiciaire et gouvernementale est conférée par la nation, source de tout pouvoir politique. Cette sécularisation a pu se poursuivre, malgré les assauts du cléricanisme qui voulait que l'autorité politique continuât à dépendre, comme par le passé, d'autorités religieuses, n'admettant pas la laïcisation de l'Etat.

Pendant des siècles, la morale, tout comme la politique s'est inspirée de considérations religieuses : la moralité résultait de la piété qui commandait l'obéissance aux prescriptions divines et aux lois sacrées de la Cité. Mais, très tôt, l'institutionnalisation de l'autorité divine, grâce aux prêtres et aux rois, a trouvé un contrepoids, faisant droit à l'autonomie de la personne, dans un phénomène remarquable, la naissance de la prophétie. Dans une société où toute autorité vient de Dieu, le prophète, qui est en contact direct avec la divinité dont il entend la voix, utilisera cette parole divine pour s'opposer aux autorités établies, tant religieuses que politiques.

Rien d'étonnant que, plusieurs siècles plus tard, les protestants se soient emparés de l'idée que la prophétie continue pour combattre l'autorité de l'Eglise romaine. Pour celle-ci, au contraire, la prophétie s'étant achevée avec les textes sacrés, toute parole divine, et son interprétation, devait être communiquée uniquement par l'intermédiaire des autorités religieuses. Le fidèle doit, en matière de foi, s'incliner devant le magistère de l'Eglise. Par contre, pour les protestants, le fait de pouvoir entendre et comprendre directement la voix de Dieu donnera,

à chaque fidèle, un principe d'autonomie. Cette conception pourra se laïciser, et donner naissance à l'idée de conscience morale, suite à sa jonction avec les conceptions d'origine philosophique.

La naissance de la philosophie morale en Grèce reposait sur l'idée qu'il y avait des normes objectives en matière de conduite morale, et que le sage, grâce à sa raison, pouvait les connaître. Quand Socrate se pose, dans le *Criton*, la question de savoir s'il est moral de désobéir à la loi, il s'instaure en juge de celle-ci. Il est vrai qu'il se laisse guider par la voix du « daïmon » et qu'il aboutit à la conclusion qu'il vaut mieux subir l'injustice que désobéir à la loi. Pourtant, par le fait même qu'il se demande s'il doit désobéir à la loi, Socrate reconnaît implicitement qu'il est en possession d'un critère personnel lui permettant de dire oui ou non. Si la question n'avait pas été : « Dois-je subir l'injustice plutôt que de désobéir à la loi ? », mais « Dois-je commettre une injustice plutôt que de désobéir à la loi ? », sa réponse aurait sans doute été différente. Car Socrate a montré que, devant une pareille alternative, il n'avait pas hésité à braver les autorités politiques.

La tradition des prophètes unie à la tradition philosophique a permis l'élaboration d'un principe indépendant de conduite : qu'on l'appelle la voix de Dieu en nous ou celle du *daïmon*, la voix de la raison ou celle de la conscience, il s'agit chaque fois d'un recours à un principe individuel et autonome de conduite morale.

Si l'autorité religieuse, qui émane de Dieu, peut dicter des règles de conduite en matière de religion, si l'autorité politique, qui émane de la nation, peut prescrire des règles politiques, il existe un critère de conduite, qui est propre à chacun de nous, et auquel nous nous adressons quand il s'agit de problèmes de conscience. C'est uniquement dans la mesure où l'on reconnaît l'existence de ce critère personnel, qu'une morale indépendante à la fois des autorités politiques et religieuses devient possible. Mais, par ce biais, nous retrouvons le principe du libre examen, en tant que refus de considérer un principe d'obéissance, obéissance à une autorité religieuse ou politique, comme le principe ultime en matière de conduite. C'est à nous de décider, en dernier ressort, s'il y a lieu ou s'il n'y a pas lieu d'obéir. Nous ne pourrions jamais, si nous sommes un adepte

du libre examen, nous décharger de notre responsabilité en arguant, même de bonne foi, que nous n'avons fait que nous conformer aux ordres d'une autorité quelconque. S'il est vrai que l'obéissance à l'autorité sera le plus souvent, comme pour Socrate, l'attitude recommandable, il faudra que ce soit grâce à une décision d'obéir qui, tout comme celle de désobéir, ne nous permet pas d'éluder nos responsabilités morales. C'est ainsi que, selon le principe du libre examen, au rejet de l'argument d'autorité, en matière théorique, fait pendant, en matière pratique, l'autonomie de la conscience. C'est d'ailleurs uniquement dans cette dernière perspective, quand notre conscience est considérée comme l'ultime garant de nos valeurs, que le rejet de l'argument d'autorité, en matière scientifique, peut être compris dans sa véritable portée. Car, ne l'oublions pas, le respect de la vérité, l'amour de la vérité, est l'expression non d'un jugement théorique, mais d'une attitude morale. Mais pourquoi faut-il que la valeur accordée à la vérité soit la seule pour laquelle l'argument d'autorité ne puisse être le dernier mot en la matière? Il y a d'autres valeurs, telles que la justice, l'humanité, la beauté, toutes celles que nous considérons comme des valeurs absolues, qui cesseraient de jouer ce rôle pour la conscience si un principe d'obéissance devait être le critère ultime en matière de conduite. Du coup, l'autorité, politique ou religieuse, deviendrait la seule valeur absolue, exigeant, en toute circonstance, une soumission inconditionnelle. Cette conséquence nous permet de comprendre la spécificité d'une morale basée sur le libre examen.

Il va de soi que la conscience de chacun a aussi été formée, qu'elle doit être éclairée et peut être guidée, mais c'est à chaque personne morale que revient, en dernier ressort, la responsabilité de se décider et d'agir. Et ce n'est qu'une morale qui fait droit au libre examen qui se révèle apte à sauvegarder notre autonomie, notre liberté et notre responsabilité.

Déclaration sur la liberté religieuse et réflexions d'un athée

par **Emile JANSON,**

Chargé de cours honoraire de l'Université

La *Libre Belgique* du 7 février 1966, sous le titre *Documents du Concile* a publié « le texte intégral » de cette déclaration avec le sous-titre *Du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse*.

La publication porte une division en numéros qui sont repris dans les citations ci-après; chacun de ces numéros a un titre.

Dans un préambule, qui semble être de *La Libre Belgique*, il est dit que le Concile a déclaré et que le Pape a promulgué.

Sous le titre *L'Eglise marche sur les pas du Christ et des Apôtres*, je lis (12) :

« L'Eglise, donc, fidèle à la vérité de l'Évangile, suit la voie qu'ont suivie le Christ et les Apôtres, lorsqu'elle reconnaît le principe de la liberté religieuse comme conforme à la dignité de l'homme et à la révélation divine, et qu'elle encourage une telle liberté. Cette doctrine, reçue du Christ et des Apôtres, elle l'a, au cours du temps, gardée et transmise. Bien qu'il y ait eu parfois dans la vie du Peuple de Dieu cheminant à travers les vicissitudes de l'histoire humaine, des manières d'agir moins conformes, voire même contraires à l'esprit évangélique, l'Eglise a cependant toujours enseigné que personne ne peut être amené par contrainte à la foi.

» Ainsi, le ferment évangélique a-t-il longtemps travaillé dans l'esprit des hommes et beaucoup contribué à faire reconnaître plus largement, au cours des temps, la dignité de la personne humaine, et mûrir la conviction qu'en matière reli-

gieuse, cette personne doit, dans la cité, être sauve de quelque contrainte humaine que ce soit. »

En effet « la dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive (1) » ... « il (l'homme) ne doit pas être contraint d'agir contre sa conscience (3) ... », « le droit de l'homme à la liberté religieuse est fondé dans la dignité de la personne dont, au cours des temps, l'expérience a manifesté toujours plus pleinement les exigences (9) ».

« (L'homme) doit se conduire selon son propre jugement et user de la liberté (11). »

C'est dans la société humaine que s'exerce le droit à la liberté en matière religieuse, aussi son usage est-il soumis à certaines règles qui la tempèrent... la loi morale oblige tout homme et groupe social, dans l'exercice de leurs droits, à tenir compte des droits d'autrui, de ses devoirs envers les autres et du bien commun de tous. A l'égard de tous, il faut agir avec justice et humanité.

En outre, comme la société civile a le droit de se protéger contre les abus qui pourraient naître sous prétexte de liberté religieuse, c'est surtout au pouvoir civil qu'il revient d'assurer cette protection; ... « par un souci adéquat de cette authentique paix publique qui consiste dans une vie vécue en commun sur la base d'une vraie justice, ainsi que par le maintien qui se doit de la moralité publique. Tout cela fait fondamentalement partie du bien commun et entre dans la définition de l'ordre public (7) ».

Dignité de l'homme

Il est vrai que le Christ et les Apôtres l'ont enseignée. Que l'Eglise dise qu'elle a été reçue d'eux, soit, mais d'autres hommes l'ont constatée, affirmée et prêchée avant eux. Pas seulement Socrate et Platon. Comme la dignité et la liberté étaient un besoin de la nature humaine, et probablement de tout être, comme une expression, progressivement perfectionnée, de la vie.

Liberté religieuse

Oui, si le qualificatif n'est pas une restriction du nom. Car la liberté de l'homme, qui est le corollaire de sa dignité, n'existe pas seulement dans le domaine de la religion, mais dans les deux domaines de l'intelligence et de la sensibilité, la religion y étant comprise.

Les vicissitudes de l'histoire

C'est une déclaration courageuse du Concile. Le principe de la dignité humaine est conforme à la révélation divine. Avec respect pour la pensée ou le sentiment d'autrui, disons tant mieux.

Mais, il y a eu, dans l'histoire, des vicissitudes, des actes et des temps non conformes, ou même contraires à l'esprit évangélique. Que ceux qui voudraient prendre avantage de cette autocritique scrutent leur conscience, dans laquelle ils découvriront sans doute aussi des erreurs et des excès.

Que ceux, par contre, qui voudraient oublier l'histoire qu'évoque le Concile, et ses traverses, se souviennent d'un passé qui date de notre ère, que l'on voudrait effacer, que l'on ne saurait, sans orgueil et sans faute, oublier.

Le Concile a dit aussi, et il a eu raison, que cette dignité de l'homme et cette liberté, dont il a reconnu, pour parler notre langage, le caractère élémentaire et naturel, ne sont pas sans limites.

Dans la société, l'homme est soumis à des règles.

La loi morale, que nous reconnaissons comme un des attributs de notre spiritualité, nous impose des devoirs envers les autres et le respect du bien commun.

Et c'est, a dit encore le Concile, au pouvoir civil qu'il appartient de protéger les uns contre les abus des autres — et l'inverse — pour assurer la moralité publique et l'ordre public.

Accordons aux déclarations du Concile sur la liberté toute leur grandeur, qui n'avait pas échappé depuis des siècles aux libres penseurs, aux libre-exaministes, et aux athées, parfois vilipendés, — aujourd'hui pris en considération.

En même temps qu'étaient dits d'origine divine des principes que nous avons dégagés de notre qualité d'homme.

Sur un point, critiquons le Concile.

Le problème de notre temps, c'est l'équilibre entre, d'une part, la dignité et la liberté de l'homme, d'autre part, le respect d'autrui, de la moralité publique, de l'ordre public. Equilibre, avons-nous dit.

Il n'est permis, ni à ceux qui se réclament du Concile, ni aux autres, de nier qu'il doit être trouvé sur le terrain de la vie sociale, de l'économie, de la politique intérieure et internationale.

Sans doute, le problème n'est pas religieux, mais laïque.

Il ne faudrait pas que pour ce motif il soit oublié, car il est un problème de notre temps.

L'eau et le sel, problème fondamental en biologie et en médecine (*)

par **V. CONARD,**
Professeur à l'Université de Bruxelles

Le titre de cet exposé peut paraître d'un intérêt limité dans le contexte des conférences qui vous sont destinées. J'essaierai cependant de vous démontrer le contraire, car mon intention est double : d'une part, je vous montrerai qu'effectivement l'eau et le sel constituent un problème fondamental et, d'autre part, à l'occasion de cet exemple concret, j'essaierai de vous rendre tangibles les progrès réalisés au cours des quinze dernières années dans l'exploration des êtres vivants.

L'eau : problème fondamental. Pour s'en convaincre, il suffit de passer quelques jours en Asie Mineure, à Jérusalem par exemple. Au cours de la journée, le problème est constamment posé. On quitte Jérusalem au petit jour. Comme Berlin, Jérusalem est une ville coupée en deux : d'un côté, la Jordanie, avec ses montagnes crayeuses par manque d'irrigation, de l'autre, Israël avec ses arbres et ses jardins. Et puis, pendant des heures, c'est le désert. Le but de la randonnée, c'est Pétra où existent de curieuses ruines romaines. Mais avant d'arriver aux ruines, il faut faire une heure de cheval, conduit par un muletier qui tient la bride. Quand on a horreur du cheval, c'est mon cas, on arrête rapidement bédouin et cheval; on prend la place du bédouin et le bédouin votre place. Par quarante degrés à l'ombre, on se transforme vite en fontaine de sueur. De l'eau, de l'eau. Le soir, la lecture d'un journal libanais vous apprend que le « sommet arabe » discute du détournement du Jour-

(*) Séance d'accueil destinée aux nouveaux étudiants (8 octobre 1965).

dain, fleuve dans lequel Saint Jean baptisa le Christ, encore l'eau. Enfin, suprême dérision, un hebdomadaire américain s'alarme : New York va manquer d'eau. Où aller chercher les 6 milliards de litres d'eau consommés journallement par la ville tentaculaire ?

Mon but n'est pas de discuter des troubles au Moyen Orient, ni du conflit indo-pakistanaï, ni des difficultés d'adduction d'eau pour les villes monstrueuses — ce ne sont que de minimes poussières dans l'histoire biologique du monde — mais de vous schématiser le problème de l'eau et du sel posé, à titre individuel, à chaque organisme. Pour des raisons de clarté, et de façon arbitraire, parce que ces métabolismes sont intimement liés, j'envisagerai successivement le problème de l'eau et le problème du sel.

L'eau est notre constituant le plus important. Des mesures précises ont montré que 60 à 65 % de notre poids étaient de l'eau. Vous, comme moi, nous sommes d'abord de grosses boules d'eau. Comme nous avons le malheur d'être devenus adultes, notre poids ne varie guère, ce qui signifie que notre contenu en eau est constant. Cependant chaque jour, nous absorbons et nous éliminons de l'eau, il faut donc que les sommes des entrées et des sorties d'eau soient égales; en d'autres mots, que le bilan d'eau soit nul.

Les entrées d'eau sont constituées par les eaux de boisson — le volume le plus important — les eaux alimentaires, les aliments courants contiennent comme nous 60 % d'eau et une faible quantité d'eau que nous fabriquons nous-mêmes par des processus d'oxydation. Cette petite fabrique d'eau personnelle peut suffire à couvrir les besoins de certains animaux. C'est ainsi qu'un petit rat du désert peut supporter très bien une alimentation tout à fait sèche.

Les sorties d'eau se font selon trois voies : la voie urinaire, les surfaces de contact avec le monde : peau et bronches, et les matières fécales. Quelles que soient les circonstances, les pertes par les surfaces de contact existent, sont imposées à notre organisme. La sécrétion sudorale varie et peut dans certaines circonstances atteindre plusieurs litres par jour, comme à Pétra. Chez l'homme normal, les pertes d'eau dans les matières fécales sont faibles; chez les ruminants, elles peuvent être élevées, la vache notamment élimine de 15 à 45 kg de selles par 24 heures.

Dans l'ensemble des apports et des pertes d'eau, deux facteurs seulement peuvent varier chez les animaux terrestres, l'eau apportée par les boissons et l'eau perdue par le rein; elles seules peuvent donc dépendre d'un contrôle. C'est ce qu'exprime en termes un peu crus une de nos gloires nationales, Jacques Brel, dans sa chanson consacrée aux marins qui boivent et qui pissent dans les rues et le ciel d'Amsterdam. Le détail du mécanisme physiologique n'est pas abordé par le chanteur.

Les modifications de la soif et du volume urinaire résultent de variations de concentration au niveau du sang et d'un secteur hydrique particulier de notre organisme. Les 60 % d'eau qui nous constituent sont en effet distribués dans deux compartiments qui ont des rôles et des compositions essentiellement différents : le compartiment extracellulaire et le compartiment intracellulaire. Le compartiment extracellulaire comporte le sang et l'ensemble des liquides qui baignent les cellules. C'est une zone de confluences et de transport, c'est dans ce milieu que les cellules puisent les éléments nécessaires à leur construction ou excrètent les déchets de leurs activités. Il constitue pour les cellules, leur véritable milieu, un milieu différent du milieu extérieur — aérien ou hydrique. C'est le milieu intérieur défini il y a un siècle par Claude Bernard. La vie n'est possible que si la composition de ce milieu reste stable. Des variations de concentrations, même très légères, vont entraîner des conséquences rapides au niveau des organes de coordination, qui sont représentés par le système nerveux et le système endocrinien. Dans le problème qui nous occupe, l'augmentation de concentration entraîne un phénomène nerveux : la soif, et un phénomène neuro-endocrinien : la réduction du volume urinaire.

La soif, phénomène conscient, résulte de la stimulation de certains centres qui se trouvent à la base du cerveau. Il a été montré en effet chez la chèvre que l'introduction d'électrodes excitatrices dans un endroit bien précis du cerveau déclenchait instantanément la prise d'eau. Cette prise dure tant que dure la stimulation; la chèvre vide seau d'eau sur seau d'eau et gonfle comme une outre. Le même résultat peut être obtenu si, au lieu d'électrode, on injecte une goutte d'une solution concentrée dans le centre de la soif. Dans l'espèce humaine, des maladies

peuvent provoquer des désordres comparables à ceux observés chez la chèvre. Une nuit, une jeune fille est réveillée par une soif intense. Elle boit et elle n'arrête plus de boire jusqu'au jour où on lui enlève une tumeur qui stimulait, en le comprimant, le centre de la soif. Même pendant le début de l'opération, elle buvait toujours.

L'autre mécanisme de réglage fait intervenir le système nerveux et le rein. Mais cette fois, il s'agit d'un mécanisme endocrinien, c'est-à-dire, qu'à la suite d'une stimulation, certaines cellules sécrètent une substance spécifique qui, charriée par le sang, va agir sur d'autres groupes cellulaires pour modifier leur fonction, soit en l'augmentant, soit en l'inhibant. Ici, l'organe sensible aux variations de concentration se trouve, comme le centre de la soif, à la base du cerveau. Ses cellules constitutives élaborent une hormone spécifique, l'hormone antidiurétique. La structure de cette hormone est connue, et fait plus remarquable, sa synthèse complète en éprouvette a été faite au laboratoire. Après son élaboration dans le cerveau, l'hormone antidiurétique s'accumule dans la partie postérieure de la glande hypophyse qui est rattachée au cerveau par la tige pituitaire. Si la concentration du sang et des liquides extracellulaires s'accroît, la production et la libération d'hormone antidiurétique augmente. Pour juger de l'importance majeure de ce relais neuro-endocrinien, il suffit de déterminer une destruction des centres nerveux responsables ou de l'hypophyse postérieure; aussitôt on transforme l'homme accidenté ou l'animal opéré en un véritable aqueduc : 10, 15, 20 litres d'eau entrent d'un côté et sortent par l'autre. Les hommes atteints d'une telle lésion se plaignent d'abord de troubles du sommeil, la nuit se passe à boire et à uriner (je ne suis pas Jacques Brel), c'est ce que les médecins appellent diabète insipide.

Etant médecin, j'ai tendance plus que tout homme à considérer le monde d'un point de vue anthropocentrique, et jusque maintenant je vous ai parlé surtout de nous. Les études d'anatomie, de biochimie et de physiologie comparées ont apporté récemment un ensemble de faits troublants en ce qui concerne l'action de l'hormone antidiurétique sur son effecteur, le rein. Cette hormone agit au niveau de certaines cellules rénales et favorise la réabsorption de l'eau. L'urine a une concentration

plus ou moins importante, selon que la quantité d'hormone antidiurétique est plus ou moins grande. Mais ceci ne vaut, bien que l'hormone antidiurétique soit présente chez tous les vertébrés, que dans deux groupes d'animaux, les oiseaux et les mammifères, espèces chez lesquelles le rein présente une anatomie caractérisée par un allongement des tubes urinifères. Transformer le sang en urine se fait en deux étapes : un processus de filtration, qui fournit une urine primitive dont la composition est voisine de celle du sang, et un processus complexe de remaniement qui se passe dans les tubes. Plus les tubes sont longs et plus les remaniements peuvent être importants, plus la réabsorption de l'eau est grande. Le petit rat du désert, grâce à son hormone antidiurétique et à la longueur de ses tubes rénaux, peut vivre sur sa fabrique d'eau personnelle.

Des observations relatées jusqu'à présent, il faut retenir deux points importants : le premier qui vient d'être invoqué est le rapport étroit entre la structure et la fonction des organes, le second, la notion de constance de composition des organismes vivants malgré les échanges avec le monde extérieur. Bien que toujours semblable en quantité, l'eau qui nous constitue est perpétuellement renouvelée, à une vitesse qui peut être mesurée. En quelques jours, le renouvellement est complet.

Après l'eau, le sel, ou en termes chimiques, le chlorure de sodium. L'élément important de cette association est le sodium. Comme pour l'eau, il a été établi que le bilan de sodium chez un organisme normal est nul, les entrées couvrent les sorties. Une seule entrée est possible : l'apport alimentaire; par contre, les sorties sont multiples : les urines, le tube digestif et la sueur. La quantité de sodium perdue par la sueur peut être considérable dans les climats tropicaux; le sodium sécrété par les glandes salivaires des ruminants est énorme : une vache sécrète 15 litres de salive par jour; dans l'estomac d'un chameau de 500 kg, on peut trouver jusqu'à 60 litres de sécrétion riche en sodium. Cette sécrétion est séquestrée et ne joue aucun rôle dans l'économie générale du sel. Les selles et les urines contiennent des quantités variables de sodium réglables selon l'apport.

Pour les animaux vivants en milieu aérien se pose donc de nouveau un problème de vie ou de mort : adapter l'élimination du sel à son apport. Le sodium est en effet l'élément le plus

important des liquides extracellulaires. Une perte exagérée de sodium par la peau, par le rein ou par l'intestin conduit à la mort par réduction de volume du milieu intérieur. A la base de cette épargne du sodium, nous trouvons de nouveau un mécanisme endocrinien : les surrénales — glandes situées au-dessus du rein — fabriquent une hormone, l'aldostérone, qui limite les pertes de sodium. Cette hormone agit à tous les endroits stratégiques, elle reprend le sodium dans la sueur, les selles et les urines. Dès que l'apport en sodium est réduit, la sécrétion d'aldostérone augmente, les écluses sont fermées. L'acclimatation aux climats torrides, l'adaptation des vaches à un régime dépourvu en sodium, ce qui arrive dans les régions éloignées des mers, s'accompagnent d'une production augmentée d'aldostérone. Nos ancêtres archéologiques, au moment où ils ont quitté la mer, ont résisté à cette nouvelle condition parce qu'ils pouvaient sécréter de l'aldostérone. Tous les vertébrés vivants ont pullulé, envahi le monde, détrôné les grands monstres préhistoriques grâce à cette arme secrète.

Certains vertébrés — oiseaux, reptiles, poissons — ont continué à vivre dans l'eau de mer. Le sodium pose pour eux le problème inverse. Alors que les animaux terriens doivent conserver leur sodium sous peine de mourir, les animaux marins doivent à tout prix éliminer le sel. Leur sang et leurs liquides extracellulaires ont la même concentration que les nôtres. L'eau de mer, dans laquelle ils vivent. qu'ils absorbent par le bec, les branchies ou la peau, a une concentration trois fois supérieure. De plus, leur rein n'est pas capable de modifier considérablement la composition des urines.

L'exclusion du sodium doit s'effectuer par d'autres voies : chez les oiseaux par des glandes nasales, chez les poissons par les branchies, chez les reptiles par des glandes rectales. Prenons l'exemple du canard domestique, vivant en eau douce, les glandes nasales et surrénales du canard ont un poids réduit; l'administration de chlorure de sodium ou le séjour en eau de mer entraînent une hypertrophie de ces glandes. Le canard crache du sodium par le nez, et ceci grâce à une stimulation des glandes surrénales qui produisent un excès d'aldostérone. La même constatation peut être faite chez les poissons euryalins, capables de vivre en rivière et en mer, comme les saumons et les anguilles. En eau douce, leurs branchies retiennent le

sodium; en eau de mer, la polarité sécrétoire s'inverse, le sodium est rejeté pour préserver la sacro-sainte constance du milieu intérieur, et encore une fois les agents de ces modifications sont les hormones surrénales.

Dans l'ensemble des vertébrés qui ont été étudiés, et quelle que soit la structure de leur glande surrénale, on retrouve des hormones identiques qui, dans le cas des animaux aériens ou vivant en eau douce, conduisent à l'épargne du sodium, et qui chez les animaux marins, au contraire, provoquent une extrusion de cet élément pour maintenir au travers de toutes les espèces un niveau constant et comparable du sodium, élément prédominant des liquides extracellulaires.

Alors que la soif est un phénomène bien défini, le mécanisme de la faim spécifique pour le sodium reste obscur. On sait que des rats sans surrénale, et donc sans aldostérone, se jettent sur l'eau contenant des traces de chlorure de sodium, que les vaches qui reviennent des alpages sans sel se ruent sur le sel qu'on leur offre, comme les kangourous sauvages du centre de l'Australie; mais on ignore encore quels sont les centres qui déterminent cette impulsion.

L'aldostérone, père Grandet du sodium chez les animaux aériens, peut se tromper comme tous les avares et peut devenir cause de trouble. Une série de maladies humaines s'accompagne d'une réduction d'élimination du sel qui conduit au développement d'œdèmes. C'est ainsi que dans certaines maladies du cœur, du rein ou du foie, une production paradoxale d'aldostérone vient compliquer la maladie et entraîne des troubles supplémentaires.

Les mécanismes de réglage normaux n'interviennent plus, l'économie est devenue de l'avarice, le poids augmente, l'eau et le sel s'accumulent, le malade est engorgé dans des liquides pléthoriques. Le médecin doit intervenir pour rétablir l'ordre par des moyens qui deviennent de plus en plus efficaces.

Quand je vous disais qu'en étudiant le problème de l'eau et du sel, nous aborderions des notions fondamentales, vous voyez que je ne vous trompais pas. Chemin faisant, nous avons isolé une des lois fondamentales du fonctionnement des êtres vivants : la constance de composition des organismes malgré des échanges continus avec le monde extérieur, ce qui implique un renouvellement incessant des molécules qui les constituent.

Nous avons analysé les conditions d'adaptation au milieu. Grâce à deux hormones, l'hormone antidiurétique et l'aldostérone, les vertébrés peuvent faire face à des situations fort diverses : milieu aérien, milieu aquatique marin ou désert. Aux époques géologiques, seules ont survécu les espèces armées de ces moyens de défense. Comme le disait Goethe : la vie est la conservation du futur. Nous avons entrevu que de faibles modifications du milieu intérieur conduisent à une série d'actes volontaires tendant à rétablir les conditions antérieures, ce qui constitue une des bases physiologiques du comportement des individus. Nous avons défini certains aspects des mécanismes des maladies, qui répondent à une viciation des processus physiologiques normaux.

L'ensemble de ces acquisitions résulte des progrès de la science expérimentale.

Cette science expérimentale est l'équivalent des pyramides égyptiennes, des temples grecs ou des cathédrales gothiques; chaque jour, des milliers, des dizaines de milliers d'ouvriers plus ou moins obscurs, viennent apporter leur pierre à son édification.

Cette science expérimentale, expression la plus flagrante, si pas la plus haute, du concept philosophique qui oriente le travail de cette Université, se résume en deux mots inscrits au fronton de cette maison, cette maison qui est devenue votre maison depuis deux jours : Le libre examen.

Place de la Gynécologie dans la Médecine moderne (*)

par **P.-O. HUBINONT,**

Chargé de cours à l'Université Libre de Bruxelles

Le 9 juillet 1913, à l'âge de vingt-deux ans, celui qui fut mon premier maître était proclamé, premier de sa promotion, docteur en Médecine, Chirurgie et Accouchements, avec la plus grande distinction.

Elève de l'Université libre de Bruxelles, libre-exaministe ardent, il se serait destiné à une carrière académique dans la Chirurgie si, orphelin de père, sans fortune personnelle, seul soutien d'une sœur et d'une mère grâce aux sacrifices de qui il avait pu terminer ses études universitaires, il ne s'était vu dans l'obligation de reprendre le chemin de sa province wallonne et de s'y consacrer à la pratique médicale.

La première guerre mondiale, à côté de son cortège de séparations, d'épreuves et de souffrances, devait lui donner l'occasion de développer ses talents et de donner libre cours à la fois à sa passion pour la chirurgie et pour le dévouement au service des hommes en détresse.

Elle lui avait également donné d'épouser la fille qu'il aimait depuis de longues années. Et un premier fils lui était né.

Il s'engagea dès lors résolument et avec vigueur dans une carrière où, dès l'enfance, mon frère et moi fûmes mêlés au mouvement de la Médecine.

C'était l'époque où la chirurgie se pratiquait encore parfois sur la table de cuisine, où le fin du perfectionnement en anesthésie était le masque d'Ombredanne, où les accouche-

(*) Leçon inaugurale de la Clinique de Gynécologie et d'Obstétrique, faite le 11 octobre 1965.

ments et toute l'obstétrique dystocique se pratiquaient à domicile et où il était apparemment possible de se tenir en équilibre entre la Médecine générale, la Chirurgie, le Radiodiagnostic, la direction active d'une section de Croix-Rouge, une activité syndicale naissante, la politique libérale et la défense d'un idéal de tolérance et de fraternité.

Ou bien tout cela n'était-il possible que pour ce géant sur les épaules de qui, petit garçon, j'aimais à me jucher ?

Il fut mon premier maître.

Il sut appliquer un des préceptes sur lesquels il réglait sa vie et qui dit : « Si tu deviens père réjouis-toi. Sois pour ton enfant un protecteur fidèle, fais que jusqu'à dix ans il te craigne, que jusqu'à vingt ans il te respecte, que jusqu'à la mort il t'aime. Jusqu'à dix ans sois son maître, jusqu'à vingt ans son père, jusqu'à la mort son ami. »

Il sut avant tout éveiller en moi une passion inextinguible pour tous les domaines de l'action et du savoir — qui est action intérieure. Du haut de ma mémoire, cet empyrée qui est en moi, il me regarde et me sourit, ses beaux yeux clairs embués d'émotion et de joie.

C'est pourquoi, en plus de la satisfaction précieuse que vous m'avez donnée, Monsieur le Président et vous tous mes nouveaux collègues de la Faculté, en me confiant l'enseignement de la Clinique de Gynécologie et la direction du Laboratoire de Gynécologie expérimentale, vous honorez à travers moi un homme qui eût pu être des vôtres et dont je tiens sans doute l'essentiel des qualités que vous avez bien voulu me reconnaître.

Aujourd'hui, cinquante ans plus tard, les conditions ont changé et tous les véritables talents ont des occasions d'entrer dans la carrière académique. Mais, si j'en juge par les péripéties et les avatars de ma propre destinée et par les problèmes que pose encore le recrutement d'hommes talentueux, beaucoup reste à faire dans notre maison et ce sera la tâche de notre génération de l'accomplir.

Vous pouvez compter sur moi pour ne pas m'endormir et me mettre à rêver.

De trop rêver, comme l'a écrit Jean Guéhenno au lendemain de la première guerre mondiale, c'est ce qui nous livre (je

cite) « aux gens en place, à des vieillards durs et bornés qui n'avaient pas plus de tête que nous-mêmes, mais à qui l'artériosclérose tenait lieu d'esprit de suite » (1).

Dans un instant, j'entreprendrai de situer la gynécologie dans la médecine moderne et j'aurai à revenir sur les tâches qui nous attendent.

Mais auparavant, je voudrais évoquer le souvenir de ceux qui ont disparu, par fidélité à leur mémoire et par devoir vis-à-vis de leur œuvre — puisque aussi bien leur âme ne survit à leur mort que dans la proportion où elle continue à vivre en nous.

Et en premier lieu Paul Govaerts. J'ai eu le privilège très jeune d'être reçu dans sa maison et d'être subjugué par cet esprit pénétrant qui cachait sous une apparence de paradoxe et une certaine brusquerie son absence totale de conformisme et sa pudeur de sentiments.

Dans son service, Victor Jourdain a enthousiasmé toute une génération d'étudiants par son dynamisme et par son savoir. Et je mesure maintenant qu'en deux mois de stage à ses côtés, j'ai accumulé un bagage propédeutique que j'utilise encore aujourd'hui.

Certains d'entre vous se souviennent de Julien Maes, qui à la veille de la guerre, tentait de m'initier dans le Laboratoire de Frédéric Bremer, aux techniques de l'endocrinologie sexuelle. Il était déjà marqué par l'affection qui devait le tuer prématurément. Il brûlait comme une torche, il respirait l'intelligence et le dynamisme. Il avait beaucoup à nous apprendre.

Robert Danis, aux mains expertes de qui je me suis jadis confié et qui avait, à côté d'une personnalité fracassante, des gestes d'une incomparable douceur.

Fernand Neuman, dont l'allure à la fois bonhomme, élégante et désinvolte cachait une insoupçonnée énergie morale, une fermeté inébranlable et une infinie sagesse.

J'arrêterai ici mon évocation des disparus qui furent mes maîtres à vingt ans, non sans accorder enfin une pensée à Octave Gengou (méconnu dans l'ombre de son gigantesque beau-frère) que j'ai eu l'important bonheur de bien connaître et dont les fréquentes conversations ont contribué pour une

(1) *Journal d'un Homme de quarante ans*, Chap. X, Bernard Grasset, éd., 1934.

bonne part à enrichir mes pensées et à étayer mes convictions dans le domaine de la science expérimentale.

Je voudrais brièvement rappeler le rôle qu'ont joué dans ma vie et ma carrière, les professeurs Ernest Renaux et Maurice Millet.

Le professeur Renaux m'a accueilli tout jeune comme assistant dans le cadre du Service de Bactériologie puis comme chef de travaux lorsque se créait le Laboratoire d'Immunohématologie qui fut mon principal instrument de recherche depuis 1953.

Le professeur Millet fut mon guide et mon mentor pour les travaux qui me conduisirent à rédiger et à défendre une thèse d'agrégation de l'Enseignement supérieur.

Et enfin, le professeur Jean Snoeck à qui je succède dans ses fonctions, et dans une partie de son enseignement.

Si un hasard que je déplore n'avait fait qu'il ne soit pas présent aujourd'hui, je lui aurais dit :

« Monsieur, il y a vingt-trois ans, le premier novembre mil neuf cent quarante-deux, un étudiant de quatrième doctorat prenait contact pour la première fois, ici même, dans un éblouissement, avec l'Obstétrique et le premier janvier mil neuf cent quarante-quatre, vous l'acceptiez dans ce Service.

» Depuis lors, mises à part des périodes d'absences justifiées par diverses bonnes raisons, nous ne nous sommes plus quittés.

» Cela fait plus de vingt ans marqués de nombreux avatars et de nombreuses péripéties. Vingt ans à l'aube desquels j'avais décidé de vous prendre comme maître, comme modèle et comme but. »

Personnalité d'une richesse éblouissante, symbole du courage, de la droiture et du patriotisme au sortir des épreuves et des déceptions de la guerre, il a représenté et représente encore pour ceux qui sont passés par ses mains, l'une des lumières de cette Faculté. Un phare vers lequel se diriger dans la tempête, un chef aux côtés duquel combattre l'intolérance et le fanatisme — un pilote avisé à la fois audacieux et sage — un maître à penser clairement et authentiquement — un homme qui ne fut et ne sera jamais flatteur des grands ni esclave du Pouvoir.

C'était donc un honneur très grand et une tâche périlleuse de lui succéder.

Et c'est ici que s'est manifestée sans doute sa qualité maîtresse. Comme je m'en étais ouvert à lui il y a deux ans, lorsque se dessinait le mode selon lequel sa succession serait assurée, il m'a appelé à ses côtés et non seulement m'a progressivement investi de certaines de ses responsabilités de professeur et de directeur de laboratoire, mais encore, dans celles qu'il avait gardées, il a infléchi son comportement en sorte d'assurer une transition harmonieuse entre son règne et ma prise de fonctions.

De plus, alors que des membres influents de la Faculté et moi-même aurions voulu lui conserver certaines fonctions dans notre groupe, il a refusé catégoriquement en invoquant l'intérêt de la Clinique et du Laboratoire qui, selon lui, auraient à souffrir d'une direction même partiellement bicéphale.

Il s'est inscrit par ces gestes dans la ligne des trop rares et très grands hommes qui placent leurs œuvres avant toute autre considération et avant leur propre personne.

*
**

Les vocations gynécologiques ont diverses racines. Pour mon compte, lorsque j'étais enfant, l'éclosion des poussins et des canards, la naissance des chiots, des chatons, des chevreaux, me passionnait, sans doute parce que ma mère m'y avait intéressé de bonne heure. Et partant à la recherche du temps délicieusement perdu, je me souviens en avoir consacré, à chaque retour de ces événements, une partie importante qui aurait sans doute été consacrée plus utilement à mes devoirs d'école.

De là sans doute des conflits entre le devoir et la passion, des reproches encourus et des frustrations subies — leur solution est-elle sous-jacente à une joie inextinguible et toujours renouvelée de recevoir entre les mains ce nouveau-né tout nu, tellement vulnérable, tellement dépourvu ?

Lorsque nous recevons entre nos mains un enfant nouveau-né, nous recevons en même temps toute une vie, toute une destinée qui sera marquée jusqu'à un certain point par la manière dont se sont déroulés la grossesse et l'accouchement.

Ce nouveau-né, nous l'avons tous été. Nous avons tous gigoté bras et jambes et poussé le premier cri de la première

respiration entre les mains de celui ou de celle qui nous a aidés à naître. Et il est peut-être utile de nous en souvenir.

L'obstétrique est sans doute aussi ancienne que l'Humanité et les sages-femmes étaient sages en vertu de l'expérience et de l'âge.

Le temps me manque, si je veux aborder le sujet de cette leçon inaugurale avec quelque chance d'être complet, pour reprendre en détail l'évolution historique de l'obstétrique. Mon prédécesseur à cette Chaire en a donné d'ailleurs, en pareille circonstance, une ébauche fort complète et en a extrait les idées directrices qui nous seront utiles.

En fait, suivant en cela l'évolution de la Médecine en particulier et des Sciences en général, après des développements remarquables qui culminent par l'œuvre de Soranus d'Ephèse dans la brillante période alexandrine, pendant laquelle les développements que l'on sait furent atteints, l'Obstétrique, en Occident, dut attendre très longtemps pour subir une impulsion nouvelle — dont le grand initiateur fut Ambroise Paré et dont les artisans furent les accoucheurs de l'Hôtel-Dieu de Paris, avec, en tête, le célèbre François Mauriceau.

Pendant près de quinze siècles, l'humanité avait continué à naître sous la surveillance des sages-femmes, lesquelles, comme la République de Monsieur Bergeret, ne faisaient rien, donc ne risquaient pas de faire mal.

Les médecins ou chirurgiens d'alors n'étaient appelés que lorsque vraiment la situation était inextricable et, ignorant tout de l'obstétrique eutocique, ne disposant que de connaissances livresques et de l'exégèse des textes antiques, « se bornaient à extraire par fragments et pour le plus grand dommage des mères, les fœtus qui se refusaient à suivre les théories hippocratiques » ⁽²⁾.

Les premiers progrès étaient surtout destinés à délivrer les mères dans ce que les auteurs anglo-saxons appelaient « obstructed labor », ce qui se passe de commentaires.

Et dans un livre qui date d'il y a cent ans, on peut trouver

⁽²⁾ J. SNOECK, *L'évolution et l'avenir de l'Obstétrique* (Revue de l'Université de Bruxelles, 266, 1938).

sous la plume de L. Hyernaux, Chirurgien à la Maternité de Bruxelles, le commentaire suivant sur son ouvrage ⁽³⁾ :

« C'est encore à la Belgique que l'embryotomie est redevable des immenses progrès qu'elle a réalisés dans ces derniers temps. J'ai donc consacré à cette importante question un long chapitre où l'on trouvera mentionné tout ce qu'il y a d'essentiel dans les différentes méthodes imaginées dans le but de réduire le fœtus. Cet exposé m'a naturellement conduit à faire connaître entre autres embryotomes le nouveau céphalotribe du D^r van Aubel, de Liège, ainsi que le sphénotrypteur de M. Hubert, de Louvain. En terminant ce chapitre, j'ai rappelé et décrit, jusque dans ses moindres détails d'application, le forceps-scie de M. Van Heuvel. »

Ce texte, mieux que tout commentaire, situe le niveau où se plaçait l'obstétrique à une époque où la mortalité maternelle était effroyable et où très souvent la survie du fœtus devait être mise en balance avec celle de la mère.

Ce n'est que bien plus tard, lorsque les statistiques de mortalité maternelle se furent améliorées, que les accoucheurs se sont mis à songer à l'enfant. L'ampleur des problèmes à résoudre était considérable. Les anciens ont eu à parer au plus pressé et les attentistes et interventionnistes se livraient à des discussions souvent passionnées qui, actuellement, ne sont plus de mise.

L'Obstétrique d'aujourd'hui dispose d'un clavier de possibilités qui doivent lui permettre dans chaque cas une attitude éclectique, tenant compte à la fois du problème maternel et du problème fœtal. On peut dire, du moins pour ce qui nous concerne (dans les murs de cette clinique et sous l'impulsion du professeur Snoeck) que la mortalité maternelle obstétricale est pratiquement nulle et que la mortalité périnatale se situe dans des limites normales. Elle se compare en tout cas très favorablement avec celle des meilleures institutions existant dans le monde.

Aussi le problème qui se trouve devant nous a-t-il pris d'autres dimensions et s'exprime-t-il autrement qu'en termes de statistiques de mortalité. Nous y reviendrons forcément tout à l'heure.

⁽³⁾ L. HYERNAUX, *Traité pratique de l'art des accouchements*, 2^e éd., G. Mayolez, libraire-éditeur, Bruxelles, 1866.

A côté d'une discipline d'école qui place le département d'Obstétrique aux côtés des meilleurs, le professeur Snoeck nous laisse un autre héritage qui est la pierre angulaire de notre spécialité. Il s'agit de la réunion de la Gynécologie et de l'Obstétrique — non seulement sous une seule autorité administrative, mais aussi en une seule discipline académique, scientifique et doctrinale.

Jadis la Gynécologie, en tout cas dans les pays de langue et d'obédience françaises, était essentiellement une branche de la Chirurgie générale. Elle se résumait, en dehors de procédés médicaux rudimentaires qui tenaient plus de l'hydrothérapie et de l'art du bandagiste que d'une pharmacodynamie et d'une thérapeutique, à des techniques destinées à enlever, en tout ou en partie, les organes génitaux internes, ou bien encore à corriger tardivement les effets du traumatisme obstétrical maternel.

Aussi peut-on concevoir que dans les temps anciens deux branches si différentes aient évolué indépendamment et qu'en raison d'un certain respect des habitudes, elles restent encore divisées en certains endroits. C'est en particulier le cas en France, et on peut le regretter. Car un faisceau de plus en plus cohérent de raisons impose, je ne dirai plus la réunion, mais *l'intégration* de la Gynécologie et de l'Obstétrique.

Ceci ne serait plus à dire dans notre Maison, si récemment encore et dans le but apparemment louable de résoudre des questions de personne, la possibilité d'un retour en arrière n'avait été évoquée.

Depuis longtemps déjà, au contraire, dans les pays sous influence germanique et plus récemment dans les pays anglo-saxons (en particulier les Etats-Unis), tout ce qui concerne la médecine du tractus génital féminin a fait l'objet d'une intégration administrative, académique, scientifique et doctrinale qui dès le départ s'appuya et s'appuie de plus en plus sur des possibilités autonomes de recherche.

Dans des temps anciens, mais non révolus, cette recherche était surtout morphologique et le cheval de bataille des gynécologues fut pendant des décades l'anatomie pathologique gynécologique, laquelle devint et reste encore, dans de nombreuses écoles d'Allemagne et des Etats-Unis, une partie inté-

grante et un organe essentiel, irremplaçable, des départements de Gynécologie.

Bien des acquisitions décisives dans ce domaine ont été ainsi l'œuvre de gynécologues comme Robert Meyer, Oskar Frankl et Emil Novak.

Et transposant ce que je viens de dire dans le domaine de l'anatomie pathologique obstétricale, n'a-t-il pas fallu attendre qu'un gynécologue s'attaque ici même à l'anatomie pathologique du placenta pour qu'une vision enfin structurée et compréhensible permette d'identifier les images considérées comme normales et de reconnaître les aspects pathologiques en fonction de leur physiopathologie.

A l'heure actuelle, les besoins de la recherche en gynécologie ont progressivement mis en œuvre les technologies les plus diverses, mises au point et utilisées dans les sciences fondamentales. Et il suffit d'ouvrir l'une des grandes revues d'audience internationale pour constater avec satisfaction que l'investigation clinique en Gynécologie n'a plus rien à envier aux autres branches majeures de la Médecine. Dans mon esprit, il ne s'agit pas d'une satisfaction puérile résultant par exemple de participer au banquet des adultes ou d'avoir à sa disposition des moyens de recherche sophistiqués et rares. Il s'agit au contraire de constater que des problèmes fondamentaux pour notre espèce acquièrent une audience grandissante et que la place de la gynécologie dans la Médecine moderne s'affermir et s'agrandit.

Le titre que j'ai donné à cette leçon indique clairement qu'à l'heure actuelle, la solution des problèmes strictement obstétricaux étant acquise, les lits obstétricaux s'étant multipliés, la formation de nombreux gynécologues-obstétriciens ayant subi un début d'exécution dans la résidence à temps plein et, plus récemment, dans la mise en route d'études postgraduées bien structurées, l'Obstétrique commence à sortir de la sphère d'action des médecins généralistes. Le moment est peut-être venu de modifier le titre légal de docteur en Médecine, Chirurgie et Accouchements, et de le remplacer plus simplement par celui de docteur en Médecine.

Mais d'autre part, la Gynécologie moderne, en tant que discipline intégrée, me paraît être l'une des pierres angulaires

de l'édifice médical en ce qu'elle contient des modes de pensée, une attitude d'esprit, une philosophie médicale spécifiques.

Mille raisons militent en faveur d'une prise de conscience que tous les problèmes relatifs à la reproduction et aux organes de la reproduction doivent être considérés comme une entité, et mille arguments peuvent être invoqués à l'appui de cette affirmation.

Lorsque j'ai dit à mon père que je me destinais à devenir accoucheur, il m'a rappelé en riant l'aphorisme classique selon lequel « si mon fils est très intelligent, j'en ferai un interniste, s'il est habile de ses mains, j'en ferai un chirurgien, s'il n'est ni intelligent ni habile, j'en ferai un accoucheur ».

J'ose espérer que vous ne me taxerez pas de suffisance si je me porte en faux contre cette affirmation et si je proclame que le gynécologue, à l'égal de l'interniste et du chirurgien d'ailleurs, doit être à la fois habile et intelligent.

Tous devraient d'ailleurs être bien plus encore et, selon la terminologie de Huyzinga, non seulement avoir accompli l'évolution en *homo faber*, puis en *homo sapiens*, mais l'avoir culminée dans l'*homo ludens*, à savoir un homme capable d'activités gratuites, spontanées, autonomes, sans lien apparent avec une application immédiate, ce qui semble bien être la condition requise à l'exercice de la Liberté.

Ce qu'il faut reconnaître aujourd'hui, c'est le considérable accroissement en surface et en profondeur des problèmes qui sont de notre ressort.

Si vous acceptez que le Gynécologue est le médecin qui s'est spécialisé dans le domaine de la fonction de la reproduction et des parties du corps et de l'esprit qui sont en relation avec cette fonction — une première idée vous vient, celle de délimiter la sphère de cette action.

Et il ne faudrait pas s'imaginer que je vois le gynécologue comme le médecin de la femme (*Frauenartz*) réclamant comme d'aucuns l'ont fait, une autonomie de la Médecine des Femmes en opposition avec celle des hommes et des enfants.

Ce serait le moment de rappeler la boutade de Paul Govaerts : « La Pédiatrie, on sait quand elle commence, mais on ne sait pas quand elle finit. »

Mais où sont ces limites ?

Supposons que nous nous arrêtions à la période de la vie pendant laquelle la femme est « reproductrice » et décidons par exemple que le gynécologue s'occupera d'elle depuis l'âge de la ménarche jusqu'à celui de la ménopause. Que faire dans ces conditions des êtres ambigus à la naissance et des petites filles qui sont réglées à deux ans? Et l'âge de la ménopause est-il celui où nous devons dire à une patiente qui souffre d'un prolapsus d'aller se faire opérer par un chirurgien général?

En fait, les limites sont floues et l'on pourrait même admettre que ceux d'entre nous qui s'occupent de stérilité sont amenés à pratiquer certaines investigations qui sortent des frontières étymologiques de la gynécologie.

A ce point de mon exposé vous éprouvez sans doute la sensation irritante que je touche à tout et que je ne définis pas clairement le champ de la gynécologie et son insertion dans la médecine moderne.

La chirurgie gynécologique pratiquée par des gynécologues rompus aux problèmes fonctionnels s'est autonomisée dans une philosophie et des techniques spécifiques, et je ne citerais que la voie vaginale vis-à-vis de laquelle les chirurgiens émettent de grandes réticences alors qu'elle est seule à même de résoudre certains problèmes ardu.

D'autre part, l'essentiel étant accompli, l'Obstétrique se trouve au sein d'une véritable révolution, à la recherche de moyens nouveaux qui dépassent singulièrement l'obtention de « bonnes statistiques » pour s'intéresser à la sauvegarde et l'amélioration des potentialités des êtres humains.

Enfin, si l'on considère les apports des récentes années, on constate qu'ils sont de divers ordres et ont nécessité l'intégration d'autres disciplines.

Je vois à l'instant (et ceci n'est pas limitatif) :

La prophylaxie et la participation au traitement du cancer génital;

L'endocrinologie sexuelle;

L'étude de la stérilité et de l'infertilité;

La contraception et le planning familial;

L'eugénique dans son sens le plus étendu;

La psychopathologie sexuelle;

L'obstétricie sociale.

Je choisirai trois exemples pour illustrer mon propos :

- L'endocrinologie sexuelle;
- La psychopathologie sexuelle;
- L'eugénique dans son sens le plus étendu.

A. *La découverte des hormones sexuelles*, d'un cycle hormonal superposable à un cycle morphologique, avec l'alternance des phases de croissance et de potentialité hormonale du follicule et du corps jaune, des effets alternés des œstrogènes et de la progestérone sur l'endomètre et l'épithélium vaginal, du mécanisme de la menstruation, des relations entre les événements du cycle et ceux de la grossesse jeune, de l'intervention des gonadotropines et du mécanisme du « feed back » par lesquels l'ovaire et la région hypothalamo-hypophysaire assurent l'automatisme du cycle menstruel — toutes ces découvertes et bien d'autres ont constitué un vaste champ d'études et d'applications.

Elles ont mis en faveur certaines techniques essentielles telles que l'examen histologique de l'endomètre, l'analyse cytologique des frottis vaginaux et ont entraîné le développement d'investigations sur l'activité biologique des hormones sexuelles, leur structure chimique et leur biosynthèse (c'est le cas des stéroïdes sexuels) ou leurs propriétés antigéniques (en particulier les hormones protéiques ou polypeptidiques).

Et pour ne citer que nos préoccupations locales : le fait que le placenta et le fœtus constituent ensemble (et entre autres fonctions) une glande endocrine complexe au sein de laquelle se produit une biosynthèse intense des stéroïdes sexuels permet d'aborder sur le plan clinique une appréciation quantitative de la vitalité de l'unité fœto-placentaire.

Or, les méthodes d'investigation sur la biosynthèse des stéroïdes par l'unité fœto-placentaire, par l'ovaire, par la surrénale sont les mêmes — les techniques, le mode de pensée scientifique également. C'est bien pourquoi on a vu naître dans ces murs l'idée de rassembler dans une unité de recherche clinique commune les « stéroïdologues » (passez-moi le néologisme) qu'ils soient gynécologues, internistes ou pédiatres.

De même une communauté de problèmes et de techniques a rassemblé depuis deux ans les endocrinologues qui s'intéressent aux hormones protéiques et polypeptidiques de l'hypo-

physe. La combinaison de techniques physico-chimiques d'extraction, de techniques immunologiques et histo-chimiques a permis d'aborder une caractérisation plus serrée des diverses potentialités endocriniennes du lobe antérieur de l'hypophyse.

Une initiative récente et pleine de promesses va rassembler par ailleurs, dans le cadre d'une unité de recherches commune en radio-immunologie, tous ceux qui, dans notre communauté facultaire en ont l'utilisation.

Enfin, la chimie de synthèse a mis à notre disposition une pléiade de stéroïdes (« artificiels » en ce sens qu'ils ne se produisent pas spontanément au cours des différents cycles de biosynthèse) extrêmement actifs et extrêmement utiles dans la pratique de la gynécologie, qu'il s'agisse du traitement des troubles du cycle menstruel, du contrôle de la fertilité ou bien encore (mais ceci reste à prouver) de la protection de la grossesse dans ses premiers stades de développement.

Il est évident que le gynécologue ne peut pas se limiter à prescrire des hormones.

Son devoir est d'en étudier personnellement l'origine, le métabolisme intermédiaire, les effets et, forcément, il est appelé à sortir d'une endocrinologie strictement sexuelle.

B. Mon second exemple sera celui de la *psychopathologie sexuelle*. Plus personne ne peut à l'heure actuelle négliger les apports de la psychologie dans tous les domaines de la médecine et il est devenu évident qu'en particulier la vie sexuelle, prise dans son sens le plus étendu est l'occasion d'une pathologie psychosomatique très riche.

Ne parlons pas de la frigidité — ce serait trop facile. Mais reconnaissons ici, à titre exemplatif, que la dysménorrhée et bon nombre d'aménorrhées secondaires, s'il est assez facile de les traiter symptomatiquement par des thérapeutiques hormonales (pour la première par l'inhibition de l'ovulation, pour les secondes par l'administration cyclique de stéroïdes sexuels), leur traitement en profondeur s'appuie sur une investigation psychosomatique et sur une psychothérapie appropriée.

Or, une difficulté surgit immédiatement, c'est le manque de préparation des gynécologues (comme des autres cliniciens d'ailleurs), dans le domaine de la psychologie médicale.

Une tendance naturelle et néfaste, résultant de cette impréparation, est le recours immédiat à un psychiatre.

Néfaste, parce que la femme frigide, dysménorrhéique ou aménorrhéique consulte un gynécologue (comme le coronarien consulte un cardiologue ou l'ulcéreux un gastro-entérologue) en qui elle place sa confiance.

Il n'y a pas tellement longtemps que l'on a précisé le rôle thérapeutique de la relation médecin-malade mais, à l'heure actuelle, on est bien conscient qu'elle joue un rôle décisif et que le simple fait de recevoir un malade et de lui parler instaure une relation thérapeutique qu'il est dangereux de briser.

Force est donc au gynécologue (puisque c'est de lui que nous parlons aujourd'hui) d'assumer cette situation et d'acquiescer la formation requise. Ceci est d'autant plus important que les psychiatres sont chroniquement débordés et trop peu nombreux.

Il faut dire ici un mot de la pullulation prochaine d'une nouvelle espèce paramédicale : les psychologues. Ils peuvent sans doute être utiles pour une série de tâches spécifiques, mais il ne faut en aucun cas que nous cédions aux facilités qu'ils nous offrent. Parce qu'enfin, une aménorrhée peut être gravidique ou traduire une affection générale dont il importe de faire le diagnostic et la dysménorrhée est parfois, malgré tout, liée à des localisations pelviennes d'endométriase dont seul le gynécologue peut faire le diagnostic.

C. Mon troisième et dernier exemple sera celui de notre action dans le domaine de l'*eugénique*, pris dans son sens le plus large.

Je ne suis pas prêt à vous parler d'une eugénique comme nous l'avons connue qui se baserait sur le désir mythique de sauvegarder la pureté d'une race tout aussi mythique.

Je ne vous entretiendrai pas non plus de la perplexité où me mettent mes collègues pédiatres lorsque par des mesures appropriées ils conduisent jusqu'à l'âge de la reproduction des porteurs de gènes responsables « d'erreurs congénitales du métabolisme » supprimant ainsi le frein que la sélection naturelle mettait jadis au taux des mutations pathologiques.

Mais je voudrais mettre en exergue une double préoccupation récente où les gynécologues sont profondément impliqués.

En apparence, il s'agit de deux préoccupations contradictoires. Mais, en réalité, elles sont complémentaires.

La première est celle que cause l'explosion démographique à la surface du globe. Il est bien évident que si le gynécologue est par définition le spécialiste de la reproduction dans l'espèce humaine, il est aussi par définition l'ouvrier du contrôle des populations.

Sa Sainteté Paul VI a beau dire aux Nations Unies que leurs efforts devraient plutôt se concentrer sur le développement de l'agriculture et de la production de nourriture que de recommander des pratiques antinatales contraires aux lois de la nature. Je crois pour ma part qu'il est aussi contraire aux lois de la nature de traiter les poulets avec certaines hormones que de bloquer l'ovulation des femmes avec d'autres.

Nous sommes véritablement au centre de ce problème, ne fût-ce qu'au point de vue technique et académique, puisque nous détenons les informations, *toutes les informations*, nécessaires et que notre devoir est d'y consacrer de la réflexion et des recherches, de les enseigner et de les promouvoir.

Or si nous contrôlons les naissances, nous augmentons l'âge moyen et il faut que l'humanité soit à la fois plus productive dans certaines limites d'âge et productive plus longtemps. Et c'est la seconde préoccupation. Complémentaire de la première et plus strictement et directement eugénique, elle concerne nos devoirs vis-à-vis de l'espèce au travers des individus qui la composent et dont nous avons la responsabilité parfois dès avant qu'ils ne soient conçus et ce jusqu'au moment de leur naissance.

Les progrès en obstétrique ont, nous l'avons déjà dit, considérablement amélioré la mortalité et la morbidité maternelle. Aussi les obstétriciens se sont-ils tournés avec enthousiasme vers la tâche d'éliminer la mortalité périnatale en utilisant les instruments qui avaient si bien réussi dans l'élimination de la mortalité maternelle, à savoir l'analyse statistique, l'auto-critique et une technique aussi parfaite que possible dans la conduite de l'accouchement. Ils ont constaté que la mortalité périnatale a sans doute un rien décru mais qu'il reste un sérieux contingent de morts périnatales « irréductibles ».

Irréductibles probablement par manque d'information adé-

quate. Et il est bien clair que celle-ci ne pourra être trouvée que dans la recherche clinique de première main.

Si nous nous donnons la peine de nous arrêter un peu sur ce point, il est essentiel d'ouvrir le récent rapport (4) consacré, au Royaume-Uni, à une enquête sur les causes de mortalité périnatale, dans tous les cas survenus en Angleterre, en Ecosse et au Pays de Galles, pendant le mois de mars 1958. Une autopsie fut obtenue dans 88 % des cas.

Les chiffres parlent d'eux-mêmes et nous indiquent dans quelle direction notre effort doit porter.

Si l'on examine les autopsies de mort-nés macérés, la moitié ne révèlent pas la cause de la mort, mais dans 40 % des cas celle-ci peut être attribuée à une asphyxie intra-utérine — par ailleurs les malformations congénitales et la maladie hémolytique peuvent chacune être incriminés dans 7 % des cas seulement.

Si l'on examine les autopsies des mort-nés non macérés, la mort peut être attribuée avec certitude dans 57,2 % des cas à l'asphyxie intra-utérine, dans 20 % des cas aux malformations congénitales et dans 16 % des cas aux traumatismes obstétricaux intracrâniens. Il n'y a plus que 2,5 % des cas où l'autopsie ne révèle pas la cause de la mort (5).

Si, enfin, l'on examine les cas de mort néonatale survenant au cours de la première semaine, le tribut le plus lourd est payé par les malformations congénitales (18,1 %), puis viennent une série de complications pulmonaires liées à la prématurité qui, si on les groupe, forment alors une imposante cohorte de mort-nés puisqu'ils représentent 40 % de l'ensemble. Enfin, les séquelles d'une anoxie intra-utérine comptent pour 11 % et le traumatisme obstétrical pour 11 % également.

Les problèmes qui se posent ainsi aux gynécologues sont d'ordres divers et doivent solliciter simultanément leur attention. Ce sont la prématurité, l'iso-immunisation, l'infection, le traumatisme obstétrical, *l'anoxie, les malformations congénitales.*

(4) *Perinatal Mortality. The First Report of the British Perinatal Mortality Survey*, E. & S. Livingstone Ltd., Edinburgh, 1963.

(5) La faiblesse de cette enquête réside dans le fait que le placenta n'a que rarement été examiné. On y eût sans doute trouvé l'explication de bien des cas.

Le comportement vis-à-vis de l'iso-immunisation et les principes d'antibiothérapie sont bien codifiés et permettent jusqu'à un certain point de réduire la mortinatalité et la mortalité néonatale par maladie hémolytique et par infection.

Les techniques obstétricales permettent d'obtenir aisément un accouchement aussi peu traumatique que possible.

Beaucoup reste encore à faire dans la prévention de l'accouchement prématuré ou dans son arrêt une fois qu'il est déclenché.

Nous devons disposer de nouvelles méthodes d'investigations pour juger des conditions de vie du fœtus *in utero* et décider, autrement que par une vaticination, du moment où le risque lié à la prématurité devient relativement négligeable par rapport à celui de laisser continuer les choses.

Nous devons prévoir les malformations congénitales et les prévenir. Il nous faut des enquêtes virologiques et génétiques.

Tout cela demande des hommes habiles, intelligents et suffisamment désintéressés et imaginatifs à qui l'on puisse demander d'aborder l'ensemble de ces questions et de leur trouver des réponses nouvelles.

Tout cela demande des laboratoires qui soient intégrés dans l'activité clinique et qui étudient chacun des paramètres de nos problèmes.

Tout cela demande du matériel et du personnel ainsi que les crédits pour payer ce matériel et ce personnel.

Nous avons les hommes. Nous n'avons pas les possibilités techniques. Et l'on peut se demander pourquoi?

Le professeur Jacques Varangot (*) voit avec amertume la cause de cette carence « dans la psychologie même des institutions qui distribuent les crédits. Nous sommes tous des rescapés de la naissance; il n'y a aucune chance que nous soyons à nouveau soumis à ce traumatisme. Pour les morts et les invalides de la parturition, nous n'avons que la compassion polie et limitée que l'on nourrit à l'endroit des victimes d'accidents qui ne nous menacent pas.

» Par contre, nous nous considérons comme des candidats sérieux à l'infarctus du myocarde et au cancer et nous nous

(*) J. VARANGOT, *Leçon inaugurale de la chaire de la Clinique obstétricale de la Maternité de Port-Royal (Presse médicale, 1957)*.

sentons directement intéressés par les progrès de nos connaissances sur ces affections » et pourtant « le sauvetage d'un enfant dont l'espérance de vie est actuellement de 65 ans et qui sera pour la nation un producteur utile me paraît beaucoup plus rentable que la guérison d'une tumeur maligne chez un sujet de 60 ans dont la productivité sera considérablement diminuée et qui restera à charge de la collectivité plus ou moins longtemps après sa guérison ».

La route qui nous attend est longue et difficile. Elle sera sans doute semée d'interrogations douloureuses, de déceptions et de regrets. Car il est clair qu'en inventant les idées et les techniques qui réduiront la mortalité périnatale, nous augmenterons ou, au minimum, nous déplacerons le problème des invalides obstétricaux.

Mais c'est la seule route.

Car notre devoir vis-à-vis de l'espèce humaine (ou vis-à-vis de cette entité spirituelle qui s'appelle l'humanité) consiste non seulement à en contrôler la prolifération à partir du moment où celle-ci constitue une menace à son développement qualitatif et à son bien-être, mais aussi à nous assurer que les hommes qui seront autorisés à naître le fassent dans les meilleures conditions, nantis de potentialités intactes.

On pourra dire, si l'on résume les qualifications requises d'un gynécologue tel que je l'envisage, qu'il est impossible à un seul homme de maîtriser tous les aspects de cette discipline, puisqu'il devrait être endocrinologue, psychosomaticien, chirurgien, physiologiste, enzymologiste, sociologue, et j'en passe.

C'est à la fois profondément juste et entièrement faux.

Car la médecine moderne a pris d'autres mesures que celle de l'individu isolé.

Dans la solution des problèmes médicaux modernes (et cette tendance se marquera à mesure que des concepts fondamentaux et les techniques qui en résultent seront mis en pratique), il est bien clair que le travail de groupe sera une condition absolue du progrès.

Et ce qui est impossible à un homme isolé deviendra possible à un groupe d'hommes pour autant qu'ils aient une formation de base et une philosophie commune.

Si une Faculté de Médecine, il y a cent ans, pouvait effectivement prétendre enseigner toute la médecine (ce qui n'était

pas grand-chose) dans une période de temps raisonnable, cette tâche est devenue impossible à l'heure actuelle.

Les Facultés de Médecine en sont maintenant (ou devraient en être) à enseigner des principes généraux et à développer chez l'étudiant le goût et les techniques d'une auto-éducation continue. Les professeurs s'intéressent beaucoup plus (ou devraient s'intéresser beaucoup plus) à la manière dont les futurs médecins connaissent et ont compris la Médecine, plutôt qu'à la somme des connaissances qu'ils ont accumulées pour le moment de l'examen.

En d'autres termes nous devons viser à donner des fondations sur lesquelles construire, plutôt que de prétendre construire sur le sable des décors en carton-pâte, dont les fenêtres seront ornées de jolis rideaux mais derrière lesquels se trouvera un vide que les années ne feront que rendre plus vertigineux.

De même, nous devons former, sur le plan académique et professionnel, des gynécologues caractérisés par une formation de base dans tout ce qui touche les aspects de la reproduction humaine, ainsi que la physiologie et la pathologie du tractus génital féminin, par une réflexion précoce et approfondie sur l'ensemble des problèmes soulevés tout à l'heure, en sorte d'avoir pu se constituer une philosophie et une motivation orientées vers le respect de la fonction et la sauvegarde de l'espèce.

Et quand je dis la sauvegarde de l'espèce, je pense en première ligne à ce qui en fait la grandeur et la spécificité, à savoir des potentialités intactes, non seulement sur le plan somatique, mais surtout dans les domaines de la psychologie et de la spiritualité — ce qui, en dernière analyse, fait de l'homme, comme l'a récemment écrit Julian Huxley (7) et « le réinstalle dans une position-clef, en tant que l'une des têtes chercheuses, l'un des porteurs de flambeaux, l'un des responsables (*trustee*) — choisissez la métaphore selon votre goût — du progrès dans le processus cosmique de l'évolution ».

Lorsque nous recevons cet enfant nouveau-né, c'est l'avenir de l'humanité tout entière que nous tenons entre nos mains.

Je m'arrêterai là.

(7) J. HUXLEY, *The Future of Man. Evolutionary Aspects*, in G. WOLSTERHOLME, *Man and his Future*, J. & A. Churchill, éd., London, 1963.

En me tournant vers les étudiants, je leur dirai que cette leçon n'a d'autre prétention que d'être une sorte de confiance à haute voix que je fais à chacun d'eux en particulier.

J'ai parfois le sentiment qu'arrivés au terme de longues études ils se considèrent à peine encore comme des étudiants et sont visités par l'angoisse de leur avenir.

Permettez-moi de vous dire que cette angoisse est déplacée.

Ayez confiance et restez fidèles à vos vingt ans.

Jean Guéhenno a écrit cette page sur laquelle je terminerai mon propos :

« On ne juge jamais mieux qu'à vingt ans l'univers : on l'aime tel qu'il devrait être. Toute la sagesse, après, est de maintenir vivant en soi un tel amour. N'est-il pas vrai que nos rapports avec le monde, tant que nous sommes vivants, sont des rapports de vainqueurs^p Ni ses merveilles, quoi que nous disions, ne nous éblouissent, ni ses misères ne nous accablent. Nous nous préférons à lui. C'est cela vivre. Cette préférence nous rend inaccessibles. Nous ne cessons de remporter une secrète victoire. A ce qui quelquefois tente de nous avilir, nous opposons l'ordre que lentement nous mettons dans nos pensées.

» Et cet ordre, finalement, le monde le subira » (*).

Eléments pour une approche de la littérature polonaise (1)

par **Marian PANKOWSKI,**

Chargé de cours à l'Université de Bruxelles

Souvent, lorsque nous songeons aux pays d'Europe qui aujourd'hui ne pèsent plus guère dans la balance des puissances, nous constatons que seules les Lettres et les Arts émergent et témoignent encore de la grandeur de leur passé.

Les nations qui, jadis, dominaient terres et mers, bénéficiaient d'un commerce florissant et avaient des villes dont la célébrité attirait les savants et les artistes des contrées lointaines, ne peuvent aujourd'hui que rappeler fièrement qu'ils ont donné au monde un dramaturge, un astronome dont les organismes internationaux fêtent la mémoire.

La science, l'architecture et la littérature apportent à travers les siècles un témoignage précieux sur l'Homme et la Société. Et lorsque nous voulons élargir le champ de nos connaissances et approfondir la compréhension de l'individu, partout où il est digne d'intérêt, partout où il est créateur, nous devons entreprendre une étude exhaustive de la société et de son évolution; nous devons admettre que la littérature y occupe généralement une position de proue.

Lorsqu'elle se solidarise avec la société dont elle résulte ou, au contraire, lorsqu'elle crie sa révolte, la littérature nous propose, consciemment ou non, des modèles d'existence, des héros, des raisonnements ou une dialectique.

Les remarques qui précèdent concernent un groupe de

(1) Leçon inaugurale du cours d'*Encyclopédie de la littérature polonaise*, faite par Marian Pankowski le 10 novembre 1965 à la Faculté de philosophie et lettres.

nations plutôt que l'une d'entre elles seulement, mais il est évident que nous avons pensé surtout à la Pologne, à son passé millénaire, à ses dynasties de rois, à ses traditions humanistes dont une architecture et une littérature intéressantes témoignent aujourd'hui.

Ceux d'entre vous qui désirent approfondir la connaissance des problèmes littéraires et ceux de la Pologne en particulier, pourront suivre avec nous, durant l'année qui s'ouvre, le développement de la littérature de ce pays que nous aborderons avec le cours d'*Encyclopédie de la littérature polonaise*.

D'emblée, une question se pose. Quels seront les critères qui présideront à la sélection des écrits ?

L'historien de la littérature polonaise, Roman Pollak, propose le critère « de la régénération ». Selon lui, une œuvre n'a qu'une seule possibilité de démontrer sa pérennité : elle doit « être capable de renaître dans des climats historiques différents ». Homère, la Bible, Cervantes, par exemple, remplissent cette condition, puisqu'ils ont été traduits par des générations éloignées, dans le temps et l'espace. Par contre, le respect de ce critère semble moins aisé pour une œuvre contemporaine, même lorsque cette dernière jouit d'une renommée mondiale. Ainsi, la popularité de la prose de Jean-Paul Sartre, par exemple, apparaît liée aux problèmes de la dernière guerre. Ses lecteurs d'aujourd'hui furent, hier, des acteurs, réels ou virtuels, du drame décrit par l'auteur des *Chemins de la liberté*. Cette œuvre n'a pas encore eu, par conséquent, l'occasion de subir l'épreuve du « climat historique différent »...

Un autre critique littéraire éminent Kazimierz, Wyka, connaisseur des époques romantique et moderniste, avance trois règles, applicables, dit-il, à toute littérature nationale en vue de sa qualification universelle.

En tout premier lieu, il s'agit de l'apport des valeurs artistiques, philosophiques ou idéologiques encore absentes dans les patrimoines d'autres nations. L'écrivain, porteur d'un tel message, serait donc un novateur absolu. On pourrait également accorder à une œuvre littéraire une cote internationalement valable, dans la mesure où cette œuvre constitue une véritable réussite dans les domaines de l'art et de la pensée, bien que des œuvres semblables aient déjà été produites dans d'autres littératures nationales. Telle fut et reste d'ailleurs la situation en

Europe où, depuis la Renaissance, l'interpénétration des cultures nationales favorise la naissance d'œuvres parallèles.

Vient enfin le troisième critère, pouvant motiver la présence de certaines œuvres dans le patrimoine culturel commun. L'œuvre, pour s'y conformer, devrait apporter une information originale sur la vie et les mœurs d'un pays; elle devrait offrir aux lecteurs étrangers une révélation à la fois véridique et captivante.

On voit, tout de suite, que le premier des trois critères, celui qui postule un apport exceptionnel, est le plus malaisé. Il peut, on s'en doute, engendrer des querelles de priorité, de revendication par des littératures nationales différentes.

Il peut arriver qu'un récit sur une société — inconnue ou que l'on connaît peu — acquière la noblesse et la grandeur d'un apport original dans le commerce des idées et des valeurs artistiques. Dans de telles circonstances, les second et troisième critères n'en feraient plus qu'un. C'est notamment le cas de la découverte par l'Europe occidentale des arts et des littératures exotiques.

Kazimierz Wyka voit dans cette dernière combinaison une opportunité pour des littératures nationales qui n'ont pas encore eu l'occasion d'imposer leurs œuvres sur le forum des valeurs créatrices.

Nous vous avons cité ces critères à titre d'information, néanmoins, tout au long de notre étude de la littérature polonaise, nous attirerons, plus d'une fois, votre attention sur l'actualité de l'un ou de l'autre de ces principes. Il est pourtant clair que, dans un domaine aussi complexe, il ne s'agira que d'une évaluation, que d'une approximation... D'ailleurs, peut-on apporter une preuve dans ce domaine où le concept même de l'objectivité doit être employé avec une extrême prudence...

Emile Faguet a décrit on ne peut mieux le caractère ambigu de la critique littéraire, lorsqu'il a constaté « qu'elle n'est pas une science, mais un savoir, mêlé d'art et de science, qui sait jusqu'à un certain point, ensuite a des intuitions, ensuite suppose, ensuite imagine; étant destiné à se rapprocher toujours de la science, sans l'atteindre jamais ».

Nous nous proposons de nous souvenir de cette prudence qui, sans être une fuite devant les responsabilités d'une prise de

position, devra nous aider à écarter de ce cours d'initiation toute idée partisane.

Il existe encore un problème, lié à la connaissance des littératures étrangères et auquel on ne pense pas assez — leur traductibilité. En effet, nous constatons souvent qu'une œuvre qui jouit de l'estime générale méritée dans le pays de son origine, n'éveille pas, dans sa traduction, la même admiration... C'est le moment de rappeler l'importance capitale de la langue et de souligner la nécessité d'une traduction non seulement philologique mais aussi en quelque sorte psychologique.

D'habitude, ce qui reste de la traduction d'une strophe ou de la phrase d'un roman, c'est le thème. Quelque parfaits que soient le talent du traducteur et sa connaissance du polonais ou du russe, il lui est difficile de retrouver en français le monde des associations qu'un mot a fait naître dans l'esprit de celui qui a lu l'original. Ceci vaut évidemment pour toutes les traductions, quelles que soient les langues confrontées. Nous pensons que traduire, c'est bien connaître les mots qui catalysent les associations. Chaque langue a les siens. Comment sans cette connaissance faire passer, par exemple, le terme « alouette » dans une langue où l'oiseau risque d'être plumé et exposé chez un marchand de primeurs, alors que dans sa version originale, il évoque un ciel immense et le chant du renouveau...

Comment exprimer avec les mots précis d'une langue dont la cristallisation s'est déjà parachevée, la barbarie jubilante des néologismes, par lesquels, ailleurs, les écrivains tendent à multiplier la réalité? Comment établir les équivalences des berceuses, des comptines, des chants de révolte, que le roman ou le poème contiennent à cette petite profondeur? Autant de problèmes difficiles que nous aurons l'occasion d'examiner.

Avant d'aborder à présent la description de la littérature polonaise proprement dite, voyons brièvement les deux courants, les deux attitudes principales qui délimitent la création littéraire.

La première englobe la gamme des degrés de l'engagement de l'écrivain dans la réalité de son temps. Cette littérature — comme le dit Simone de Beauvoir — « dévoile aux hommes le monde ». Elle est « communication et fraternité ». Pour ces écrivains, dans la plupart des cas, la langue constitue avant tout un moyen d'information, au sens le plus large.

Le deuxième courant diffère du premier tant par son attitude à l'égard de la société que par l'importance qu'il accorde à la langue. Dans ce dernier cas, les liens entre la communauté à laquelle appartient l'écrivain et son œuvre peuvent se relâcher. Quant à la langue, elle a tendance à devenir une valeur autonome; c'est en s'appliquant à la façonner et à l'innover que l'écrivain croit se distinguer et atteindre à la perfection de l'expression.

Bien sûr, il s'agit d'un schéma. Les attitudes que nous venons d'esquisser n'existent que dans la théorie. Un Balzac, un Martin du Gard, un Sartre, veulent surtout laisser derrière eux une fresque de la société sous un éclairage individuel — mais ils n'abandonnent pas pour autant les préoccupations de langage et de style. Toutefois, celles-ci restent pour eux subordonnées au message qu'ils veulent transmettre.

D'autre part, un Gide, un Céline, un Char, tout en s'efforçant de créer un langage artistique nouveau, ne demeurent pas passifs devant les problèmes qui sont au centre des préoccupations de la société moderne. Sans donc rechercher chez les auteurs ces attitudes « pures », celle de l'art pour l'art ou celle d'un art-témoignage, nous nous en souviendrons au cours de notre travail. Nous verrons aussi quelles ont été les circonstances qui ont favorisé et actualisé tantôt l'un tantôt l'autre de ces deux courants.

Il nous sera peut-être possible de constater à quel moment de l'histoire l'écrivain polonais, habitué à relater les événements ou bien ses propres pensées dans une langue noble mais courante, a senti naître le besoin d'ordonner les mots d'une manière différente, anormale, et de produire une autre langue que celle qui a véhiculé sa pensée jusqu'alors.

En ce qui concerne plus précisément la littérature polonaise, nous pouvons retrouver ces deux attitudes devant le fait littéraire dans la formule que propose Claude Backvis. Il s'agirait d'une alternance de périodes d'effort et d'emmagasinement auxquelles succèdent celles qui donnent la priorité au sentiment et à l'imagination.

Ce rythme de tendances au sein de la littérature semble suivre le mouvement du balancier; les Polonais sont invités à rechercher tantôt les qualités qui ne leur sont pas immédiate-

ment données et dont l'accès leur est plus difficile, tantôt à s'abandonner à leur tempérament intime et à leurs impulsions.

A l'étape première, celle de l'effort et du dépouillement, les Polonais pratiquent une poétique rigoureuse et tentent de remplacer leurs défauts coutumiers, — la verbosité et la sensibilité surabondante — par des qualités de discipline et de concision.

Après ce temps de la mesure et de la rigueur, une révolte de la spontanéité contre la leçon acquise se produit. Chaque fois, elle est favorisée par d'importants changements historiques et culturels.

Rappelons que l'humanisme latino-italien (1490 à 1580), le classicisme à la française (de 1765 à 1795) et le positivisme varsovien, inspiré du réalisme d'Occident (de 1875 à 1890) furent les expériences de l'effort et d'une écriture mesurée et que, par contre, le baroque (de 1580 à 1750), le romantisme (de 1822 à 1875), le symbolisme de la « Jeune Pologne » (entre 1895 et 1914) et l'expressionnisme des années 20 ont signifié le triomphe du sentiment et l'explosion du langage individualisé.

Il est à remarquer que les plus belles œuvres sont nées immédiatement après que la poétique de rigueur eut été rompue. Les richesses d'une imagination débridée ou d'un sentiment patriotique ou religieux mobilisé ont pu profiter encore du métier et de la discipline, acquis au cours de l'époque précédente.

L'idée d'alternance dans l'apparition des périodes littéraires caractérisées, l'une par l'ordre, l'autre par l'abondance, se vérifie dans les arts d'Europe. Pour un Eugenio d'Ors ou un Albert-Marie Schmidt, il s'agit d'un flux romantico-baroque qu'interrompent de brèves périodes classiques, périodes d'équilibre des réalités élémentaires de l'homme et du monde.

A cet endroit, il sera utile de souligner qu'en ce qui concerne la littérature polonaise, elle est représentée, dans ses plus grandes réussites, par la poésie lyrique. De sa qualité et de sa primauté dépendent l'importance et, finalement, la survie d'une période littéraire.

Cette survie est assurée surtout grâce au langage, grâce à la façon nouvelle dont les écrivains ont exprimé ce que réalité et imagination leur proposaient.

Ainsi, du xvii^e siècle, par exemple, une œuvre de Waclaw Potocki, la *Guerre de Chocim*, nous séduit non seulement par

son contenu humain mais aussi, et même peut-être davantage, par son « écriture ». Les inversions, souvent très savantes, ralentissent notre lecture mais permettent, par contre, une perception riche en découvertes et en étonnements.

Cette constatation vaut aussi pour la langue savoureuse du mémorialiste Pasek et pour le polonais aristocratique du romantique Słowacki dont le langage artificiel est fait de mots qui s'additionnent en féerie et musique avant de signifier...

Et si, en revanche, nous songeons aux réalistes de la deuxième moitié du XIX^e siècle et aux écrits des néo-réalistes des années 1950, nous n'y trouvons qu'un témoignage de préoccupations, majeures ou mineures, de ces générations.

Bien sûr, chaque fois il faut tenir compte du facteur talent. Pourtant nous pensons que le polonais, dont la présence fut attestée par la littérature baroque et romantique, constitue un fond continu et instinctif de l'expression nationale, et que les réussites artistiques se trouvent du côté du langage caractérisé par le sentiment et par le panache plutôt que dans les œuvres construites avec sobriété...

Après cette mise en place d'une toile de fond qui peut d'ailleurs servir pour la présentation de tout acte artistique, sans restriction nationale quelconque, après avoir souligné l'importance du langage artistique, devant cette toile de fond, nous devons en placer une autre, typiquement polonaise, cette fois-ci, et sans laquelle il nous serait difficile d'expliquer certains faits littéraires, postérieurs à 1830; nous devons donc vous dire quelques mots au sujet du romantisme en Pologne.

Cela est d'autant plus nécessaire que, dans le contexte historique spécifique de ce pays, ce courant a dépassé le domaine littéraire et marqué à jamais la vie nationale. Les séquelles de cette période sont encore présentes.

Nous savons que, depuis la fin du XVIII^e siècle, l'Etat polonais n'existait plus et que seules la langue et la littérature constituaient le lien unissant les trois parties de la Pologne partagée. Elles étaient sa seule arme contre la violence des occupants qui tentaient de lui imposer leurs langues propres et leurs coutumes. Nous devinons tout de suite que, dans de telles conditions, le rôle de la littérature et son développement ont été soumis à d'autres lois que dans les pays libres. Elles reflètent les

souffrances du pays opprimé et son désir de retrouver l'indépendance.

Différents sont aussi les rapports entre l'écrivain et son œuvre, d'un côté, et entre l'écrivain et la société, de l'autre. L'œuvre cesse d'être uniquement une distraction noble, une invitation faite à l'imagination et à la pensée par l'intermédiaire d'une langue composée spécialement; elle devient une arme.

Le courant qui ailleurs tend à restaurer les droits du sentiment, s'engage en Pologne presque exclusivement à la cause patriotique. Dans de telles conditions, la langue de l'écrivain devient *Verbe*; une sacralisation, en accord avec les conditions historiques évoquées plus haut, enveloppe l'écrivain et son œuvre.

Grâce à l'importance et au retentissement de la poésie d'un Mickiewicz et d'un Słowacki, la littérature en Pologne n'est pas restée seulement un *fait culturel*, comme c'est le cas ailleurs où son intérêt ne dépasse pas une mince couche de l'intelligentsia; depuis le début du xix^e siècle, la littérature polonaise est devenue un *fait de vie nationale*. Bien sûr, elle continue à traduire en un langage artistique la complexité de la vie et les préoccupations intellectuelles et morales de l'élite. Mais elle est plus que cela. Dès la seconde moitié du xix^e siècle, c'est elle qui prépare les insurrections nationales par son lyrisme fougeux, nourri de réminiscences historiques.

Dans un pays où les institutions sont tantôt fragiles et tantôt inexistantes par la volonté de l'occupant, cette littérature est devenue presque une loi morale, un constant rappel à la conscience et à la solidarité des hommes parlant le polonais. Cette formule de romantisme qui propose ses élans, son culte du courage allant jusqu'au suicide théâtral, a rencontré, déjà à l'époque, un accueil enthousiaste auprès de l'étranger. Les témoignages de l'admiration dont fut entouré, à Paris, Mickiewicz, barde d'une nation enchaînée, frôlent l'hystérie, même si l'on ne tient par compte des superlatifs de George Sand. Rappelons, entre parenthèses, que cent ans après, les choses n'ont pas changé : le romantisme patriotique s'étant substitué à la littérature, voile aux yeux de l'occidental l'image de cette littérature qui n'a, souvent, pour synonyme que le nom de Mickiewicz.

De même en Pologne, et malgré les diverses tentatives, dont nous parlerons par la suite, de « dépatriser » la littérature, l'idée de l'écrivain soucieux de l'avenir de la Chose publique garde sa valeur, tant auprès des écrivains qu'auprès du public. Pour les uns comme pour les autres, une telle interdépendance de l'art et de la société constitue une composante essentielle de la vision du monde qu'ils ont et chaque génération y apporte, l'histoire l'aidant, de nouveaux exemples de ce qu'on pourrait appeler une « nationalisation » de la littérature.

Pour le prouver, je vous citerai un fait authentique.

Dans Varsovie, occupée par les Allemands, vivait en dehors du ghetto un écrivain polonais israélite. Un jour, quatre voyous se présentent chez lui et lui proposent un marché : « Donnons de l'argent, sinon nous te livrons aux Allemands. » L'homme, jouant sa dernière chance s'écrie : « Mais je suis un écrivain polonais. » Les hommes-hyènes se regardent et, après un moment, comme pour couvrir leur gêne et avant de se retirer, lui disent : « Il se peut qu'on nous ait mal informés... »

Ce fait, nous l'avons cité pour illustrer la force, le rayonnement du romantisme polonais, né de la rencontre des idées philosophiques et esthétiques avec un moment de l'histoire de la Pologne.

Mais, de même qu'il eût été impensable de ne pas souligner l'importance de ce courant dans le psychisme de la nation, il est également de notre devoir d'exprimer notre réticence devant les jugements de qualité, souvent excessifs car sentimentaux, portés par la critique polonaise à l'égard de certaines œuvres romantiques.

Ceci nous permet de soulever encore une objection à l'encontre du critère « de régénération » dont nous avons déjà parlé au début et souligné que ce critère pouvait s'appliquer seulement aux œuvres du passé. Pourtant là aussi, il arrive que certains textes, tout au plus témoins de leur temps, continuent à jouir d'une faveur non tarie pour la seule raison qu'ils répondent à ce fond de romantisme qui subsiste dans l'âme des Polonais comme une mélodie complémentaire...

Ici, nous rejoignons les jugements de Claude Backvis qui, dans ses travaux a dénoncé plus d'une fois la conception

« nationale » de la valeur littéraire, qui aboutit à la pratique d'une sorte de « protectionnisme » culturel.

Cependant, il est évident que tout en condamnant ce qui nous paraît être une optique nationale dans la présentation des valeurs de la littérature, nous risquons de commettre une erreur analogue si nous excluons certaines de ces œuvres de l'histoire de la littérature au nom du critère esthétique absolu.

En effet, tout en restant une étude d'acquisitions formelles poursuivie à travers le cortège des œuvres, l'histoire de la littérature doit nous apparaître comme une réalité qui vit et se développe grâce aux hommes; grâce à ceux qui l'écrivent, de même qu'à ceux pour qui elle est écrite.

C'est pourquoi, nous souhaitons attirer votre attention sur son caractère profondément humain, individuel et social en même temps, et souligner la place qu'elle occupe dans la société, dire aussi quelle fut l'évolution du métier d'écrivain et celle des lecteurs.

En effet, outre les similitudes avec la situation d'Occident, l'évolution de ces deux milieux présente également des caractéristiques spécifiquement nationales. Il est, pensons-nous, intéressant de voir de près, à travers et au-delà des œuvres, les premiers écrivains polonais, évêques et primats qui tantôt composent de pieuses chroniques, tantôt des poèmes érotiques, très « Renaissance italienne »... Il faut voir comment ce groupe d'écrivains ecclésiastiques, diplomates et grands voyageurs, s'élargit grâce à son propre mécénat et permet ainsi de faire accéder à la profession quelques fils de paysans ou des bourgeois talentueux.

De même, pour découvrir la place exacte qu'occupe, dans la Renaissance polonaise et européenne, la poésie de Jan Kochanowski, il faut projeter celle-ci sur la société polonaise du xv^e siècle, dont cet écrivain fut, avec Copernic et Frycz-Modrzewski, un des plus brillants représentants, en rappelant qu'il a appartenu au groupe de ces quelque deux mille étudiants polonais qui, après un séjour aux universités de Padoue, de Ferrare, de Bologne ou de Wittenberg, retournaient au pays pour y occuper de hautes fonctions dans la vie politique et intellectuelle.

C'est grâce à ces hommes formés à l'étranger que les manoirs sont devenus les foyers de vie littéraire et idéologique.

Les gentilshommes y écrivent des chants d'inspiration horatienne mais aussi les épigrammes où ils dénoncent tantôt les abus de l'Église, tantôt ceux de la Réforme et de ses partisans. Cette habitude de lancer lors des Diètes et des diétines des pamphlets, des libelles et des épigrammes, devint une tradition.

De même, au xvii^e siècle, la poésie de Waclaw Potocki peut être citée comme représentative de l'engagement de l'écrivain dans la vie de la cité. Un de ces poèmes porte d'ailleurs le titre significatif suivant : « La guerre n'engendre pas les hommes » (*Wojna ludzi nie rodzi*, en polonais.).

Ces poèmes, ces épigrammes et ces libelles sont copiés par les hobereaux lors des Diètes qui les inscrivent dans leur *silva rerum*, sorte de chronique où à côté d'événements familiaux, le gentilhomme notait les discours de la Diète, les événements politiques importants, les comptes du manoir et les phénomènes atmosphériques étranges.

A cette époque, on peut dire que les deux milieux, celui des écrivains et des lecteurs, se rapprochent pour n'en faire qu'un. Ce ne sont plus les membres du haut clergé, ni les nobles riches ou quelques bourgeois qui s'adonnent à la littérature, mais toute la noblesse, grande et petite, qui compose, traduit et écrit des Mémoires, aussi bien dans les manoirs que dans les camps militaires. Cette participation intense à la vie littéraire n'a jamais faibli depuis. Et nous pouvons dire qu'aujourd'hui, après la deuxième guerre mondiale, les Polonais réservent encore à la littérature une place extrêmement importante dans la vie nationale. Indépendamment de courants littéraires en vogue et malgré les vicissitudes qu'ont apportées certaines périodes, la littérature en Pologne, aussi bien les créateurs que le public, continue à être un fait social d'un authentique intérêt. C'est un fait indubitable.

Nous avons cru nécessaire de rappeler cette composante de l'histoire de la littérature car sans elle, pensons-nous, son approche ne serait pas complète, sans elle la main de l'écrivain aurait pu paraître coupée du corps de la communauté...

Ainsi, après avoir décrit les raisons de notre travail, les limites de nos investigations, après avoir tenté d'éclairer le problème de la création littéraire d'abord et en tenant compte du contexte polonais ensuite, nous avons tenu à affirmer que la littérature n'est pas un étalage des bijoux, ni un fleuve de mots

anonymes qui avance à travers le temps, mais qu'elle se compose de livres. Ces œuvres qui sont le fruit de la pensée créatrice et de l'ambition des hommes, ont été et sont écrites pour glorifier les Dieux, les sociétés, les rois, pour crier la révolte, pour chanter la joie de vivre — dans l'espoir d'une survie dans l'art qui, tel l'ambre, conserve les rêves des hommes et leur espoir gravés dans le langage.

En terminant cette première leçon, nous formons le vœu que notre cours, au-delà d'une initiation à la littérature polonaise, puisse, par ses rapprochements, par les commentaires qu'il éveillera peut-être de votre part, entretenir le culte réfléchi des grandes œuvres de la littérature.

BIBLIOGRAPHIE

Eduardo Nicol, *Los principios de la Ciencia*. Fondo de Cultura Economica, Mexico-Buenos Aires, 1965. 510 pages.

Le 15 décembre dernier, l'UNESCO célébrait le dixième anniversaire de la mort d'Einstein et R. Oppenheimer, analysant l'originalité de son œuvre, constatait que l'un de ses traits relevait plus de la tradition philosophique que de la physique : « le savoir scientifique est-il quelque-chose dont nous nous servons pour faciliter nos calculs ou (...) quelque-chose que nous pouvons réellement étudier avec des moyens physiques ? »

Voilà ce qui motive la question d'Eduardo Nicol : Pourquoi cette invasion des physiciens dans le domaine de l'épistémologie et de l'ontologie — c'est-à-dire de cette métaphysique qu'ils ont l'habitude de décrier ?

La physique, en effet, et son développement rapide, ont fait apparaître la fragilité de ce qu'on avait considéré jusque-là comme des principes immuables : par exemple, la causalité dans le sens déterministe et la non-contradiction. Les fondements logiques de la connaissance étant bouleversés, c'est la connaissance elle-même qui semble ébranlée, ou la rationalité des choses qui paraît mise en question. Tout fait nouveau semble invalider le schéma théorique qui a permis de le découvrir et, comme les principes de la connaissance sont assimilés abusivement aux hypothèses de travail qui permettent la recherche et le progrès à l'intérieur de chaque science en particulier, on conçoit qu'il soit question de « crise ». Crise de la physique, mais surtout de la métaphysique, qui est la science des principes, et des principes des sciences.

On a souvent remarqué que toutes les sciences n'atteignent pas en même temps le même degré de développement et Bachelard a tracé dans sa « Philosophie du Non » le *profil épistémologique* de toute notion scientifique, depuis le réalisme naïf jusqu'au rationalisme discursif ou dialectique, en passant par l'empirisme, le rationalisme classique et le relativisme. Cette courbe épistémologique s'applique aussi à la métaphysique et c'est parce qu'elle s'attardait encore au rationalisme classique, au déterminisme causal, qu'elle n'a pas fourni à la physique, au moment où elle en avait besoin, le cadre de catégories dans lequel les faits nouveaux qu'elle découvrait auraient dû pouvoir s'encaster.

Quels sont ces principes, — non pas nouveaux, car ils ont été découverts à l'aurore de la pensée scientifique et philosophique, — mais nouvellement remis en lumière, et qui sont à la base de la physique et de toute science humaine ? E. Nicol les énumère :

1° principe d'unité et de communauté du réel;

- 2° principe d'unité et de communauté de la raison;
 3° principe de rationalité du réel;
 4° principe de temporalité du réel.

C'est pour avoir négligé surtout le principe de temporalité, base de la philosophie d'Héraclite, et celui de communauté, que la métaphysique s'est trouvée dans l'incapacité de donner à la physique actuelle des fondements adéquats.

Mais E. Nicol n'arrive à cette conclusion qu'après une analyse serrée des relations de la connaissance (épistémologique, historique, logique et enfin dialogique) et une critique de ce qu'il appelle « les faux principes », causalité physique et historique et principe de non-contradiction.

Communauté, temporalité : c'est autour de ces deux thèmes qu'évoque surtout l'œuvre de Nicol.

Dans sa *Metafisica de la Expresión*, il critiquait le « cogito » de Descarte, en montrant que le *je* implique toujours un *tu* (même si ce *tu*, cet « autre », est la personne-même qui *ré-fléchit*), et que ces deux sujets se communiquent leur réflexion sur l'objet par l'intermédiaire d'un symbole commun. Comme on le voit, la « communauté » pour E. Nicol, n'est pas du tout un « consensus omnium », mais un système indivisible qui englobe sujet-objet-symbole. Ce principe de communauté, facilement décelé dans les sciences psychologiques, où l'on sait que l'observation modifie le phénomène, est aussi à la base des sciences physiques, bien que la physique traditionnelle ait pu nourrir l'illusion d'un observateur abstrait, n'intervenant d'aucune manière dans le phénomène. Mais, cette intervention inévitable, permet-elle encore l'objectivité ? Sans doute, mais la physique doit se rendre compte que son « objectivité » est la même que celle des sciences humaines, une objectivité de deuxième degré, en quelque sorte, et qui ne concerne pas un objet seul, mais un système « observateur-observé ».

Quant à la temporalité, elle n'est pas, comme on la considérait classiquement, un « accident » : elle fait partie intégrante de l'être des choses. Tout est soumis au temps, mais là encore, autant l'observateur que l'observé, les sciences que leur objet. Les sciences biologiques, plus récentes que celles du monde inorganique, ont reconnu plus tôt ce principe de temporalité; elles ont perçu que les lois causales sont de type évolutif et admis ce *quantum d'indétermination* que les sciences physiques n'ont reconnu que plus récemment, lorsqu'elles se sont penchées sur le monde microscopique. La prévision, l'estimation du futur, ne peuvent être que statistiques et le principe d'indétermination, formulé par Heisenberg au niveau des particules individuelles n'est qu'un cas particulier de cette indétermination générale qui se retrouve à tous les échelons : lois biologiques d'évolution, qui ne concernent que la communauté des espèces et non un animal en particulier; lois historiques, qui régissent les groupes humains, les communautés sociales ou économiques, mais où, au niveau des individus, se manifeste ce quantum d'indétermination nommé liberté.

Tels sont, succinctement, les deux thèmes majeurs qui forment l'armature de l'ouvrage d'E. Nicol. Autour d'eux s'articule avec une foisonnante richesse, une foule de développements, d'aperçus, de critiques et d'analyses. Et si l'on voulait soumettre ce volume à un autre découpage, on pourrait trouver dans l'introduction un brillant pamphlet : « Physique et Métaphysique »; un essai sur la causalité selon Heisenberg, Marx ou Heidegger, un autre sur le néant du Néant, et enfin,

ce qui est une des originalités d'E. Nicol, qui se réfère toujours aux textes-mêmes des présocratiques, une anthologie grecque, avec traduction et commentaires, des fragments d'Anaximandre, Héraclite, Parménide, Empédocle, Anaxagore et Leucippe, qui sont la source et le fondement de la philosophie de la science.

† D. JACOVLEFF.

Stephan STRASSER, *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1964, 369 pages.

Le propos de l'auteur se trouve clairement défini dans le sous-titre (*Grundgedanken zu einem neuen Ideal der Wissenschaftlichkeit*) du livre : fonder « un nouvel idéal de l'esprit scientifique ». Le propos n'a rien de surprenant, si l'on veut bien se rappeler que M. Strasser, après avoir été formé à la philosophie néo-thomiste, s'est bientôt découvert une vocation et une compétence de phénoménologue. Quoi de plus conforme, en effet, à une certaine phénoménologie (comme, du reste, à un certain néo-thomisme) que le dessein de fonder, sur nouveaux frais, l'esprit scientifique ? M. Strasser, — qui sut prendre une part active à l'édition des *Husserliana*, — peut assurément se prévaloir d'une connaissance toute pénétrée d'admiration et de confiance, certes, mais qui s'accompagne cependant de clairvoyance et de perspicacité critique. Aussi bien M. Strasser, soucieux d'éprouver la fécondité du point de vue phénoménologique au contact des méthodes spécifiques des sciences humaines, n'a pas craint de signaler, de considérer et de scruter, à l'horizon général des trois investigations (*Untersuchungen*) dont se compose son livre, les grandes perspectives (éventuellement les plus divergentes) de la pensée philosophique contemporaine. On ne saurait donc assez se féliciter de constater, chez un phénoménologue aussi convaincu de la pertinence de son attitude, un très réel désir de s'enquérir, par exemple, des positions majeures et des prospections respectives du néo-positivisme ou des philosophies dites de l'existence. M. Strasser, — penseur habile, ingénieux et conciliant, — sait, à l'occasion, pratiquer quelque peu la politique des concessions locales et des compromis limités. C'est, à n'en pas douter, pour mieux faire ressortir la légitimité de la phénoménologie. Mais il faut craindre que, si les phénoménologues consentent à y chercher leur compte, les théoriciens de l'empirisme logique et les porte-parole de la pensée existentielle ne se refusent, les uns et les autres, à y trouver le leur. Ainsi M. Strasser est-il en quête d'un « troisième chemin ». N'étant ni celui de l'« objectivisme », ni celui de l'« absolutisme de la liberté », ce troisième chemin est le bon chemin et, autant que l'on puisse en juger, un chemin de salut. Comment se comporte, dès lors, le philosophe, lorsqu'il emprunte ce troisième chemin ? S'interdisant d'idolâtrer la science, tout en se gardant de la mépriser, il se déclare résolument acquis à l'idée d'une objectivité caractéristique de toute connaissance de l'homme (*Menschenkunde*), et même, il ne saurait admettre qu'une pareille objectivité, en regard de l'objectivité caractéristique des sciences de la nature, ne fût pas d'un niveau plus élevé. Non que, dans la science de l'homme, l'enquête phénoménologique doive être substituée à l'exploration empirique ; mais, à l'exploration empirique, seule l'enquête phénoménologique est susceptible d'apporter les fondements qui peuvent en garantir la rigueur et la

fécondité. Reste, après cela, que Carnap (pour citer un théoricien de l'empirisme logique) et Jaspers (pour citer un porte-parole de la pensée existentielle), si opposées que soient leurs options respectives, s'accorderaient à stigmatiser dans une phénoménologie aussi épurée que peut l'être celle de M. Strasser, — et qui est principalement la phénoménologie des tardives méditations husserliennes sur la *Lebenswelt*, — quelque nouvel avatar d'une *psychologie rationnelle* dont Kant a su si magistralement faire le procès. Précisons, pour dissiper ici une équivoque toujours possible, que ni Carnap ni Jasper, — pour nous en tenir aux deux noms que nous avons cités, — n'accepteraient de reconnaître leur propre chemin dans l'un ou l'autre des deux chemins que M. Strasser refuse, pour sa part, d'emprunter.

Jean PAUMEN.

Reuben GUIEAD, *Etre et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, Préface de P. Ricœur, Louvain-Paris, Editions Nauwelaerts et Béatrice-Nauwelaerts, 1965, 184 pages.

Y aurait-il une « caractéristique générale de la relation mystique » ?

A la page 15 de son livre, l'auteur affirme que « la relation Etre-homme de Heidegger correspond à cette caractéristique générale de la relation mystique ».

De quelle caractéristique peut-il bien s'agir ? De la caractéristique, dont fait état Carl Albrecht (*Das mystische Erkennen*, Bremen, 1958), lorsqu'il allègue, — c'est R. Guilead qui cite, — « l'arrivée dans la conscience d'une chose englobante qui nous submerge ».

A la page 170 de son livre, l'auteur, — répétant, à peu de chose près, ce qu'il a dit à la page 168, — parle donc, avec force, de la « structure essentiellement théologique et mystique de la conception heideggerienne ».

A la page 171, l'auteur parle, — sans doute avec la même force, — de « la différence immense qui sépare Heidegger de la théologie ».

Déplorons, pour terminer, l'habitude que semble avoir l'auteur d'estropier les noms propres qu'il cite.

Jean PAUMEN.

Jean FABRE, *Lumière et Romantisme. Energie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*, Paris, Klincksieck, 1963, 303 pages in-8°.

Sous ce titre-choc, l'éminent professeur de la Sorbonne a réuni douze études qui, bien que très diverses par leur sujet, ne s'en rattachent pas moins à une préoccupation commune. L'histoire littéraire a trop longtemps opposé le romantisme au siècle des « lumières » par une dichotomie facile entre raison et sentiment, enthousiasme et lucidité; et puisque cette prétendue opposition se retrouvait au sein même du XVIII^e siècle, on y avait taillé artificiellement des subdivisions qui, sous couleur de « préromantisme », annexaient au XIX^e siècle quelques-unes des tendances et des œuvres les plus caractéristiques et les plus représentatives du siècle précédent. Depuis quelques années cependant, ces catégories — durcies et répandues par les manuels — sont en voie de révision et soumises à une critique serrée. Le propos de M. Fabre

s'inscrit dans cette tendance et une brillante *Introduction* en établit, dès à présent, le bilan provisoire. Loin d'opposer le romantisme à l'esprit des « lumières », M. Fabre démontre qu'il est, à bien des égards, l'héritier et le continuateur, même lorsqu'il lui arrive de renier ses ancêtres. C'est Locke, et tout le xviii^e siècle avec lui, qui a coupé les amarres entre l'homme et l'absolu, proclamé l'individu seul artisan de son destin et opté ainsi pour l'existence et contre l'essence. Mais ce choix, s'il est libérateur, laisse l'homme à lui-même, donc à ses angoisses comme à ses enthousiasmes, à ses interrogations comme à ses rêves. *Energie* et *nostalgie*, ces mots-clés du romantisme, sont des termes auxquels le siècle des « lumières » a donné ou rendu vigueur; ils sont aussi les pôles autour desquels, de Rousseau à Mickiewicz s'organise le livre de M. Fabre.

Considérer le siècle des « lumières » dans son unité vivante, c'est aussi lui restituer une complexité que les simplifications des formules usuelles ignoraient tranquillement. Dans le parti des « philosophes », que de différences de tempérament et de doctrine! L'essai, intitulé *Deux définitions du philosophe : Voltaire et Diderot*, met le doigt sur ce qui séparait les deux hommes et les deux penseurs, opposés aussi bien en philosophie qu'en politique et en morale. Paradoxalement, le théisme de Voltaire dissimule mal une crispation intérieure, peut-être une obsédante inquiétude; le matérialisme athée de Diderot porte comme un fruit, non la quiétude, mais la confiance et la joie » (p. 18).

L'opposition entre Diderot et Rousseau est d'une autre nature et on ne saurait la réduire, comme on le fait parfois, à des commérages ou à des invectives. Au-delà des rancœurs et des griefs ressassés, de subtils liens subsistent entre les *Deux frères ennemis, Diderot et Jean-Jacques*. Leur intimité avait été grande : au début, « tout un fonds d'idées, de thèmes, de tours, de locutions semble indivis » entre eux, et la rupture ne marquera pas la fin des échanges. M. Fabre démêle avec un doigté remarquable les mobiles avoués et secrets de ce divorce intellectuel où les torts ne sont pas d'un seul côté, mais que Diderot envenima dans l'*Essai sur Sénèque*. Si Rousseau prit le parti d'oublier Diderot, celui-ci ne put jamais s'empêcher de poursuivre avec l'ancien ami un dialogue passionné qui s'achèvera dans le revirement pathétique de la *Lettre apologétique à M. Grimm*. Loin de se faire l'avocat d'une des deux parties, M. Fabre nous fait pénétrer à sa suite dans un drame spirituel et humain dont certaines intempérances verbales ne doivent nous faire oublier ni la grandeur ni la profonde sincérité ⁽¹⁾. Cette plongée dans l'humain vaut mieux que les procès ou les réhabilitations posthumes : elle nous vaut, en tout cas, quelques-unes des pages les plus brillantes et les plus entraînantes de ce livre.

Parmi les idées reçues sur le xviii^e siècle, celle de « rationalisme étriqué » ou « desséchant » reste une des plus courantes. L'étude sur *Diderot et les théosophes* nous révèle, tout au contraire, un Diderot attiré sympathiquement vers ces excentriques de la philosophie. Sur bien des points, ses visions scientifiques et philosophiques (monisme, analogie, théorie du *latus*) sont proches des leurs, sans qu'il partage leur occultisme et leur théurgie. Cet athée matérialiste ne répudie pas le

(1) Aux diverses motivations de la rupture entre Diderot et Rousseau, la thèse de J. Proust sur *Diderot et l'Encyclopédie* a ajouté, à bon droit, les divergences fondamentales de leurs attitudes politiques.

« démon » de Socrate, il cousin avec un illuminisme préscientifique dans ce que M. Fabre appelle un « romantisme de l'intelligence » dont la lignée irait de Paracelse et de Giordano à Saint-Simon, Fourier, Balzac et Hugo.

L'étude intitulée *Le chemin de Diderot* récapitule les étapes d'une évolution intellectuelle qui ne cesse de tendre vers plus de rigueur, à travers les tâtonnements et les replis. Le respect de la vérité s'y confond avec le respect de l'individu et de l'originalité humaine. Intransigeant dans son matérialisme ⁽²⁾, Diderot ne saurait s'accommoder d'un matérialisme peu exigeant sur sa définition et sur ses conséquences : pour lui, il n'est pas de science de la nature qui ne soit aussi une science de l'homme, individuel et social. Après Diderot, Rousseau et sa théorie politique. Dans un essai consacré à *Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau*, M. Fabre s'insurge contre les prétendues « contradictions » de cette pensée. A l'examen, elle se révèle d'une remarquable cohérence et les applications concrètes que Rousseau en a données à propos de Genève, de la Corse ou de la Pologne attestent un sens pratique, une lucidité de vues qui ne surprendront que ceux qui préfèrent à la leçon des textes le prestige de la légende et des traditions.

De Rousseau, nous passons tout naturellement au réfuteur de son premier *Discours*, le roi Stanislas, dans une contribution sur *Stanislas Leczynski et l'idée républicaine en France au XVIII^e siècle*. Le bon prince de Lorraine y apparaît comme un agent actif des « lumières » et comme un précurseur de cet esprit de civisme auquel la Révolution insufflera un sens nouveau. Parmi ses protégés, on retiendra le nom de l'abbé Coyer — « prêtre sans fonctions de prêtrise » et anticlérical avoué — qui sut restituer toute sa valeur à l'idée de « patrie » et stigmatiser la condition faite au « peuple » dans des dissertations dont la substance passa dans *l'Encyclopédie*. Son *Histoire de Sobieski* éveilla la suspicion de l'autorité par le républicanisme qu'elle respirait et qu'elle contribua à aviver en France.

L'étude suivante a pour objet une des plus obsédantes sources d'inspiration de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle, le thème du « nouveau monde » — identifié avec celui de la liberté et de la jeunesse — tel que le chantent, en des vers grandiloquents, une foule de poètes parmi lesquels émergent André Chénier et Adam Mickiewicz.

Si l'on peut être moins sensible que M. Fabre au charme de *Paul et Virginie*, on ne peut manquer, en revanche, d'être séduit et convaincu par la solidité de la démonstration qui conduit à y voir, ni un roman ni un conte moral, mais une *pastorale*, au sens précis que le mot avait pris après 1780, et peut-être l'expression littéraire la plus réussie d'un certain « goût Louis XVI ».

Nous en arrivons ainsi aux deux essais qui constituent sans doute la plus éloquente justification du titre de l'ouvrage. Ils sont consacrés l'un et l'autre à Mickiewicz, dont l'œuvre apporte le démenti le plus radical à ceux qui voudraient opposer irréductiblement « lumières » et romantisme. De même qu'il se veut l'héritier de la pensée « éclairée », le grand poète polonais se réclame d'un romantisme qui, loin de tendre au spleen et à l'évasion, accepte la réalité du monde et dit la grandeur de l'action libératrice : raison et sentiment se font appui, et non obstacle,

(2) La découverte récente et la publication, par M. Georges May, de la *Réputation de Hemsterhuis* ont pleinement confirmé le point de vue de M. Fabre.

dans une vision qui justifie l'effort de l'homme vers des lendemains meilleurs et plus justes. L'influence de Voltaire et d'Helvétius n'exclut pas, chez Mickiewicz, l'attrait pour Saint-Martin, « le philosophe inconnu ». Pour les romantiques de sa trempe, comme pour Hugo, Michelet et tant d'autres, l'action était la sœur du rêve, ou mieux encore, son prolongement. Au rationalisme, ennemi de la poésie, se substitue une doctrine plus large qui fait leur place aux élans du cœur et aux richesses de la vie intérieure. « L'énergie au service de la liberté », c'est en ces termes que M. Fabre résume l'action et l'œuvre du grand poète. La tentation est grande, pour un romantisme ainsi conçu, d'en appeler au surhomme, au démiurge ou au prophète : l'auteur de *Pan Tadeusz* est aussi, à la limite, celui de *Konrad Wallenrod*, autant dire ce romantique de la démesure et du blasphème que seront, en France, un Lautréamont et un Rimbaud. Poète, prophète, éducateur de la nation, Mickiewicz ne renie rien de l'idéal que, par la voix de Condorcet, le XVIII^e siècle avait légué au XIX^e : « enfant de la Lithuanie, fils de la Pologne, citoyen de l'Europe », ainsi se définissait-il dès 1832 dans l'*Épître à Lelewel*. Le grand poète polonais est ainsi, à sa manière, un des meilleurs artisans de cette « Weltliteratur » dont Goethe croyait pouvoir prédire la venue prochaine.

C'est encore de romantisme qu'il est question dans l'étude qui porte sur *L'heure de la pensée* de Slowacki. M. Fabre y reconnaît sans ambages « le meilleur du romantisme européen » : rêves d'adolescence, résurgence du passé, soif d'absolu, amitié idéale, mais aussi volonté de vérité, exaltation illuministe et obsession de l'angélisme.

Par le biais de l'illuminisme et de Swedenborg, nous en venons à l'étude finale, *Création et Critique selon Balzac*. Récusant les oppositions traditionnelles, M. Fabre voit en Balzac le type même de l'écrivain romantique en qui s'allient illuminisme et idéologie, positivisme et mysticisme, prolongement d'un syncrétisme qui remonte aux « sociétés de pensée » et aux loges maçonniques du XVIII^e siècle. Le jeune Balzac croit dans la science, comme dans l'unité du monde ; il se veut philosophe autant que romancier. Sortant résolument du dilemme visionnaire-réaliste, le critique souligne l'association étroite qui s'opère dans le génie balzacien entre une sociologie qui se veut positive et une imagination démesurée qui dévore son auteur à l'instar de l'aigle de Prométhée. Il peut, dès lors, s'autoriser de Balzac romancier autant que de Balzac penseur pour conclure « qu'il n'est, pour la critique, qu'une attitude désastreuse : la paresse, le recul devant le mystère, le refus de s'informer ».

Le livre de M. Jean Fabre, brillant et solide, attaché aux faits, mais soucieux de les repenser, est sans doute la meilleure illustration d'une critique qui se refuse ces facilités.

R. MORTIER.

G. JACQUEMYS, *Langrand-Dumonceau, promoteur d'une puissance financière catholique*. T. IV. *Années difficiles*, Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, Centre d'Histoire économique et sociale, 1964; un volume in-8° de 403 pages, comportant quatre illustrations dont deux cartes.

A cause de l'abondance de sa documentation, M. Jacquemys a consacré deux volumes, au lieu d'un seul, aux années difficiles de 1865

à 1868 et à la débâcle finale qui fera l'objet du cinquième et dernier volume. Dans les tomes précédents, l'auteur avait déjà fait apparaître les faiblesses fondamentales des institutions financières créées par Langrand-Dumonceau ⁽¹⁾. Mais jusque vers 1865 et même au-delà, ces failles sont restées cachées aux actionnaires, ravis de toucher des dividendes anormalement élevés, en fait prélevés sur le capital social. Mis à part quelques initiés, même les membres des conseils d'administration ou de surveillance nageaient en pleine euphorie. Au cours des années difficiles, cette prospérité factice faisait de moins en moins illusion. En dépit de la baisse constante des valeurs Langrand et de l'absence d'afflux de capitaux frais, le principe du dividende à tout prix ne fut pourtant pas abandonné du jour au lendemain. Pour assurer des dividendes aux actionnaires et fournir le capital initial de nouvelles entreprises, Langrand a dû faire de plus en plus appel à l'emprunt à court terme, à des taux de 20 à 35 %. Acculé à la banqueroute, le banquier a dû se résoudre enfin à faire un appel de fonds sur les actions de l'« Industriel », malgré les promesses très formelles faites lors de l'émission et les multiples assurances données par la suite à des actionnaires affolés par la baisse sous le pair des valeurs Langrand et par des articles de presse de plus en plus agressifs. L'annonce de cette mesure a contribué à ruiner le peu de crédit dont jouissaient encore les entreprises de Langrand. Nul doute que la mauvaise conjoncture à partir de 1866 n'ait précipité le déclin de celles-ci. Il n'était plus possible d'avoir recours à la fondation de nouvelles sociétés, destinées à renflouer celles qui existaient déjà. Mil huit cent soixante-six, année du fameux *Black Friday* et d'une crise bancaire généralisée en Europe, renforcée par la guerre austro-prussienne, a été le point de départ d'une dépression qui s'est prolongée, avec des hauts et des bas, jusqu'en 1868. Il est assez significatif que les cours des valeurs Langrand aient continué à baisser, malgré la reprise de confiance du public qui se manifesta partout à partir de 1868.

C'est surtout en Autriche, où son crédit était grand, que le banquier belge a lutté pour redresser la situation de ses entreprises. Il ressort, du tableau de la situation économique et financière de l'Autriche brossé par M. Jacquemyns, qu'après la défaite militaire de 1866, la grande puissance centrale a réussi à rattraper en partie son retard. Profitant entre autres de la crise qui sévissait dans d'autres pays industriellement plus avancés, le gouvernement autrichien s'est attaché à assainir les finances publiques. Le concours de capitaux étrangers pouvait désormais être obtenu à des conditions moins défavorables. Ils servaient entre autres au financement de la construction de chemins de fer. Langrand, qui, peu auparavant, jouissait encore d'une situation privilégiée en Autriche, s'est vu supplanté après 1866 par des rivaux plus puissants, entre autres par Rothschild et par la banque autrichienne (*Kreditanstalt*). Pour finir, le financier belge, dont les sociétés étaient virtuellement en faillite, a dû faire appel à divers ministres autrichiens pour qu'ils lui facilitent la liquidation de ses anciennes banques.

Mise à part une première partie, fort substantielle, servant d'introduction, la majeure partie du présent volume est consacré à l'exposé chronologique d'opérations et de tractations, aussi multiples qu'enche-

(1) Voir les comptes rendus dans cette *Revue* : bibliographie, mai-juin 1963 et août-septembre 1964.

vêtrées, qui se déroulèrent simultanément. Les entreprises Langrand ne devaient-elles pas, comme le souhaitait leur fondateur, être solidaires les unes des autres ? Chaque chapitre de la seconde partie se termine par un bilan, permettant de mesurer la profondeur du gouffre qui se creusait d'année en année : bilan de l'année 1866, triste bilan de l'année 1867, bilan désastreux de l'année 1868.

La collaboration avec le prince de Tour et Taxis avait fait naître de grands espoirs. Il s'agissait de fonder une « Société Générale pour favoriser le crédit foncier » et plusieurs banques locales. Mais les sommes importantes fournies par le prince avaient été englouties bien vite par les autres établissements du groupe. Les nouvelles fondations restaient démunies de capitaux sérieux et avaient de ce fait recours à des échanges mutuels de papier entre sociétés qui, dans l'impossibilité de verser les sommes souscrites, se faisaient débiter par compte courant. C'est en vain que Langrand a essayé de placer les actions de la « Société Générale » — elle ne réalisa presque rien — pour pouvoir passer à la liquidation de l'« Industriel ». C'est alors que les administrateurs des sociétés, de plus en plus inquiets et mal informés par Langrand, menacèrent de démissionner. Certains, parmi les plus importants, le firent effectivement. D'autres, comme l'homme d'Etat catholique Dechamps, cherchèrent à se détacher.

Pour redresser la situation, Langrand comptait en 1866 sur diverses affaires en Italie et en Autriche. Celle de la conversion de la dette autrichienne lui a échappé, parce qu'elle ne s'est pas réalisée. L'affaire dite des biens ecclésiastiques n'a pas été plus fructueuse. La question des biens de mainmorte, que M. Jacquemyns, grâce à ses recherches sur Langrand, a pu éclairer d'un jour nouveau, présente de multiples aspects, aussi bien religieux et politiques qu'économiques et sociaux ⁽²⁾. Pour sortir le gouvernement italien de Florence de ses difficultés financières, on envisageait de lever sur les biens ecclésiastiques une contribution de 600 millions. Selon le principe déjà défendu par Cavour, « Une Eglise libre dans un Etat libre », on voulait faire disparaître entièrement les biens de mainmorte. A cet effet, le clergé serait invité à convertir, dans un délai de dix ans, ses immeubles en placement mobiliers. Langrand, comte romain depuis 1865, était particulièrement bien placé pour négocier avec Florence et Rome. Il voulait faire confier les diverses opérations, découlant des mesures envisagées, à une association bancaire dirigée par lui-même. Il s'agissait de satisfaire le gouvernement italien sans mécontenter le clergé. De cette affaire, Langrand espérait tirer une commission de 60 millions, de quoi remettre à flot ses diverses entreprises. Mais la loi de 1866 décréta la suppression des corporations religieuses et la nationalisation des biens ecclésiastiques. Cette mesure radicale ménageait encore à Langrand la possibilité d'un rôle très lucratif d'intermédiaire entre le gouvernement et le pape, à condition que celui-ci acceptât le principe de la transaction avec le pouvoir civil. Tel ne fut pas le cas. En fin de compte, le financier catholique s'est vu évincer une fois de plus par Rothschild et d'autres représentants de la banque juive, qu'il prétendait combattre, plus en théorie qu'en pratique, il est vrai.

(2) Voir à ce propos : G. JACQUEMYS, *La Question des biens de mainmorte, suppression des corporations religieuses et liquidation des biens ecclésiastiques en Italie; 1866-1867* (*Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. XLII, Bruxelles, 1964, pp. 442-494 et 1257-1291).

A cause du manque de capitaux qu'il n'arrivait plus à cacher, Langrand n'a pas eu plus de succès dans la lutte que se sont livrée les grandes banques pour arracher les concessions de chemins de fer : l'Alföld-Bahn, le Kaschau-Oderberg et les chemins de fer de Roumémie (ou chemins de fer ottomans). Après de longues et coûteuses négociations, la construction de l'Alfölder échappa en 1868 complètement à Langrand, une fois de plus vaincu par des financiers juifs ou issus de la noblesse terrienne autrichienne. Il réussit par contre à arracher en 1867 la concession du Kaschau-Oderberg. Pour réunir les capitaux nécessaires à un début d'exécution, Langrand dut faire vendre au rabais des obligations et des annuités hypothécaires d'une de ses sociétés (l'« International ») et avoir recours à des emprunts à court terme à des taux usuraires. Cela ne l'a pas empêché de faire l'impossible pour se faire octroyer, avec l'appui du gouvernement autrichien, la concession pour la construction des chemins de fer ottomans ou de Roumémie, destinés à assurer la liaison entre Vienne et Constantinople à travers les pays balkaniques. En étudiant cette question, M. Jacquemyns a fourni en même temps une contribution originale à l'histoire des relations internationales. Le gouvernement autrichien s'est servi des chemins de fer de Roumémie comme moyen de pression pour amener Langrand à racheter pour une somme de 15 millions de francs tous les droits et actions de la maison princière de Tour et Taxis dans l'« International » et dans la « Société Générale pour favoriser le crédit foncier ». Les modalités de cette reprise, extrêmement onéreuse puisque les actions devaient être rachetées au pair, ont été stipulées dans le traité secret du 8-10 mai 1868. L'empereur François-Joseph a agi en cette matière en sa qualité de tuteur des enfants du prince défunt. Langrand a été contraint à un abandon vraiment désastreux. Il a trahi les intérêts des actionnaires de ses diverses sociétés en privant celles-ci du dernier élément de vitalité. A sa décharge, il faut noter qu'il espérait obtenir de la part de l'Autriche de larges concessions en échange de cet abandon. Mil huit cent soixante-huit se clôtura par un bilan désespérément mauvais et par la perspective d'un procès à charge de Langrand-Dumonceau, accusé d'escroqueries.

Le dernier volume nous fera assister aux derniers soubresauts et à la ruine des entreprises de l'homme qui voulut fonder une puissance financière catholique.

Le présent volume, dont la présentation est aussi soignée que celle des trois premiers, tient en éveil d'un bout à l'autre l'intérêt du lecteur. Des textes bien choisis complètent le récit de façon très vivante.

J. CRAEYBECKX.

H. F. DE CROO avec la collaboration de Ph. SEIGNEUR, *Parlement et Gouvernement*, préface de W. J. GANSHOF VAN DER MEERSCH, Bruylant, éd. Centre interuniversitaire de Droit public, 204 pages.

Dans leur introduction les auteurs indiquent que « la session parlementaire 1962-1963 constitue l'objet principal de cette chronique, mais l'examen des travaux parlementaires a été en même temps l'occasion d'analyser, parfois de manière détaillée, certains aspects du mécanisme du régime parlementaire ».

Dans sa préface, M. Ganshof van der Meersch, donne à cette étude une portée plus considérable :

— La loi était, pour le constituant belge la garantie fondamentale du citoyen;

— Le constituant n'a pas expressément prémuni la collectivité et les citoyens contre l'arbitraire des majorités;

— Les forces sociales et économiques organisées et les groupements idéologiques dirigent effectivement la chose publique;

— L'extension incessante et la complexité croissante des charges de l'Etat, qui commandent le développement des connaissances scientifiques, les lois de la production et de la distribution et, par-dessus tout, la nécessaire solidarité sociale, conduisent à la primauté de l'exécutif;

— L'action puissante et généralement occulte des groupes d'intérêts guide l'action gouvernementale.

Ce qui amène le préfacier à conclure que le droit public et la réalité sont bien différents.

Le professeur Monod, prix Nobel de biologie, a dit récemment, interviewé pour le *Le Monde* par le Dr Ercoffier Lambiotte, que « le fait social est d'une complexité supérieure au fait biologique ou psychologique ». Belle modestie.

*
* *

N'y a-t-il pas entre la préface et l'étude de MM. De Croo et Seigneur un divorce très prononcé ?

Que MM. De Croo et Seigneur se soient livrés, de la session parlementaire 1962-1963, à une analyse très minutieuse, cela sera évident pour tout lecteur.

De même, il sera évident que la critique qui en est faite part, dès l'abord, d'une condamnation politique. Et que tous les péchés politiques dont nos institutions et ceux qui en exercent les pouvoirs sont abreuvés depuis au moins trente-cinq ans accablent le gouvernement, le parlement et tous ceux qui ont joué un rôle dans l'activité politique en 1962-1963.

Cela peut être utile, à condition de n'être pas publié tel quel, mais de faire l'objet d'une appréciation juridique fondée sur plus de faits et des faits mieux classés.

A cet égard, les conclusions du préfacier méritent plus d'appréciation que l'étude elle-même.

Oui, la loi doit être faite dans le cadre de la Constitution. A la condition pourtant que l'on n'oublie pas que le parlement est, légalement, juridiquement, le seul interprète capable de la Constitution. Et ce devoir est un devoir difficile, puisque aussi bien, depuis cent trente-quatre ans que notre Constitution a été promulguée, sans modification profonde, les faits — qui sont très respectables — se sont eux modifiés de manière considérable.

Bien sûr, le constituant n'a pas prémuni les collectivités et les citoyens contre les majorités. Au contraire, il a voulu — et prévu expressément — conformément aux principes du libéralisme, que deux siècles n'ont pas ébranlés à cet égard, que les majorités — ou la majorité — élues par le peuple fassent la loi. Et il est arbitraire de qualifier d'arbitraires des majorités parlementaires, expressions du système électoral constitutionnel et légal.

Il y aurait aussi en Belgique des « groupes de pression », auxquels M. Ganshof van der Meersch fait une allusion, auxquels MM. De Croo et Seigneur accordent quelques pages. Ce qui est extraordinaire, c'est que l'on ait récemment découvert l'existence de groupes de pression. Comme si l'Eglise, la franc-maçonnerie, la finance ou certains de ses milieux, les propriétaires, les locataires, les industriels, les bourgeois du XIX^e siècle, la garde nationale et la garde civique, les intellectuels et les ouvriers, les artisans et les commerçants, etc., etc., n'en étaient pas ou n'en avaient pas été.

Qu'il y en ait d'autres aujourd'hui, c'est évident.

Les groupes de pression constituent un phénomène social. Non prévus par les institutions, elles doivent les contenir et les exprimer. Ils ne sont vraiment dangereux que quand ils sont occultes. A cet égard la révélation pour certains de leur existence tendrait à faire croire que la publicité de leur action s'est accrue. Et c'est un bien.

*
**

Et enfin, que veut-on ?

Se fonder, sur des principes, qui peuvent avoir vieilli, pour démontrer que le fonctionnement de nos institutions est mauvais. Ou constater des faits pour chercher, dans la sauvegarde des principes qui restent utiles, la voie de demain.

La première intention est mauvaise. La seconde est très respectable. Mais alors, l'étude faite, pour laborieuse qu'elle ait été, est très insuffisante, dans le temps.

Emile JANSON.

Cours de langue allemande sur disques microsillons 45 tours, édité par la Librairie Larousse. Quatre disques avec livrets, par le D^r H. F. WENDT. 1962. Prix : 530 FB.

Les manuels scolaires partent généralement de préoccupations de grammaire qu'ils veulent enseigner méthodiquement et progressivement en y adaptant un vocabulaire simple et limité; il en résulte un langage structuré, parfois un peu artificiel. Les disques Larousse, par contre, sont axés sur le vocabulaire de la vie de tous les jours et non sur la grammaire. Aussi la somme des notions grammaticales qui se dégagent dès la première leçon est-elle considérable. Il en découle que cette méthode ne s'adresse pas à des jeunes débutants, mais à des adultes capables d'assimiler plus rapidement.

Ce qui frappe dès l'abord est l'excellence de la prononciation et de la diction. Au début du premier disque, le débit est suffisamment lent pour que l'auditeur puisse s'assimiler correctement les vocables; l'alternance de voix d'homme et de femme et l'insertion adroite de quelques airs de musique donnent à l'ensemble variété et vie. Par après, le premier texte est répété un peu plus rapidement. Dans les derniers disques, le débit correspond à la vitesse normale.

Le vocabulaire est celui de la vie courante : Le lever — M. Muller s'habille — Le petit déjeuner — En allant au bureau — etc.; il correspond au vocabulaire de base et ne s'en écarte qu'occasionnellement.

A la fin de chaque livret-annexe figure le vocabulaire noté dans d'ordre où il se présente dans le texte de la leçon; il est ensuite complété par des contraires, des mots composés, dérivés, etc. Le dernier cahier contient en outre une liste alphabétique des verbes forts et irréguliers, non seulement avec les temps primitifs, mais également les autres formes difficiles comme l'imparfait du subjonctif et l'impératif.

L'envers de la médaille, c'est qu'il faut répondre à toutes les questions de grammaire que l'auditeur peut se poser; d'où chaque leçon comprend une partie grammaticale fort chargée. Par exemple, la première leçon ne comporte pas moins de 28 numéros et, fatalement, les explications ne sont pas toujours complètes : à la première leçon, on n'explique pas le changement de radical au présent de l'indicatif des verbes forts; de même, il est question de l'accusatif de « du » sans qu'on ait parlé des quatre cas de la déclinaison. La partie grammaticale est chaque fois suivie d'exercices d'application.

Il est à noter que cette série permet l'acquisition d'un millier de vocables allemands et qu'à l'opposé d'autres cours par disques elle ne fait partie intégrante d'aucun manuel, mais constitue un tout, un cours complet, au stade élémentaire, pouvant être employé tout à fait indépendamment. C'est là un des avantages pour grands débutants; il s'y ajoute deux autres mérites déjà nommés : la diction vraiment excellente et le caractère vivant.

J. PEIFFER.

Bibliotheca Belgica. Bibliographie générale des Pays-Bas, fondée par Ferd. van der Haeghen, publiée par la Bibliothèque Royale de Belgique sous la direction de Marie-Thérèse LENGER. 232^e-233^e livraisons, Bruxelles, 1965.

Bartholomaeus Latomus, par Louis BAKELANTS, V^e partie (1) (c. 892-968). Editions commentées d'œuvres de Cicéron.

Cette livraison contient cinq ouvrages de Cicéron commentés par Latomus :

1. *Paradoxa* : description extrêmement détaillée de quarante éditions différentes des *Paradoxa*, allant de 1527 à 1579;

2. *De Officiis* : étude de l'édition parue chez Christophe Froschover à Zurich en 1553;

3. *Pro Milone* : détails d'une vingtaine d'éditions s'étalant de 1528 (éd. de Jean Soter à Cologne) à 1571 (éd. de Th. Brumen à Paris);

4. *Pro Plancio* : description de l'exemplaire de 1539 paru à Paris, chez Michel Vascosan;

5. *Pro Archia* : une dizaine d'éditions allant de 1534 (Paris, François Gryphe) à 1558 (Paris, Th. Richard).

Comme toutes les livraisons précédentes (2), ce fascicule comprend,

(1) B. LATOMUS, I^{re} et II^e parties : *Œuvres poétiques et œuvres oratoires* (*Bibliotheca Belgica*, 227^e-228^e livraisons, 1963); III^e et IV^e parties : *Œuvres de controverse et ouvrages de rhétorique* (*Bibl. Belgica*, 229^e-230^e livraisons, 1964).

(2) Signalons que la collection complète de la *Bibliotheca Belgica* (3 séries : 1^{re} série, 1880-1890, 27 vol. plus un index (AZ), 2^e série, 1891-1923, 27 vol. plus un index (A-Z); 3^e série en cours depuis 1924) se trouve à la disposition des chercheurs à la Bibliothèque centrale de l'Université (salle des bibliographies, consultation sur place).

sous la forme de feuillets volants, tous les éléments bibliographiques indispensables à une description minutieuse des différentes éditions envisagées. Chaque notice comprend un relevé des diverses bibliothèques possédant un exemplaire de l'ouvrage décrit, ce qui permet de localiser aisément ces ouvrages souvent très rares et extrêmement précieux.

Ce fascicule présente le double intérêt de décrire quelques éditions fort intéressantes d'œuvres de Cicéron (avec indications des variantes, suppléments, etc.) et de donner un aperçu des commentaires du grand humaniste B. Latomus.

Exécuté avec un souci d'exactitude et de précision évident, le travail de M. Louis Bakelants donne raison à Léon Losseau qui, en 1920 déjà, disait de la *Bibliotheca Belgica* : « ... Ce monument unique, qui n'a été entrepris ni imité dans aucun pays (...), œuvre capitale, d'une envergure et d'une étude impressionnantes... (3). »

René FAYT.

(3) Léon LOSSEAU, *L'outillage bibliographique de la Belgique* (extrait du tome II du *Bulletin de la Société des Bibliophiles belges séant à Mons*, 1920).

3370
cop. 1



REVUE DE L'UNIVERSITÉ

de Bruxelles

NOUVELLE SÉRIE
(DIX-HUITIÈME ANNÉE)
AOÛT-SEPTEMBRE 1966



5

SOMMAIRE

G. VAN SCHOOR, L'œuvre physiologique de Jean Massart . . .	391
M. SIMON, Le Christianisme : naissance d'une catégorie historique	397
A. POUSSET, Connaissance de l'homme et méthode scientifique .	421
M. VANHELLEPUTTE, Thomas Mann et « Le Déclin de l'Occident » (1919-1924)	450
E. LEHOUCK, Baudelaire fut-il Fouriériste?	466
G. OTTEVAERE-VAN PRAAG, Relecture de Pinocchio	474
Bibliographie	482



RÉDACTION : 56, AVENUE FRANKLIN ROOSEVELT, BRUXELLES 5
ADMINISTRATION : 31, AVENUE DES COCCINELLES, BRUXELLES 17

PUBLICATION BIMESTRIELLE



TT

COMITÉ DE RÉDACTION

M^{lle} L. de BROUCKÈRE
(Faculté des Sciences)

M. A. JAUMOTTE
(Faculté des Sciences appliquées)

M. J. BARTIER
(Faculté des Sciences sociales, politiques
et économiques)

M. R. PIRSON
(Faculté de Droit)

M. P. BERTELSON
(Ecole des Sciences psychologiques
et pédagogiques)

M. P. RIJLANT
(Faculté de Médecine)

M. C. DELVOYE
(Faculté de Philosophie et Lettres)

M. E. JANSON
(Directeur)

M. E. JANSSENS
(Secrétaire)

La rédaction est établie à Bruxelles, 56, avenue Franklin Roosevelt.

L'administration est assurée par M. E. Janssens, 31, avenue des Coccinelles, Bruxelles 17.

Abonnements :

Les abonnements partent du 10 octobre.

Il y aura cinq numéros par an, espacés d'environ deux mois.

Abonnements annuels (5 numéros) . . . 250 francs

Prix de vente au numéro 70 francs

Numéro double 140 francs

Numéro triple 210 francs

Le prix de l'abonnement doit être versé au compte de chèques postaux n° 3118.71 de M. Janssens, 31, avenue des Coccinelles, Bruxelles 17.

Publiée avec l'appui du Ministère de l'Instruction publique

L'œuvre physiologique de Jean Massart

par **Germaine VAN SCHOOR**,
Professeur à l'Université de Bruxelles

Ce n'est pas comme ancienne élève de Jean Massart que je vous parlerai de son œuvre dans le domaine de la physiologie végétale. Cette physiologie par laquelle il commença sa carrière quand il expérimentait dans les serres paternelles ou que, dans son petit laboratoire d'Etterbeek, il étudiait l'irritabilité des unicellulaires. Cette physiologie qui, en somme, a dominé toute son activité de recherche et d'enseignement. Cette physiologie qui l'a conduit à l'étude des adaptations comme à celle de la répartition des espèces.

C'est comme physiologiste, élève de deuxième génération, que je vous parle. Elève qui est venue à cette discipline sous l'influence de ses professeurs, ses chers professeurs de l'enseignement secondaire ou normal, elles-mêmes si profondément massartiennes, et sous l'influence de la lecture — « Oh! combien approfondie et répétée! » — de ces admirables *Eléments de biologie*, lus et relus bien avant d'entrer à l'Université. Car le fait est là, Massart s'y révèle physiologiste enthousiaste, expérimentateur ingénieux, s'intéressant à la plante vivante, à sa croissance, à sa reproduction, à son irritabilité cause de ses adaptations, autant qu'à son évolution. Il s'y montre — et il est par sa formation — un précurseur de cette physiologie moderne qui tend à refaire l'unité du monde vivant, celle qui s'occupera de perméabilité, d'irritabilité, de phénomènes hormonaux, de rythmes journaliers et saisonniers au niveau des animaux comme des végétaux, montrant par là même l'unité de la matière vivante dans ses relations avec le monde extérieur.

Massart, en effet, a expérimenté dans tous les domaines de



la biologie. Il est médecin, la physiologie animale et humaine l'intéresseront à ses débuts de chercheur autant que la botanique.

C'est cette formation de physiologie générale qui le marquera quand il reviendra, une fois assistant de Léo Errera, aux problèmes de physiologie végétale.

Toujours dans son œuvre, l'on sentira à l'arrière-plan, le chercheur préoccupé de cette unité vitale, préoccupé de trouver quelque chose de commun aux animaux et aux végétaux. Il fut un physiologiste dans la plus haute et la plus étendue acception de ce mot.

Mais aussi quel plus beau sujet général que l'irritabilité à laquelle il s'attache. Plus animale que végétale en apparence et dès lors combien intéressante à découvrir dans ces végétaux fixés à la terre et dépourvus, semble-t-il, d'organes moteurs comme d'organes des sens! Elle y est cependant d'un abord plus facile si l'on considère le monde des unicellulaires. C'est ce qui a tenté à ses débuts le jeune chercheur botaniste qui, n'ayant plus les moyens de fréquenter l'Université, devant s'occuper des serres que son père lui avait laissées, avait tout de même le désir d'apprendre et d'expérimenter dans son petit laboratoire particulier. Il était séduit alors par l'idée de démontrer que les organismes les plus simples et les plus divers obéissent, dans leurs réactions, à la même loi que le cerveau humain. Cette loi de Fechner-Weber, qu'il a appliquée ainsi aux bactéries, aux flagellates, aux moisissures, aussi bien qu'aux plantes supérieures.

Ce sont ces travaux de la première heure, ces premières expériences faites avec des techniques originales et une capacité d'observation remarquable qu'il n'a pas publiés assez tôt malgré le conseil de ses amis. Ces observations dont la priorité ne lui a malheureusement pas été reconnue — Pfeffer publia avant lui des résultats conformes aux siens — ont paru ultérieurement en 1888 sous le titre *Les études de M. Pfeffer sur la sensibilité des végétaux aux substances chimiques*. Pfeffer, il faut le reconnaître, rendit hommage au mérite des découvertes faites par Massart, et lui reprocha aussi de ne pas avoir écrit plutôt une étude complète sur un sujet qu'il avait ainsi personnellement travaillé.

Cependant, après un arrêt dans le travail, ayant entrepris

des études médicales, Massart n'en abandonne pas pour autant ses recherches sur l'irritabilité des végétaux. Pendant les vacances, il demande à Paul Héger, son maître, de pouvoir utiliser la lanterne de projection de l'auditoire de médecine afin d'étudier l'intensité de la réaction phototropique des sporangiophores de *Phycomyces* en fonction de l'intensité lumineuse, ce qui, en décembre de la même année, est présenté à l'Académie sous le titre : *Loi de Weber vérifiée pour l'héliotropisme d'un champignon* (1888).

Puis viennent encore, pendant les études de médecine, des travaux sur la sensibilité tactile d'organismes inférieurs, puis en 1891, sur la sensibilité de ces mêmes organismes à la concentration, à la gravitation (*La sensibilité à la concentration chez les êtres unicellulaires et la sensibilité à la gravitation*).

Pendant les vacances encore, ces vacances qui sont toujours l'occasion de fructueuses recherches, il travaille, il observe tout en se distrayant. Ainsi, au cours d'une randonnée en mer, avec Bordet, accompagnant un pêcheur de homards et tenant le quart comme les marins, il fait ses remarquables observations sur la luminescence des noctiluques et leur si intéressante mémoire, leur faculté d'oubli, leurs manifestations de fatigue, publiées en 1893 sous le titre : *Sur l'irritabilité des noctiluques*.

Mais, en 1894, il abandonne le laboratoire de Paul Héger à l'école de médecine, s'oriente à nouveau vers les végétaux, car il devient assistant de Léo Errera en cet Institut Botanique, alors essentiellement orienté vers la physiologie. Il y fait un doctorat spécial, se penche sur des problèmes de différenciation d'embryologie et enfin sur la grande question de *La cicatrisation chez les végétaux* (1898). Il explique celle-ci comme une réaction d'irritabilité : il démontre, dans le déroulement de ce processus, la nécessité de l'oxygène et l'intervention d'un excitant chimique au niveau de la blessure. Cela le mène à étudier les facteurs de la division cellulaire, à reprendre les travaux de M^{lle} Maltaux. Il publie ainsi, en collaboration avec elle, à l'Académie, un mémoire *Sur les excitants de la division cellulaire*, étudiant en particulier l'influence de la température, de la lumière et de gammes de concentrations de substances diverses sur le rythme de la division des paramécies, des cellules de pointes de racine ou de point végétatif.

Il touche encore, à la question de *L'immunité chez les végétaux* et documente, à ce moment, Metchnikoff quand ce dernier écrit son traité relatif à l'immunité dans les maladies infectieuses.

Enfin, il revient, en 1902, à *L'irritabilité des plantes supérieures*. Ingénieusement, en fixant les plantes par leur extrémité distale et les plaçant dans de l'eau aérée se trouvant à température assez constante, à la lumière ou à l'obscurité, en se servant d'un enregistrement photographique, en employant des climostats fonctionnant sous eau et en travaillant sur une très grande quantité d'espèces ou d'organes, il montre que la position d'équilibre du végétal est la résultante de l'action conjointe de divers facteurs : nastisme, géotropisme, phototropisme... Il prouve aussi dans ce travail l'existence, dans les tiges, d'une zone sensible, d'une zone motrice, et montre que les rameaux décapités sont plus lents à se relever que les rameaux intacts.

Le lecteur de ce travail est frappé de la quantité d'expériences qu'il a fallu réaliser, de la grande variété des sujets, de l'avance prise par notre laboratoire dans ce domaine et dans le caractère moderne de la technique.

Une autre partie de ce mémoire traite des causes de l'inégale croissance en épaisseur de *Ficus* grimpants et de quelques autres plantes. Ces observations faites au jardin botanique de Bruxelles, dont il avait été entre-temps nommé conservateur, et à Java, montrent l'action inhibitrice de la lumière sur la croissance en épaisseur, ce facteur agissant plus par sa direction que par son intensité. Massart prouve encore que l'épaississement asymétrique des racines disposées en palettes verticales autour de la base d'un tronc est régi par la gravitation, la lumière et des excitants internes. Enfin, une dernière partie de ce mémoire est relative aux conditions d'apparition des trois catégories de racines de *Ficus* sur les faces non éclairées des tiges.

Combien est captivante pour le physiologiste actuel la lecture de ce mémoire! Toutes ces observations se comprennent à présent par l'intervention des régulateurs de croissance et combien triste est-il que Massart n'ait pas connu l'extraordinaire fortune de ces auxines, gibérellines, kinines et autres facteurs de développement si travaillés de nos jours.

A la mort de son maître Errera, Massart oriente les travaux

du laboratoire vers l'observation, vers l'expérimentation directe de la nature, vers l'éthologie, vers la géographie botanique. Il ne reviendra à la physiologie que vers 1917, avec une remarquable étude faite à Antibes, sur la germination : *Pourquoi les graines ne germent pas dans les fruits charnus?* Il y met en évidence l'existence d'un inhibiteur non spécifique des jus de fruit mais attribue son action au seul pouvoir osmotique.

Après la guerre, à l'Institut Errera, Massart revient à nouveau à la sensibilité végétale. Une grande partie de ses travaux et de ceux de ses élèves s'y rapportent.

Une première note en 1920, est relative à *L'action de la lumière continue sur la structure des feuilles*, puis viennent les mémoires sur *Les réflexes chez les polyporées* (1920-1922), champignons qui réagissent à la lumière intervenant dans la formation du carpophore, à la pesanteur intervenant dans l'orientation des tubes hyménifères, au contact produisant l'arrêt de la croissance.

Puis, dans un mémoire publié à l'Académie en 1922, il expose de très nombreuses et ingénieuses expériences sur *La coopération et le conflit des réflexes qui déterminent la forme du corps chez Araucaria excelsa*. Il existe chez cette plante un déterminisme fonctionnel des tissus embryonnaires : des boutures de la flèche redonneront des flèches et non des rameaux, des boutures de rameaux ne donneront pas naissance à des flèches. Il observe encore dans ce travail des phénomènes d'inhibition par corrélation et des phénomènes de dormance des bourgeons de remplacement, dormance causée, dit-il, —présentant les théories actuelles — par une substance inhibitrice venant du sommet, cheminant de cellule en cellule par le moyen des plasodesmes, passant au travers d'une greffe et circulant dans l'écorce vivante.

Il étudie ensuite et fait étudier dans son laboratoire des phénomènes de polarité et, dans ce cas-ci aussi, comme dans le cas des inhibitions de corrélation, il pressent l'action hormonale et la dénonce en quelque sorte.

Vient ensuite l'important mémoire relatif aux *Recherches expérimentales sur la spécialisation et l'orientation des tiges dorsiventrals*. Ces recherches sont le fruit d'observations faites à Java, au Sahara, dans le Midi de la France, et d'expériences

faites au Jardin Botanique de Bruxelles grâce à l'emploi d'un clinostat de grande dimension.

Elles portent, comme toutes les recherches de Massart, sur un très grand nombre d'espèces végétales. Il y montre que la dorsiventralité des tiges est occasionnelle et précaire chez certaines espèces qui, cependant, peuvent encore garder mémoire de certains mouvements sous l'influence d'un excitant interne se transmettant aux rameaux néoformés. Parfois l'excitation à la dorsiventralité (due à l'intensité lumineuse, par exemple), peut se transmettre à d'autres organes, c'est le cas du lierre ; parfois, chez d'autres espèces, cette dorsiventralité peut être acquise définitivement, c'est le cas de l'aubépine ; chez d'autres encore, elle est autonome et héréditaire, c'est le cas de l'orme.

C'est le dernier travail. Il date de 1925. Bientôt la maladie va frapper Massart. Il aura ainsi terminé son œuvre scientifique, comme il l'avait commencée, par la physiologie végétale à laquelle il était si fortement attaché.

Je voudrais, à la fin de cette brève revue de son œuvre physiologique, vous rappeler ce qu'a dit de lui Emile Marchal dans sa notice à l'Académie des Sciences : « Massart fut avant tout et surtout *physiologiste*; il possédait à un degré extraordinaire le génie expérimental; un problème biologique était à peine posé qu'apparaissait à son esprit, avec une surprenante spontanéité, la trame des essais propres à en assurer l'heureuse résolution. Si merveilleuses étaient ces aptitudes que l'on pourrait presque regretter que Massart ait cru devoir préférer, pendant une grande partie de sa carrière, à l'expérimentation de laboratoire, l'observation directe, dans la nature, des manifestations de vie. »

Le Christianisme : naissance d'une catégorie historique (*)

par **Marcel SIMON**,

Directeur de l'Institut d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg,
Ancien Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines

Comment et dans quelles circonstances le christianisme s'est-il présenté comme une religion distincte? Quels étaient les critères de sa spécificité? C'est en ces termes que le professeur Perelman posait le problème dont traitent les pages qui suivent.

A première vue, et pour un observateur superficiel, aux yeux de qui les choses n'existent que pour autant qu'elles ont un nom, la solution est aisée : on pourra parler de christianisme à partir du moment où le terme lui-même sera en usage. Mais une petite enquête d'ordre lexicologique aura vite fait de nous montrer que ce critère est d'un maniement fort difficile en l'occurrence et qu'il s'avère tout à fait insuffisant. En effet, le plus ancien emploi attesté, dans l'état présent de notre documentation, du terme *christianismos* se trouve dans les épîtres d'Ignace d'Antioche, dont on admet communément l'authenticité aujourd'hui, et qui furent écrites à l'époque de Trajan, vers 110-115⁽¹⁾. L'adjectif correspondant, *Christianos*, est un peu plus ancien. Absent des Évangiles et des Épîtres de saint Paul, il figure dans deux seulement des livres canoniques du Nouveau Testament : une fois dans la *Première Épître de Pierre*, dont l'authenticité est loin d'être assurée⁽²⁾, et deux fois dans les *Actes des Apôtres*⁽³⁾. Nous pouvons négliger le

(*) Communication présentée au Centre national de Recherches de Logique, le 30 janvier 1965, dans une série d'exposés sur la naissance des catégories historiques.

⁽¹⁾ *Magn.*, 10, 1; *Rom.*, 3, 3; *Philad.*, 6, 1; *Mart. Polyc.*, 10, 1.

⁽²⁾ I Pierre, 4, 16.

⁽³⁾ *Actes*, 11, 26 et 26, 28.

témoignage de l'Épître de Pierre, surtout si on admet, avec un certain nombre d'exégètes, qu'elle date du début du I^{er} siècle et peut-être, comme les écrits d'Ignace d'Antioche, du règne de Trajan. Celui des *Actes*, en revanche, mérite qu'on s'y arrête. Car il faut ici distinguer, puisqu'il s'agit d'un écrit de caractère historique, narratif, entre la date de sa composition et celle des événements qu'il relate. Pour ce qui est de sa composition, l'accord n'est pas unanime. Je ne pense pas, pour ma part, que l'écrit puisse être, dans sa forme actuelle, postérieur à la fin du premier siècle. Je le placerais volontiers aux environs des années 80-90. Mais même si l'on croit devoir descendre plus bas, et l'attribuer au début du I^{er} siècle, cela ne modifie pas fondamentalement, dans le cas présent, la valeur des renseignements qu'il apporte.

Le second des deux passages des *Actes* où figure le terme de Chrétiens est de peu d'intérêt pour nous. Il est en effet mis dans la bouche du roi Agrippa II, au cours d'un dialogue que celui-ci engage avec saint Paul, et dont on est en droit de penser que l'auteur des *Actes* ne nous en a pas conservé les termes avec une exactitude parfaite. Le premier passage en revanche est beaucoup plus intéressant et important, car il se présente comme le simple énoncé d'un fait : « C'est à Antioche que, pour la première fois, les disciples reçurent le nom de Chrétiens. » Les circonstances dans lesquelles le terme fait son apparition sont indiquées avec une clarté suffisante par le contexte. Le message chrétien a été porté à Antioche par ceux des disciples jérusalémites, les Hellénistes, qu'avait dispersés la persécution consécutive au martyre d'Étienne (4). De façon plus précise, il semble que l'apparition de ce qualificatif nouveau soit directement liée à la venue dans la ville de Barnabé et de Paul. Nous sommes, vraisemblablement, aux environs de l'année 40.

Faut-il donc considérer que c'est là que se situe, en chronologie et topographiquement, l'acte de naissance du christianisme comme religion distincte? Je ne le pense pas. On doit noter en effet que, de toute évidence, il ne s'agit pas ici d'une auto-désignation. C'est bien plutôt, le texte l'indique avec assez de clarté, une appellation venue du dehors, une sorte de sobriquet donné aux Chrétiens soit par des païens, soit par des Juifs.

(4) *Actes*, 11, 19.

Il traduit donc simplement la conscience qu'ont les uns ou les autres de se trouver devant un phénomène religieux original par rapport au judaïsme. Il est né dans un milieu de langue grecque et est formé, sur le modèle de *Herodianoï*, *Kaisarianoi* ⁽⁵⁾, sur le terme *Christos*, interprété comme un nom propre, alors que *Christos* ne signifie rien de plus, étymologiquement, que l'Oint, et plus précisément l'Oint par excellence, le Messie. *Christianoï* signifie donc, si l'on s'en tient à l'étymologie, messianistes, disciples du Messie. Mais si, effectivement, l'apparition du terme est liée à la prédication de saint Paul, il est évident que l'étymologie a été perdue de vue dans la formation de ce vocable et que, dans la bouche de ceux qui l'emploient, il signifie disciples de Jésus-Christ. Car précisément dans la terminologie paulinienne, *Christos* est devenu une sorte de synonyme ou, si l'on veut, de *cognomen* de Jésus. Il est d'autant plus caractéristique que le terme de *Christianoï* soit totalement absent des épîtres de l'Apôtre. Nul ne songerait à en tirer argument pour affirmer que Paul n'avait pas conscience de l'originalité et de la spécificité de son message par rapport à la religion juive.

L'analyse de la terminologie permet donc de cerner le problème qui nous occupe. Elle ne saurait à elle seule en fournir la solution. Aussi bien, il sera bon de distinguer les divers milieux intéressés, savoir les païens, les Juifs et les Chrétiens eux-mêmes, et de procéder par une méthode qu'on pourrait appeler des cercles concentriques, en commençant par le plus extérieur, c'est-à-dire les païens, pour arriver au plus intérieur, c'est-à-dire l'Eglise primitive elle-même. Il est *a priori* vraisemblable que les païens et même les Juifs ont pris conscience de la spécificité du christianisme avec un certain retard par rapport aux Chrétiens eux-mêmes.

Du côté de l'opinion et de l'autorité romaines, nous disposons de quelques points de repère assez précis. Pline le Jeune, nommé en 111 gouverneur de Bithynie, est amené, à la suite de diverses dénonciations, à s'occuper des Chrétiens et demande à l'empereur des directives sur la conduite à tenir à leur égard ⁽⁶⁾. L'aspect juridique du problème soulevé par sa lettre

⁽⁵⁾ APPIEN, *Civ.*, 3, 91; Matth. 22, 16; Marc, 3, 6; 12, 13.

⁽⁶⁾ PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 10, 96-97.

et par le rescrit de Trajan ne nous intéresse pas ici. Ce qu'il faut noter, c'est que Pline est renseigné avec assez de précision sur les caractéristiques doctrinales et cultuelles des Chrétiens et les met fort bien en lumière en ce qui concerne les points essentiels, tels que pouvait les saisir du dehors un administrateur consciencieux : ils ont coutume de se réunir à jour fixe — le dimanche, selon toute apparence et non plus le samedi (7) — avant l'aurore, et de chanter un hymne au Christ comme à un dieu. Pline sait en outre, bien qu'il n'y ait jamais assisté en personne, qu'il y a déjà eu des instructions judiciaires contre les Chrétiens. Quant à Trajan, la brièveté même de sa réponse prouve qu'il est lui aussi suffisamment informé de ce qu'est le christianisme et que le seul fait de professer cette religion, le seul *nomen Christianum*, est pour lui une raison suffisante pour sévir, indépendamment des forfaits inséparables du nom, *flagitia cohaerentia nomini*, à la réalité desquels l'empereur ne paraît guère disposé à croire.

Quelques années plus tard, en 117, Tacite, relatant dans ses *Annales* l'incendie de Rome sous Néron en 64, rapporte comment cet empereur, pour détourner les soupçons, qui pesaient sur lui, « présenta des accusés, détestés pour leurs abominations — *flagitia*, le même mot que chez Pline — ceux que le vulgaire appelle Chrétiens. » Et il ajoute : « Ce nom leur vient du Christ, qui, sous Tibère, avait été livré au supplice par le procureur Ponce Pilate. Réprimée un instant, cette exécrable superstition débordait de nouveau, non seulement en Judée, berceau de ce fléau, mais dans Rome même (8). » Le texte est fort clair : Tacite sait — et Néron savait — que le christianisme est, au départ, issu du judaïsme, mais qu'il est, au moment de l'incendie, une religion autonome. On a pu supposer avec quelque vraisemblance que si, trente-cinq ans à peine après la mort du Christ, alors que la diffusion du christianisme ne faisait encore que commencer, l'autorité impériale avait de l'originalité du phénomène chrétien une vue aussi claire, les Juifs n'y étaient peut-être pas étrangers. Nous connaissons, par

(7) Sur la question du sabbat et du dimanche dans l'Eglise primitive, H. RIESENFELD, *Sabbat et Jour du Seigneur*, dans *New Testament Essays* publiés à la mémoire de T. W. Manson, Manchester, 1959, pp. 210-217; W. ROSDORF, *Der Sonntag*, Zurich, 1962.

(8) *Annales*, 15, 44.

l'historien juif Josèphe, les sympathies juives de Poppée, la favorite de Néron (°). Il n'est pas impossible qu'elle ait renseigné l'empereur sur la différence qui, de plus en plus, en particulier du fait de saint Paul, mort martyr à Rome peu de temps, semble-t-il, avant la persécution de 64, opposait Chrétiens et Juifs. Elle aurait, ce faisant, rendu service à la fois au prince, accusé par la rumeur populaire d'avoir lui-même provoqué l'incendie, et aux Juifs, victimes en plus d'une occasion de la méfiance, voire de la haine de l'opinion, et qui risquaient d'être eux aussi soupçonnés en cette circonstance.

C'est là à coup sûr une simple hypothèse, mais que vient renforcer la constatation suivante. Suétone, dont les *Vies des Douze Césars* sont de quelques années postérieures aux *Annales* de Tacite, signale, dans sa biographie de Claude, les mesures prises par cet empereur contre les Juifs de Rome : « *Judaecos, impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit* (10). » « Il chassa de Rome les Juifs, qui se livraient à de continuelles séditions à l'instigation de Chrestus. » Le texte est célèbre. Il trouve un recoupement intéressant dans un passage des *Actes des Apôtres* : à Corinthe, « Paul trouva un Juif nommé Aquila, originaire du Pont, qui venait d'arriver d'Italie avec Priscille, sa femme, à la suite d'un édit de Claude qui ordonnait à tous les Juifs de s'éloigner de Rome » (11). C'est de toute évidence le même fait qui est mentionné de part et d'autre. Les *Actes* ne précisent pas le motif de cette mesure d'expulsion. Elle est certainement en rapport avec les débuts de la mission chrétienne dans la capitale. Il ne peut guère y avoir de doute en effet sur l'identité de ce Chrestus qui est à l'origine des troubles. La police impériale, apparemment, l'a pris pour quelque agitateur juif encore vivant, alors qu'il s'agit en réalité de la prédication faite au nom du Christ. Comme le note de Labriolle, « Suétone transcrit l'indication, sans se mettre en peine d'en vérifier lui-même le sens exact, n'en ayant ni la curiosité, ni les moyens » (12). La mesure d'expulsion prise par Claude peut être datée avec vraisemblance des années 49-50. Elle atteint indistinctement, semble-t-il, les Juifs convertis au christia-

(°) *Ant. Jud.*, 20, 8.

(10) *Claude*, 25.

(11) *Actes*, 18, 2.

(12) *La Réaction païenne*, Paris, 1934, p. 43.

nisme et les autres, sans chercher à faire de discrimination entre deux catégories que la police et l'autorité impériales paraissent incapables de distinguer, puisqu'elles n'ont pas vu que Chrestus c'est en réalité la prédication chrétienne.

Or le même Suétone (ou plutôt la source officielle à laquelle, dans un cas comme dans l'autre, il a puisé, à savoir les archives impériales) est aussi formel que Tacite sur le caractère précisément et exclusivement antichrétien de la persécution de Néron — dont il ne signale d'ailleurs pas le lien avec l'incendie de Rome : « On livra au supplice les Chrétiens, sorte de gens adonnés à une superstition nouvelle et malfaisante ⁽¹³⁾. » Il est par conséquent légitime de conclure que c'est entre 50 et 64 que l'autorité impériale a pris conscience, à Rome, de la spécificité du christianisme et de son originalité par rapport au judaïsme. Elle ne l'a pas fait dès les premiers débuts de la mission chrétienne dans la capitale : la mesure d'expulsion de Claude montre qu'il ne voit encore là que remous internes à la communauté juive de Rome. A plus forte raison, notons-le en passant, est-il impossible de reconnaître dans sa fameuse lettre aux Alexandrins, écrite au début du règne, la première allusion au christianisme ⁽¹⁴⁾. Il y a tout lieu de penser que c'est l'arrivée à Rome de saint Paul, vers 60, et les réactions hostiles suscitées parmi les Juifs de la capitale par son message révolutionnaire qui ont ouvert les yeux de l'autorité. Et il est raisonnable de penser que les Juifs ont tout fait pour l'aider à y voir clair, à la fois parce que le message chrétien sous sa forme paulinienne était totalement incompatible avec l'orthodoxie synagogale et parce que, exposés eux-mêmes à la malveillance populaire, ils ont voulu faire comprendre à l'empereur qu'il n'y avait rien de commun entre eux et ces dangereux novateurs qu'étaient les Chrétiens.

Ici encore, les *Actes des Apôtres* fournissent un intéressant recoupement, ou tout au moins un parallèle, qui éclaire ce qui a dû se passer à Rome. « Alors que Gallion était proconsul d'Achaïe » — une inscription de Delphes permet de situer ce proconsulat en 52 — « les Juifs se soulevèrent d'un commun

⁽¹³⁾ *Néron*, 16.

⁽¹⁴⁾ Cf. M. SIMON, *A propos de la lettre de Claude aux Alexandrins*, dans *Recherches d'Histoire judéo-chrétienne*, Paris-La Haye, 1962, pp. 20-29,

accord contre Paul et l'amènèrent devant le tribunal en disant : cet individu cherche à persuader les gens d'adorer Dieu d'une manière contraire à la loi ». Le mot peut désigner la loi romaine aussi bien que la loi juive. C'est dans ce second sens que l'entend le proconsul : « S'il était question de quelque délit ou méfait, j'accueillerais, Juifs, votre plainte, comme de raison. Mais puisqu'il s'agit de contestations sur des mots et des noms et sur votre propre loi, à vous de voir. Etre juge, moi, en ces matières, je m'y refuse ⁽¹⁵⁾. »

Le passage est fort intéressant. Les Juifs, pleinement conscients de l'originalité du message de Paul, essaient d'en faire prendre conscience aussi au gouverneur, afin sans doute de l'amener à refuser à Paul et à ses disciples le bénéfice du statut juif. Mais Gallion, que ces questions de théologie n'intéressent pas, refuse de se laisser instruire et se déclare incompetent. L'ordre public n'étant pour l'instant pas menacé, il n'a aucune raison de prendre parti dans ce qu'il considère comme une querelle à l'intérieur de la Synagogue, et en conséquence il renvoie dos à dos accusés et accusateurs. C'est l'attitude normale d'un magistrat romain. Si sous Néron l'autorité impériale s'en est départie à Rome, on peut légitimement penser que c'est encore à la suite d'une intervention juive; et si celle-ci s'est avérée cette fois plus efficace que dans le cas de Gallion, sans doute l'influence personnelle de Poppée n'y est-elle pas étrangère.

Il nous faut donc nous tourner maintenant du côté de la Synagogue et nous demander quand, comment, sur quels critères elle a pris elle aussi conscience de la spécificité du phénomène chrétien. Les choses sont ici singulièrement plus complexes que du côté de l'autorité romaine. Elles le sont en particulier du fait que nous ne disposons d'aucun document juif, contemporain des premiers débuts du christianisme, où celui-ci soit mentionné. Silence chez Philon, silence aussi chez Flavius Josèphe, mis à part des passages, dont personne ne défend plus l'authenticité, du Josèphe slave. Nous en sommes réduits aux sources rabbiniques et talmudiques, largement postérieures à la première prédication chrétienne. Elles englobent, à coup sûr, des éléments de tradition plus ancienne, mais dont la chrono-

(15) *Actes*, 18, 12-15.

logie est, en tout état de cause, difficile à tirer au clair. Cependant, deux ou trois points fixes apparaissent assez nettement. Rapprochés d'autres données, proprement chrétiennes, ils nous aideront à éclairer le problème qui nous occupe.

Le terme même de Chrétiens, ou une quelconque transposition sémitique, hébraïque ou araméenne, est absent des écrits rabbiniques. C'est dire que les Chrétiens ne semblent pas être explicitement mentionnés dans le Talmud, du moins dans l'état présent de cette littérature. Nous avons quelque raison de penser qu'ils l'étaient à l'origine, lorsque ces textes ont été mis en forme, et que des révisions ultérieures, dictées par la prudence, ont fait disparaître cette mention de plus d'un passage. Je ne retiendrai ici qu'un seul texte. Il s'agit d'un document liturgique, les *Schemone Esre*, ou Dix-Huit Bénédiction, élément essentiel de la liturgie synagogale. Dans sa recension classique, elle-même modifiée dans l'usage actuel, la douzième de ces bénédiction est ainsi libellée : « Que les apostats n'aient aucune espérance et que l'empire de l'orgueil soit déraciné promptement, de nos jours. Que les *Minim* périssent en un instant, qu'ils soient effacés du livre de vie et ne soient pas comptés parmi les justes. Béni sois-Tu, Eternel, qui abaisces les orgueilleux ⁽¹⁶⁾. »

Mais, à côté de cette recension, il en existe une autre, plus ancienne peut-être, et qui insère avant la mention des *Minim* celle des *Nozrim*. Il est facile de reconnaître dans ce terme de *Nozrim* l'équivalent sémitique de Nazaréens qui est, nous le verrons, le premier vocable sous lequel ont été désignés les Chrétiens. Quant à celui, très controversé, de *Minim*, il représente dans le langage rabbinique une désignation très générale, s'appliquant aux hérétiques de toute nuance, à tous ceux qui s'écartent de l'orthopraxie et de l'orthodoxie synagogales. L'étude approfondie d'un certain nombre de passages où il figure permet de conclure qu'il s'applique lui aussi, dans certains cas, aux Chrétiens. Nous sommes donc fondés à interpréter le texte des *Schemone Esre* comme signifiant « les *Nozrim* (Chrétiens) et autres *Minim* (hérétiques) » ⁽¹⁷⁾.

⁽¹⁶⁾ Cf. M. SIMON, *Verus Israel. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain*, 2^e éd., Paris, 1964, pp. 235-236.

⁽¹⁷⁾ Sur la question des *Minim*, cf., en dernier lieu, K. G. KUHN, *Giljonim und Sifre Minim*, dans *Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlin, 1960, pp. 24-61.

Nous savons en outre — et c'est pour notre propos le point le plus important — que la formule relative aux *Nozrim* et *Minim* a été insérée dans la liturgie à l'initiative de Rabbi Gamaliel II, aux environs des années 85-90. C'est donc à ce moment-là que l'autorité rabbinique a ressenti le besoin de rompre toute attache avec les disciples du Christ et en fait d'excommunier ceux d'entre eux qui continuaient à participer au culte synagogaal. Car il ne s'agit pas là d'un anathème purement théorique. La portée pratique de la mesure est soulignée par le commentaire rabbinique suivant : « Lorsque quelqu'un fait une faute dans une quelconque bénédiction, on le laisse continuer; mais s'il s'agit de la bénédiction des *Minim*, on le rappelle à sa place, car on le soupçonne d'être lui-même un *Min* ⁽¹⁸⁾. » Nous sommes en présence d'un véritable test. Comme tous les membres des communautés juives pouvaient être appelés à tour de rôle à officier dans le culte public, le moyen étant sûr : un officiant contaminé par l'hérésie devait nécessairement hésiter à prononcer, en maudissant les *Minim*, sa propre condamnation.

A la fin du 1^{er} siècle par conséquent, la Synagogue orthodoxe, identifiée, depuis la ruine du Temple et la disparition simultanée du parti sadducéen, avec le pharisaïsme, ressent le christianisme comme un corps étranger et fait tout pour s'en dissocier entièrement. L'étude des textes rabbiniques où il est question de *Minim* nous révèle en outre sur quels points, lorsqu'il s'agit de Chrétiens, ceux-ci s'écartent des normes juives : ils contestent l'autorité de la Loi, voire la rejettent, et ils professent un « autre Dieu » — allusion très claire à la christologie ecclésiastique ⁽¹⁹⁾.

Faut-il donc penser que l'autorité rabbinique n'a pris conscience qu'à ce moment-là, c'est-à-dire sensiblement plus tard que l'autorité civile romaine, de l'originalité et de la spécificité du christianisme? Ce serait un paradoxe que de le soutenir. Cette mesure générale qui, sous forme d'anathème, frappe le christianisme en tant que tel, dans son ensemble, ne fait qu'élargir, généraliser et couronner une série de mesures particulières, prises antérieurement contre telle ou telle person-

⁽¹⁸⁾ B. *Berach.*, 28 b-29 a.

⁽¹⁹⁾ M. SIMON, *Verus Israel*, pp. 229 ss.

nalité, telle ou telle orientation dans l'Eglise naissante. Ces mesures, dont la plus grave est celle qui frappe saint Etienne, lapidé, et ses disciples, dispersés par la persécution ⁽²⁰⁾, prouvent d'une part que le judaïsme a d'emblée reconnu ce qu'il pouvait y avoir dans certains éléments du christianisme ou dans certaines interprétations de la doctrine chrétienne d'incompatible avec son propre enseignement. Elles montrent d'autre part que la Synagogue, avant d'en venir à une condamnation en bloc, a cru pouvoir distinguer entre Chrétiens et Chrétiens, pourchasser les uns et tolérer les autres. Il faut, pour comprendre cette attitude, se bien rendre compte de ce qu'était le judaïsme et aussi de ce qu'était le christianisme naissant.

Josèphe, brossant un tableau du judaïsme de son temps, analyse les différentes tendances ou écoles qui se côtoyaient dans son sein. Sadducéens, Pharisiens, Esséniens et Zélotes, voilà les quatre composantes majeures, telles qu'il les décrit ⁽²¹⁾. Conformément à la terminologie philosophique de l'époque, il les appelle *haireseis*. Ce terme, à la différence du mot « hérésie » que nous en avons tiré, n'implique aucune nuance péjorative, aucun jugement de valeur. Etymologiquement, il signifie le choix, l'option. Il est clair qu'aux yeux de Josèphe, encore que ses préférences apparaissent avec une égale clarté, les quatre tendances qu'il analyse peuvent toutes se réclamer légitimement du judaïsme, ce qui implique qu'elles s'accordent sur l'essentiel et que ce qui les sépare est considéré comme d'importance secondaire.

Or l'essentiel c'est d'une part la foi monothéiste, telle qu'elle s'exprime dans le *sch'ma* : « Ecoute, Israël, l'Eternel notre Dieu est le seul Seigneur ⁽²²⁾. » C'est d'autre part la pratique de la Loi mosaïque. Quiconque satisfait à ces deux critères a droit à la qualification de Juif, aussi longtemps du moins qu'aucune des tendances majeures qui font le judaïsme n'est devenue exclusive, voire même trop largement majoritaire. Les choses changeront après la catastrophe de 70 qui, je le notais plus haut, entraîne automatiquement la disparition des Sad-

⁽²⁰⁾ *Actes*, 7, 54-8, 3; sur cet épisode, M. SIMON, *Saint Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, Londres, 1958.

⁽²¹⁾ *Ant. Jud.*, 13, 5, 9 et 18, 1, 2 ss.; *Bell. Jud.*, 2, 8, 14.

⁽²²⁾ *Deutér.*, 6, 4.

ducéens et à laquelle n'ont, semble-t-il, survécu non plus ni les Esséniens, ni les Zélotes. Le judaïsme se réduit alors au pharisaïsme, dont les critères se font plus rigoureux et les exigences plus précises dès lors qu'il représente la seule forme de vie religieuse juive encore vivante.

Il est significatif que dans les Actes des Apôtres le christianisme soit désigné, par la bouche d'un de ses adversaires juifs, comme *Hairesis tôn Nazôraiôn* : il est apparemment considéré ici comme une secte juive entre beaucoup ⁽²³⁾. Et il est présenté comme un phénomène spécifiquement juif : c'est « chez les Juifs du monde entier » que Paul, « chef du parti des Nazaréens », est accusé de susciter des désordres; nous ne sommes pas très loin du « Judaeos, impulsore Chresto assidue tumultuantes » de Suétone. Le terme de *hairesis* est d'autant plus caractéristique, appliqué ici au christianisme, que l'auteur des Actes s'en sert aussi, comme Josèphe, pour désigner les Sadducéens et les Pharisiens ⁽²⁴⁾. Il est également intéressant de noter que Paul, répondant devant le gouverneur romain à l'accusation proférée contre lui, rejette cette appellation de *hairesis*, sans doute parce qu'elle lui paraît mettre le christianisme sur le même plan que d'autres sectes juives, alors qu'elle en est le couronnement et les supplante toutes. Paul lui substitue le terme « la voie » (*odos*). Mais ce faisant il n'en accepte pas moins de se placer sur le terrain de son adversaire et dans le cadre du judaïsme. Il s'efforce effectivement de prouver qu'en suivant la voie il se comporte comme un Juif irréprochable : « C'est suivant la voie, qualifiée par eux de parti, que je sers le Dieu de mes pères, gardant ma foi à tout ce qu'il y a dans la Loi et à ce qui est écrit dans les prophètes, ayant en Dieu l'espérance, comme ceux-ci l'ont eux-mêmes, qu'il y aura une résurrection des justes et des pécheurs ⁽²⁵⁾. »

Nous touchons ici du doigt la difficulté majeure du problème qui se pose à nous. Non seulement le christianisme plonge ses racines dans le judaïsme et n'est au départ qu'une secte juive, mais il se donne d'emblée et n'a par la suite jamais cessé de se donner pour le judaïsme véritable. L'autorité romaine a eu d'autant plus de mal, au début, à reconnaître en

⁽²³⁾ *Actes*, 24, 5.

⁽²⁴⁾ *Actes*, 5, 17 et 15,5.

⁽²⁵⁾ *Actes*, 24, 14-15.

lui une religion nouvelle, que les Chrétiens eux-mêmes se réclament de la Bible et la revendiquent comme leur bien et que l'Église se proclame le vrai Israël. Si nous retenons, pour fixer les limites au-delà desquelles il n'est plus légitime de prétendre au titre de Juif, les deux critères que je mentionnais tout à l'heure, monothéisme et observance, alors la communauté chrétienne de Jérusalem est incontestablement juive. Les premiers disciples n'ont ni le sentiment, ni la volonté de sortir des cadres de la religion ancestrale. Les Actes des Apôtres soulignent leur assiduité au Temple et l'estime dans laquelle les tenait tout le peuple ⁽²⁶⁾. Mais déjà, il convient de le souligner, ils se distinguent de la masse des Juifs par certaines particularités de rite et de croyance. Ils pratiquent, dès le début, semble-t-il, un baptême, qui est un rite d'agrégation, et du même coup de ségrégation par rapport aux autres Juifs; ils pratiquent la fraction du pain, rite du culte domestique juif, mais auquel ils attachent, d'emblée aussi, une signification très particulière. Et ils attendent le retour glorieux d'un homme qui a subi le supplice ignominieux de la croix et dans lequel ils voient le Messie attendu par Israël. Tout cela fait d'eux une secte caractérisée, une nouvelle secte; mais rien de tout cela, semble-t-il, ne suffit à les placer nettement en dehors de la communauté juive, qui s'accommodait, l'essentiel étant sauf, de plus d'une nuance.

A cet égard, la découverte des Manuscrits de la Mer Morte, en nous renseignant sur un groupement sectaire, qu'il faut sans doute identifier aux Esséniens, a éclairé d'un jour nouveau la situation du christianisme naissant. Les Esséniens sont, à certains égards, plus éloignés du judaïsme moyen, et des normes synagogales qui tendent à s'imposer partout, que les premiers Chrétiens, ne serait-ce que par l'attitude réservée, sinon franchement hostile, qu'ils adoptent vis-à-vis du Temple. Eux aussi ont leurs rites propres et ils constituent — ce que le christianisme naissant n'est pas — une communauté de caractère assez fermé, et ésotérique. Ils sont en marge du judaïsme officiel. Ils ont, à certain moments, suscité l'hostilité des milieux dirigeants, de l'aristocratie sacerdotale en particulier, et il semble bien que la secte ait dû, un certain temps, se réfugier « au pays

(26) *Actes*, 2, 46.

de Damas ». Il n'est pas exclu qu'ils aient éprouvé à l'égard du mystérieux Maître de Justice une vénération proche d'un véritable culte, et qu'ils l'aient plus ou moins explicitement identifié au Messie — ou à l'un des deux Messies — qu'ils attendaient. Il est possible — voire probable, sinon certain — que ce Maître de Justice soit mort martyr, du fait des dirigeants jérusalémites ⁽²⁷⁾. Malgré ces traits, assez voisins à bien des égards de ceux qu'offre le christianisme naissant, et passées les difficultés initiales, que nous ne faisons qu'entrevoir, la secte de Qumran mène au début de l'ère chrétienne une existence paisible. Nul, apparemment, ne lui conteste plus le droit à l'existence, ni l'appartenance au judaïsme. Et il ne faudrait pas pousser beaucoup Josèphe dans ses retranchements pour lui faire dire que les Esséniens sont les plus parfaits d'entre les Juifs.

L'attitude des autorités et de l'opinion juives vis-à-vis du christianisme naissant n'a pas été, au début, fondamentalement différente de ce qu'elle est vis-à-vis de l'essénisme. Les mesures prises à l'encontre de certains chefs de la communauté jérusalémite peuvent être imputées à des animosités personnelles : Josèphe le dit explicitement à propos du martyr de Jacques, frère du Seigneur ⁽²⁸⁾. Elles peuvent être le fait de certaines fractions du judaïsme plutôt que du judaïsme dans son ensemble, et traduire à cet égard des oppositions de sectes à l'intérieur de la Synagogue plutôt que la conscience d'une totale et irréductible hétérogénéité du christianisme. La position moyenne du judaïsme paraît assez bien exprimée par le discours que les Actes prêtent à Gamaliel lors de la comparution des apôtres devant le Sanhédrin. Ayant rappelé que plusieurs agitateurs, faux Messies, ont paru sur la scène au cours des années récentes et en ont été très vite balayés, Gamaliel estime qu'il y a lieu d'adopter à l'égard du mouvement chrétien une attitude d'expectative, et que la tournure prise par les événements montrera ce qu'il y a lieu d'en penser : « Ne vous occupez pas de ces gens-là, laissez-les. Car, si leur entreprise ou leur œuvre vient des hommes, elle se détruira d'elle-même; mais si vraiment elle vient de Dieu, vous n'arriverez pas à la

⁽²⁷⁾ Sur les problèmes relatifs au Maître de Justice, cf. A. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, pp. 369-371.

⁽²⁸⁾ Josèphe, *Ant. Jud.*, 20, 9, 1.

détruire. Ne risquez donc pas de vous trouver en guerre contre Dieu ⁽²⁹⁾. » On peut penser à coup sûr que les termes sont un peu plus laudatifs dans cette version chrétienne du discours qu'ils ne l'ont été en fait. Mais, sur le fond même de la question, l'attitude prêtée à Gamaliel correspond bien à la réalité : « wait and see », telle paraît avoir été tout d'abord la ligne de conduite de la Synagogue vis-à-vis des Chrétiens. Elle eût certainement été différente si les responsables juifs avaient eu dès ce moment-là une conscience très claire de l'originalité réelle du fait chrétien.

Proclamer comme le Messie désigné quelqu'un dont la carrière, jugée d'après les normes habituelles, s'était soldée par un échec n'était pas un motif suffisant pour être exclu de la communion juive. Sans compter les faux Messies évoqués par Gamaliel, et qui réussirent à faire des disciples, il est bon de rappeler le cas de Bar Cochba, instigateur de la révolte de 132, qui se proclama ouvertement Messie et entraîna l'adhésion d'un docteur aussi illustre que Rabbi Akiba. Son échec final, preuve éclatante qu'Akiba s'était trompé sur son compte, n'empêcha pas ce dernier de rester un des maîtres les plus vénérés des générations juives ultérieures, et jusqu'à ce jour ⁽³⁰⁾.

Il convient donc, me semble-t-il, de modifier ou plus exactement de préciser les données du problème et la façon dont nous posons la question. Envisagé comme secte juive, le christianisme apparaît comme un phénomène différencié et spécifique dès ses tout premiers pas et du vivant même de Jésus. Il a suffi pour cela que les disciples reconnaissent en Jésus le Messie attendu et qu'ils persistent à le reconnaître comme tel après la fin de sa carrière terrestre. Cette croyance les distingue d'emblée du judaïsme normal ou officiel. Mais elle ne les place pas en dehors des cadres du judaïsme considéré dans son ensemble. Envisagé comme religion distincte, le christianisme n'est pas, alors, né encore. Mieux nous connaissons les formes multiples que le judaïsme revêtait à l'époque, plus nous sommes amenés à constater qu'il y avait place dans son sein même pour le mouvement qui se réclamait du Christ Jésus. Nous sommes, à coup sûr, très mal renseignés sur la christo-

⁽²⁹⁾ *Actes*, 5, 38-39.

⁽³⁰⁾ Sur l'attitude de R. Akiba vis-à-vis de Bar Cochba, *J. Taan.*, 4, 8.

logie professée par la première communauté jérusalémitte. Seuls les discours prêtés à Pierre par les Actes ⁽³¹⁾ nous fournissent quelques données. Mais nous en savons assez pour pouvoir admettre que cette christologie ne faisait pas éclater les cadres de la pensée juive traditionnelle. On en trouve aisément les racines, en particulier du côté des écrits apocryphes ou pseudépigraphes, cycle d'Hénoch par exemple. L'idée d'un Messie exalté, préexistant, n'était pas étrangère à la pensée théologique juive. Il n'est pas impossible même qu'elle ait connu celle d'un Messie souffrant ⁽³²⁾. De façon plus précise, les spéculations relatives au Fils de l'Homme d'une part, au Serviteur souffrant de l'autre, ont largement préparé la voie à la christologie de l'Eglise primitive. Il a fallu, pour que cette Eglise apparaisse comme autre chose qu'une secte juive entre beaucoup, que la christologie évolue et se précise dans une direction et sous une forme jugées par les Juifs, à tort ou à raison, incompatibles avec le monothéisme traditionnel. Il a fallu aussi que sur la question des observances le christianisme naissant en vienne à professer des vues franchement révolutionnaires et intolérables du point de vue de l'orthopraxie synagogale. Cette constatation nous amène à souligner un autre élément, fondamental pour notre élucidation du problème : savoir, la diversité des tendances qui constituent l'Eglise primitive, et en particulier le rôle joué par saint Paul dans le processus de différenciation du christianisme par rapport à son substrat juif.

Il n'est pas dans mon intention de refaire, après tant d'autres, l'analyse de la pensée religieuse de saint Paul. Ce serait, dans l'espace de ces quelques pages, impossible et par surcroît, du point de vue qui nous occupe, superflu ⁽³³⁾. Je me contenterai de rappeler deux ou trois points, suffisamment connus pour me dispenser de longs développements. Il s'agit en particulier, d'une part de la position adoptée par l'Apôtre en regard de l'observance et de la Loi, d'autre part de la christo-

⁽³¹⁾ *Actes*, 2, 14-36 et 3, 12-26.

⁽³²⁾ Cf. J. J. BRIERRE NARBONNE, *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique*, Paris, 1940. Le problème se pose avec une précision nouvelle depuis la découverte des manuscrits de la Mer Morte, en rapport avec la figure du Maître de Justice.

⁽³³⁾ Cf. parmi la littérature récente, H. J. SCHOEFS, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959.

logie paulinienne. Quoi qu'il en ait dit et pensé lui-même, elles représentent sans conteste une rupture non seulement avec la tradition pharisienne, mais avec tout le judaïsme. On ne pouvait pas, en restant Juif, hausser le Christ jusqu'à la condition divine. On ne pouvait pas davantage déclarer la Loi caduque et son observance indifférente. Avec l'intervention de Paul, et en dépit de ses propres déclarations, la rupture avec le judaïsme est consommée. Ce n'est certainement pas par hasard, comme je le notais plus haut, que le terme de Chrétiens fait son apparition et que les premières difficultés sérieuses avec les pouvoirs publics se produisent en relation avec l'entrée en scène de l'Apôtre. C'est de son fait aussi que s'opère un changement dans la stratégie missionnaire de l'Eglise naissante : au lieu de s'adresser, comme l'avaient fait les premiers disciples, et comme lui-même commence par le faire, d'abord aux Juifs, et aux païens seulement dans la mesure où ils fréquentaient déjà les synagogues de la Diaspora, Paul, après les déboires rencontrés de ce côté, prend l'habitude d'aller, de plus en plus, directement aux païens. Il porte son message même en dehors des synagogues, sur la place publique, désespérant pour l'instant de la conversion de ses frères de race. Avec lui, l'Eglise des Gentils est née ⁽³⁴⁾.

Mais il convient d'éviter ici deux graves contresens. Ce qui est nouveau dans cette attitude, ce n'est pas le fait même de la mission auprès des païens : le judaïsme l'avait largement pratiquée déjà et peut-être, assez timidement, certains au moins parmi les premiers disciples. Il ne faut pas perdre de vue l'importance considérable du prosélytisme juif dans le monde gréco-romain. Paul agit dans le sillage de ce prosélytisme qui a, sans le vouloir, préparé la voie à la mission chrétienne ⁽³⁵⁾. Ce qui est nouveau, ce sont les conditions de la mission. Paul trouve normal que les païens deviennent Chrétiens sans devenir Juifs du même coup. Il ne met à leur admission dans l'Eglise aucune condition de caractère rituel : si la Loi est caduque, depuis la venue du Christ, même pour Israël, à plus forte raison l'est-elle pour les recrues venues de la Gentilité. On ne saurait

⁽³⁴⁾ Sur la vocation de Paul comme apôtre des Gentils et sa ratification par les Douze, *Galates*, 1, 15-16 et 2, 7-10.

⁽³⁵⁾ Sur ce point, en dernier lieu, E. LERLE, *Proselytenwerbung und Urchristentum*, Berlin, 1961.

trop souligner l'importance de ce fait dans le processus d'émancipation de l'Eglise par rapport au judaïsme. En se ralliant sur ce point aux vues de saint Paul, l'Eglise accepte de renoncer au bénéfice du statut officiel qui faisait du judaïsme une *religio licita* et lui assurait la protection du pouvoir civil. C'est en se détachant de la Loi que la jeune chrétienté acquiert vraiment son autonomie et s'affirme aux yeux de l'univers comme une religion originale, universaliste à un point que le judaïsme, ancré dans la tradition israélite, nationale en même temps et autant que religieuse, n'avait jamais atteint et n'aurait jamais pu atteindre.

Mais — et c'est le second contresens qu'il convient de prévenir — Paul n'est pas pour autant le véritable fondateur du christianisme, contrairement à ce qu'on a parfois affirmé et à ce qu'affirment en particulier les tenants de la thèse dite mythologique, qui nient l'historicité de la figure de Jésus ⁽³⁶⁾. Avec Paul, ce qui dans le christianisme naissant n'était encore le plus souvent que virtuel s'actualise. On ne peut pas dire qu'il y ait création véritable.

Si nouvelles qu'apparaissent à bien des égards, par rapports à ce que nous savons des premiers disciples, les vues de Paul, elles ne représentent pas une rupture radicale. Des travaux récents ont bien mis ce fait en lumière, en soulignant les racines juives de la pensée paulinienne ⁽³⁷⁾. Paul lui-même, si jaloux soit-il de son autonomie et de son égalité par rapport aux « colonnes » de la communauté jérusalémite, si préoccupé de rappeler que sa vocation et son message lui viennent du Seigneur lui-même, par révélation directe, n'en est pas moins soucieux de souligner la continuité qui unit son enseignement à celui des premiers disciples. Il est très caractéristique que lorsqu'il expose les points fondamentaux de sa prédication, il se réclame de la tradition, conçue comme la concevaient les docteurs pharisiens, c'est-à-dire d'une transmission humaine qui, en l'occurrence, passe par les Douze : « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'ai moi-même reçu : que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Ecritures ; qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément

⁽³⁶⁾ P. ex. P.-L. COUCHOUX, *Le Dieu Jésus*, Paris, 1951.

⁽³⁷⁾ Cf. en plus de l'ouvrage de Schoeps cité plus haut, W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1948.

aux Ecritures, et qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze ⁽³⁸⁾. » Cette continuité, cette identité authentiquent son Evangile : « Ainsi donc, soit moi, soit eux, voilà ce que nous prêchons, voilà ce que vous avez cru ⁽³⁹⁾. »

Compte tenu de ce fait, nous serons fondés à dire qu'avec Paul le christianisme est pleinement conscient de son originalité par rapport au judaïsme de l'époque. Il serait imprudent de dire que c'est alors seulement que le christianisme naît comme religion nouvelle. Et sans doute sera-t-il bon, pour essayer de clarifier les choses un peu plus encore, de distinguer entre le point de vue de l'historien du xx^e siècle et celui des Chrétiens de la première génération. Les traits spécifiques du christianisme par rapport au judaïsme nous apparaissent sans doute plus clairement aujourd'hui, et à une date plus précoce, qu'ils ne sont apparus aux intéressés eux-mêmes, imbriqués qu'ils étaient dans des structures de pensée juive et pris par un atavisme intellectuel et religieux dont l'influence se fait sentir même chez saint Paul, et pèse d'un poids infiniment plus lourd encore chez les tenants du rameau judéo-chrétien de l'Eglise ancienne. Ce n'est que progressivement sans doute, et à un rythme très inégal selon les milieux, que les fidèles des premières générations ont pris conscience de ce qui les différenciait de leur milieu d'origine. Ils en ont pris conscience, semble-t-il, moins du fait de leurs propres affirmations — car, encore une fois, ils prétendaient représenter le judaïsme authentique, le véritable Israël — que du fait du refus que les Juifs opposaient à leur message. Le judaïsme ne se reconnaissant pas en eux, ils ont été amenés, bon gré mal gré, à reconnaître et à affirmer qu'ils étaient en définitive autre chose.

Cet « autre chose », il nous semble à nous, historiens modernes, qu'il est donné déjà dans les formes les plus archaïques de la doctrine et de la pratique rituelle du christianisme primitif, même si les Chrétiens de ce temps ne l'ont pas d'emblée reconnu. Il est en particulier, cet autre chose, dans les affirmations fondamentales de la foi : Jésus crucifié, ressuscité, glorifié. Ce n'est pas sans raison que Maurice Goguel, peu suspect de tendances proprement ecclésiales, et peu enclin

⁽³⁸⁾ *I Cor.*, 15, 3-5.

⁽³⁹⁾ *I Cor.*, 15, 11.

à antidater l'institution, a reconnu dans la foi de Pâques, la foi en la résurrection, l'acte de naissance du christianisme, avec ce qu'il appelle « la création d'un objet religieux nouveau » (40). De fait, il y a là quelque chose qui, à la réflexion, fait éclater les cadres du judaïsme. Se rallier à un faux Messie — l'exemple déjà mentionné de rabbi Akiba par rapport à Bar Cochba le montre — était péché véniel. Il était beaucoup plus insolite et plus grave de persister à reconnaître et à proclamer comme le Messie quelqu'un qui, rejeté par les Pharisiens, condamné à une mort ignominieuse par une coalition du sacerdoce sadducéen et de l'autorité romaine, avait pris soin, de son vivant, de prendre ses distances par rapport au messianisme nationaliste des Zélotes et s'était arrogé vis-à-vis des prescriptions de la Loi une liberté sans précédent et une autorité égale ou supérieure à celle de Moïse lui-même. Si précises et si éclairantes que soient à bien des égards les analogies entre l'essénisme de Qumran et le message de Jésus et de ses premiers disciples, le parallélisme tourne court sur un point capital : les Esséniens sont des hyper-légalistes et, du point de vue de l'observance rituelle, des Pharisiens au superlatif. Chez Jésus, le commandement rituel, observance du sabbat, interdits alimentaires, est relativisé et subordonné à l'autorité souveraine du Fils de l'Homme (41). Le Christ se place ainsi en marge de toutes les formes du judaïsme de son temps et Paul est, à cet égard, son disciple très authentique. Ce qu'on appelle la conscience messianique de Jésus, dont les exégètes ont beaucoup discuté et qu'il paraît bien difficile de mettre en doute (42) recelait déjà le principe d'une rupture avec le judaïsme, même si, comme il est évident, elle s'alimente à des sources, canoniques ou non, authentiquement juives. Car elle aboutit précisément à mettre Jésus en conflit avec la Loi et à conférer à sa propre personne, devenue assez vite le centre de tout le système cultuel et doctrinal du christianisme naissant, cette autorité qui peut prendre le contrepied de ce qu'ont enseigné, à partir de la Torah, des générations de sages en Israël et, à l'occasion, de la Torah elle-même,

(40) *La Naissance du Christianisme*, Paris, 1946, pp. 41 ss.

(41) Sur l'attitude de Jésus envers la Loi, cf. le résumé récent de H. E. W. TURNER dans *A Companion to the Bible*, nouvelle édition sous la direction de H. H. Rowley, Edinburgh, 1963, pp. 485-489.

(42) H. E. W. TURNER, *op. cit.*, pp. 459 ss.

fût-ce lorsqu'il affirme qu'il est venu non pas pour l'abolir, mais pour l'accomplir, la parachever ⁽⁴³⁾.

Cette même conscience que le Christ a de ses éminentes prérogatives apparaît dans l'institution du rite eucharistique, lors de la dernière Cène. A moins de révoquer en doute, de façon très arbitraire, la réalité même du geste, force est d'y reconnaître un des points d'appui d'une forme religieuse nouvelle. De quelque façon qu'on l'interprète théologiquement — et ce n'est pas ici le lieu de rappeler les controverses eucharistiques dans l'histoire de l'Eglise — on ne saurait en minimiser la portée. Il transforme fondamentalement, en le mettant dans un rapport en quelque sorte organique avec sa personne et sa mort imminente, le sens de rites familiers à tout Juif pieux. Etablir un lien mystérieux, même s'il ne s'agit que de traduire un symbole, entre les éléments habituels du repas, pain et vin, et les éléments de sa propre personne physique, corps et sang, c'est, me semble-t-il, placer cette personne en dehors des cadres de l'humanité vulgaire, souligner ce qu'elle a d'exceptionnel, de supra-humain. Et c'est du même coup se placer, pour ce qui est de l'accomplissement du rite, en dehors des cadres du judaïsme normal, ou du judaïsme tout court, sans épithète. Si large que nous fassions la part de l'élaboration rédactionnelle et communautaire dans les récits évangéliques de la dernière Cène, même si nous attribuons à Paul — puisque c'est dans la Première Epître aux Corinthiens que nous a été conservé le récit le plus ancien ⁽⁴⁴⁾ — la mise en forme du sacrement, il reste toujours, au point de départ, un geste du Christ. Ce geste paraît à la majorité, me semble-t-il, des critiques actuels, quelle que soit leur position confessionnelle ou idéologique, suffisant à fonder ou tout au moins à souligner la spécificité du mouvement chrétien ⁽⁴⁵⁾. Il suppose une conception du Messie sans précédent ni parallèle connus dans la spéculation juive de l'époque. Il contient en germe tous les développements ultérieurs de la pensée ecclésiologique et sacramentaire, telle que la

⁽⁴³⁾ Matth., 5, 17.

⁽⁴⁴⁾ I Cor., 11, 23-25.

⁽⁴⁵⁾ Cf. en particulier la position, très caractéristique, de l'historien juif H. J. SCHÖEPF, *Das Judentum*, Berne, 1964, p. 13, à propos de la dernière Cène : « Man kann dies : die verkündete « neue Ordnung in meinem Blut » als den Stiftungsakt der christlichen Kirche bezeichnen ».

formuleront en particulier Paul, avec la notion du corps mystique et sa mystique christocentrique, qui fait du Messie le principe et la source de toute vie spirituelle, individuelle ou collective ⁽⁴⁶⁾ et, sous d'autres formes, le Quatrième Evangile.

Peu importe en définitive comment les participants eux-mêmes de la dernière Cène, les Douze et les premiers disciples, ont interprété le geste. Sur ce point il est impossible d'affirmer quoi que ce soit. Peu importe aussi que les Juifs de l'époque n'aient vu d'abord dans la « fraction du pain », telle que la pratiquait d'emblée le christianisme naissant, que la répétition d'un rite familial. Pour l'historien le moins soucieux d'apologétique, la spécificité du fait chrétien est donnée dans ce type particulier de conscience messianique qui paraît avoir animé le ministère de Jésus, dans les gestes de la dernière Cène, dans la foi de Pâques, la foi des premiers disciples en un Christ ressuscité et exalté à la droite de Dieu.

Quant à préciser à quel moment et sur quels critères précis cette spécificité est, pour les intéressés eux-mêmes, devenue consciente et s'est explicitée, c'est une entreprise hasardeuse. Peut-être vaut-il mieux y renoncer, faute de textes suffisamment clairs, et aussi parce que cela ne s'est sans doute pas fait d'un seul coup. Le rôle de Paul paraît à coup sûr déterminant, avec les réserves que j'exprimais tout à l'heure. Il convient cependant de ne pas le considérer comme exclusif. On a cherché parfois du côté d'Etienne et des Hellénistes le point de départ d'un christianisme émancipé du judaïsme. Je ne pense pas que ce soit exact. Car il n'y a pas, dans le discours d'Etienne, tel que le rapportent les *Actes* et qui le conduit à sa perte ⁽⁴⁷⁾, d'indices positifs d'un véritable affranchissement. Le message du proto-martyr se ramène, pour l'essentiel, si je l'interprète correctement, à une condamnation radicale du Temple et de son culte. C'est le message d'un judaïsme réformé, spiritualisé, plutôt que d'une religion vraiment nouvelle. Rien ne permet de supposer que l'anathème prononcé par Etienne contre le Temple se soit étendu à d'autres aspects des institutions rituelles et cultuelles du judaïsme. Ce n'est sans doute pas sans de bonnes raisons que, d'après le témoignage des *Actes*, les

⁽⁴⁶⁾ *Rom.*, 6, 2 ss.; *I Cor.*, 10, 16-17; *Gal.*, 2, 20; 3, 27; *Col.*, 1, 18, 24; 2, 12.

⁽⁴⁷⁾ *Actes*, 7, 2-53.

disciples d'Etienne, dispersés par la persécution, n'adressèrent leur message, à quelques exceptions près, qu'aux seuls Juifs ⁽⁴⁸⁾. La position d'Etienne reste dans l'Eglise ancienne celle d'un isolé. Il ne crée pas de précédent.

De plus de portée me paraît être, comme témoignant d'une prise de conscience de la spécificité du christianisme, le « décret apostolique », élaboré lors de ce qu'on appelle parfois le concile de Jérusalem ⁽⁴⁹⁾. Des judéo-chrétiens rigoristes ayant prétendu imposer aux Chrétiens nés dans la Gentilité la totalité de l'observance, les chefs responsables de la communauté jérusalémitte estimèrent cette exigence inadmissible et ramenèrent les obligations rituelles requises des recrues païennes à un minimum, savoir : s'abstenir des idolothytes, du sang, des viandes étouffées et de la *porneia*, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, non pas de la débauche, mais de façon plus précise, des mariages ou des relations sexuelles à des degrés de parenté ou de consanguinité prohibés par la Loi mosaïque ⁽⁵⁰⁾. On admet communément que ces prescriptions ne font que reprendre, en les précisant, les prescriptions rituelles des commandements dits noachiques, qui constituaient aux yeux des rabbins la charte religieuse de l'humanité tout entière et qu'en conséquence ils imposaient aux demi-prosélytes, c'est-à-dire à ceux des païens qui, sans aller jusqu'à la conversion intégrale, sanctionnée en particulier par la circoncision, renonçaient à l'idolâtrie et gravitaient dans l'orbite de la Synagogue ⁽⁵¹⁾.

Si les Douze reprennent pour l'essentiel ces commandements et les imposent aux convertis venus de la Gentilité, on peut être tenté, à première vue, de reconnaître dans leur décision une réaction atavique, qui aboutirait à créer dans l'Eglise deux catégories de fidèles, les uns à part entière, nés dans le judaïsme et respectueux de la totalité de l'observance, les autres de seconde zone, astreints seulement à ce minimum indispensable. Il n'est certes pas exclu que tel ait été, effectivement, le point de vue de Jacques et des Jérusalémites. On doit

⁽⁴⁸⁾ *Actes*, 11, 19.

⁽⁴⁹⁾ *Actes*, 15, 23-29.

⁽⁵⁰⁾ *Lévitique*, 18.

⁽⁵¹⁾ Sur les commandements noachiques, E. L. DIETRICH, *Die « Religion Noahs », ihre Herkunft und ihre Bedeutung*, dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1948, pp. 301-314.

noter cependant, entre les demi-prosélytes astreints aux commandements noachiques et les Chrétiens venus de la Gentilité, une différence fondamentale. Les premiers restent étrangers à la communauté sainte. Ils se tiennent sur le seuil et ne sont pas intégrés à la Synagogue. Les seconds au contraire — le décret apostolique est parfaitement clair sur ce point — sont membres de l'Eglise, sans contestation possible. Ils se considèrent sans aucun doute comme membres de plein droit, à égalité avec leurs frères venus du judaïsme, même si ces derniers hésitent à reconnaître cette égalité. Et ils peuvent se réclamer à cet égard d'une décision apostolique, même si les auteurs de cette décision n'ont pas vu avec une entière clarté ce qu'elle impliquait et où elle mènerait, tôt ou tard, la totalité des fidèles, quelle que soit leur origine.

Si nous en croyons les *Actes*, Paul était présent lors de l'élaboration du décret et y aurait, au moins tacitement, souscrit. Je n'en suis pas convaincu. Car il affirme ailleurs, avec beaucoup de force, qu'aucune condition — rituelle — si anodine soit-elle ne fut mise par Jacques et les Douze à son apostolat auprès des païens ⁽⁵²⁾. Quoi qu'il en soit de ce point précis, il est évident que dans son esprit, sinon dans sa lettre, le décret apostolique va dans le sens de la prédication paulinienne. En dissociant la qualité de Chrétien et celle de Juif, en proclamant qu'on peut être Chrétien sans devenir Juif du même coup, il sépare *ipso facto* le christianisme de l'observance totale. Jugé d'après les normes synagogales, il équivaut sans doute à faire des Chrétiens des demi-prosélytes. Mais, vu sous un autre angle, il proclame, fût-ce sans le vouloir, ou sans que ses auteurs s'en soient rendu pleinement compte, l'autonomie de l'Eglise naissante en regard de la Loi rituelle et par conséquent du judaïsme.

Je serais assez disposé à suivre Goguel lorsqu'il voit dans la mise à mort de l'apôtre Jacques, frère de Jean, et dans l'emprisonnement — interrompu par une libération miraculeuse — de saint Pierre une relation organique avec le décret : en relatant ce martyre et cet emprisonnement avant le concile de Jérusalem, l'auteur des *Actes* aurait interverti l'ordre réel des événements. Ce seraient les concessions consenties par

(52) *Gal.*, 2, 6-10.

l'assemblée apostolique aux recrues païennes et, si partielles qu'elles aient été, à Paul qui auraient provoqué un mouvement de l'opinion juive contre les Chrétiens et les mesures de violence d'Hérode Agrippa I^{er} contre certains de leurs chefs ⁽⁵³⁾. En définitive, si l'on essaie de se placer du point de vue des gens de l'époque, Juifs ou Chrétiens, c'est peut-être dans ce décret apostolique, où l'autonomie de l'Eglise vis-à-vis de la Synagogue est affirmée pour la première fois, même timidement, que l'on aura le plus de raisons de reconnaître une prise de conscience, par les Chrétiens et par les Juifs, de la spécificité du christianisme.

(53) *La Naissance du Christianisme*, pp. 126-127 et 503-505.

Connaissance de l'homme et méthode scientifique

par **André POUSSET**,
Chargé de Recherches à l'Université

SOMMAIRE

Introduction.

Statut comparé des « sciences humaines » et des « sciences de la nature » dans la société industrielle.

Quelques sources de cette « inégalité de statut ».

Critiques d'origine philosophique ou historique.

Réticences psychologiques.

Critiques épistémologiques.

Difficultés techniques.

Connaissance de l'homme et exigences scientifiques.

Nature et définition de la science.

Nature et définition de la méthode scientifique.

Instrument, technique et méthode.

Itinéraire schématique de la méthode scientifique.

Méthode scientifique et connaissance de l'homme.

Examen critique des concepts des sciences humaines et tentative de métrique.

Précision du champ d'observation et d'expérimentation.

Formulation des hypothèses de recherche.

Utilisation des instruments d'observation ou d'expérimentation.

Elaboration des théories.

Recherche fondamentale et recherche appliquée en sciences humaines.

Avenir des « sciences humaines » et conditions de leur progrès.

Sciences de l'homme et développement historique des sciences.

Progrès des sciences humaines et environnement politico-social.

Pertinence d'application de la méthode scientifique à la connaissance de l'homme.

Coût de la procédure scientifique.

Le phénomène comme nécessaire point de départ de la démarche scientifique.

Sciences humaines et langage technique.

Le développement de la science comme une construction continue et intégratrice.

Sciences humaines et liberté morale.

Conclusion.

*
**

Connaissance de l'homme et méthode scientifique (*)

INTRODUCTION

Plusieurs disciplines, qui ont traditionnellement traité de la connaissance de l'homme — telles la psychologie, la sociologie, l'économie, l'histoire — se présentent actuellement comme des « sciences » — et se qualifient ainsi de « scientifiques ».

Y a-t-il là orgueil justifié ou vaniteuse prétention ?

Nous tenterons ici d'éclaircir ce dilemme. Néanmoins, avant de pouvoir y arriver, il conviendra de nous poser d'autres questions; et d'évidemment essayer d'y répondre.

Entre autres : en dehors des spécialistes de ces disciplines humaines, en général juges et parties, les hommes de science et la société des profanes considèrent-ils, quant à eux, ces disciplines comme « scientifiques » ? Et dans le cas d'une réponse négative, cette autre question préalable : quelles raisons — tant les valables que les « bonnes » — pourraient bien expliquer cette réticence ?

Cela nous conduira, *ipso facto*, à nous demander dans quelle mesure ces disciplines répondent, en réalité, aux critères des sciences « traditionnelles » ; nous aurons par conséquent à expliciter ces critères — en d'autres termes, à définir sans ambiguïté « science » et « méthode scientifique ».

Enfin, si nous réussissons à préciser les exigeantes conditions auxquelles ces disciplines se doivent d'obéir pour mériter ou simplement conserver le titre de « sciences humaines », il

(*) Discours prononcé à la séance d'ouverture de la 40^e année académique de l'École belge d'Ergologie annexée à l'Institut des Hautes Etudes, 30 septembre 1965.

conviendra, en guise de conclusion, d'en tirer certaines leçons pour les chercheurs comme pour les praticiens.

*
**

STATUT COMPARÉ DES SCIENCES HUMAINES ET DES SCIENCES DE LA NATURE DANS LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE

La science est un phénomène social; le statut que confère la société à ses diverses disciplines culturelles semble donc un indice valable de leur état de développement.

Jetons donc un coup d'œil sur les programmes d'étude des universités. De nombreuses facultés dispensent des enseignements dont l'intitulé commence par le mot « sciences ». Il n'y a cependant, à l'intérieur de chacune de ces institutions académiques, qu'une seule « Faculté des Sciences ».

Cette absence d'épithète semble vouloir dire qu'il y aurait ainsi des sciences « dans le sens absolu du terme » — celles de la matière, de la nature, de la vie — alors que d'autres — celles de l'homme ou des sociétés — se devraient de préciser davantage leur objet d'étude.

D'autres aspects institutionnels reflètent cette inégalité de considération : en Union Soviétique, la sociologie est principalement le domaine du philosophe ou de l'économiste; son Académie des Sciences n'y comporte pas encore, que je sache, de classe autonome des sciences humaines — et les trois classes recouvrant les centres d'intérêt de ces dernières sont celles d'histoire et de philosophie, celle d'économie et de droit, et celle de littérature et des langues.

Bien qu'aux Etats-Unis, les « sciences sociales » (*social sciences*) aient pris un essor remarquable, l'Académie nationale des Sciences n'y compte pas non plus de classe autonome de sciences humaines.

En Europe occidentale, c'est aux classes des « sciences morales et politiques » que les Académies nationales confient les problèmes du psychologue, de l'anthropologue, de l'ethnologue, du sociologue, qui s'ajoutent ainsi à ceux du politique et du moraliste.

Les hommes n'auraient-ils cependant pas une conception plus « égalitaire » des choses ? Les institutions académiques ne seraient-elles pas quelque peu en retard sur les mentalités individuelles ?

Qu'en est-il pour les hommes de science ?

Bien que cela s'estompe de plus en plus, avec la mathématisation du langage chimique, il n'y a pas si longtemps que le physicien regardait d'assez haut les mélanges et les fumigations du chimiste ; qui considérait à son tour avec quelque dédain les broyats « informes » du biologiste ou les « grossières » classifications du géologue.

Qu'y a-t-il alors d'étonnant à ce que les praticiens des sciences de la nature, en bloc, préfèrent garder quelque distance envers ceux-là qui prétendent aujourd'hui qualifier de « scientifique » leur approche des phénomènes psychiques ou sociaux, phénomènes qui semblent décourager par avance toute tentative de systématisation rigoureuse !

Si l'on écoute maintenant l'opinion publique, on en déduit que le terme science recouvre surtout, pour ces milieux profanes, la recherche biologique orientée vers des fins médicales ; la chimie ; la physique nucléaire, voire l'astronautique. Même chez certains étudiants en sciences humaines — pour ne parler que des bons étudiants, s'entend ! — se rencontre parfois quelque scepticisme quant au bien-fondé de l'application de la méthode scientifique à ces disciplines.

En somme, dans notre société technicienne, les sciences de l'homme paraissent loin d'avoir acquis droit de cité, et d'y être considérées comme des sciences adultes — tant aux yeux du grand public qu'à ceux des spécialistes des sciences de la nature.

Quelques sources de cette « inégalité » de statut

Critique d'origine philosophique ou historique

Pourquoi donc les disciplines traitant de la connaissance de l'homme ont-elles si difficile à se faire admettre comme des « sciences » ?

Examinons quelques sources possibles de ces difficultés qu'ont éprouvées jadis, et semblent encore éprouver actuelle-

ment, les sciences humaines à rejoindre en puissance et en statut les sciences de la nature.

Il semble superflu de rappeler ici le chemin pénible qu'ont dû parcourir ces dernières sciences pour se voir attribuer le prestige élevé qu'elles connaissent enfin aujourd'hui. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner outre mesure de ce que les sciences de l'homme se voient imposer à leur tour des épreuves similaires. C'est maintenant à elles que l'on décoche volontiers la maxime des *Epîtres* selon laquelle « c'est la qualité plutôt que la quantité qui importe » ; ou que l'on oppose l'enseignement de saint Augustin qui enjoignait à ses disciples de « se garder des mathématiques et de tous ceux qui font de vaines prophéties ». Maints philosophes ou écrivains contemporains prétendent interdire à l'homme de science l'entrée du domaine de la pensée, et même de celui des relations sociales. Un penseur magistral comme Sartre oppose ainsi son approche phénoménologique aux systèmes de la pensée théoriques du scientifique ; ne trouve grâce à ses yeux que la plus « littéraire » des théories psychologiques : celle de Freud.

Les philosophes, les hommes de lettres, ne furent pourtant pas les seuls freins au développement des sciences de l'homme ; des querelles intérieures entre savants y contribuèrent malheureusement aussi. On parle actuellement de la « crise de jeunesse » des sciences humaines, et Kurt Lewin les situe dans une perspective historique comme étant actuellement à leur « période galiléenne ». Pourtant, ces disciplines auraient pu se développer bien plus tôt si, paradoxalement, le courant positiviste de Comte, repris en charge par Durkheim, et la pensée de Stuart Mill n'en avaient ralenti l'évolution au XIX^e siècle — appelé cependant siècle du « scientisme » ! En effet, Stuart Mill rejette, comme inutilisable en sciences, le calcul des probabilités, et Auguste Comte prétend fonder la « sociologie positive » en condamnant comme « d'esprit métaphysique » — et, partant, sans valeur — les recherches antérieures en matière sociale et politique.

Qu'ont-ils ainsi étouffé pour de longues décennies ?

Le point de départ de ce courant temporairement avorté semble être la demande qu'on fit à Pascal, à Fermat, à Jacques Bernouilli, de résoudre certains problèmes de répartition équitable de mises, dans des jeux de hasard. Ce qui allait long-

temps après donner naissance à ce que le langage contemporain appelle la théorie des jeux.

Cela n'annonce-t-il pas déjà l'actuelle recherche opérationnelle ?

En 1794, Condorcet prépare pour les lycées français un programme de mathématiques où il prévoit un enseignement spécial de leurs applications aux sciences « morales et politiques ».

De son côté, Cournot tente d'expliquer les interactions entre agents économiques par l'analyse mathématique.

En Belgique, Quetelet jette les bases de la statistique biométrique et démographique.

Malheureusement, bien que d'esprit très moderne, ces courants de pensée furent combattus et vaincus sur plusieurs fronts; ce n'est que récemment, et surtout après la fin de la dernière guerre mondiale, que la lignée de recherche qui va de Pascal à Cournot et à Quetelet va reprendre sa vigueur première et connaître un essor remarquable.

Réticences d'ordre psychologique

D'autres difficultés, d'ordre plutôt psychologique, sont venues s'ajouter aux précédentes.

L'homme répugne, en effet, à se voir appliquer les mêmes lois, les mêmes principes, que ceux auxquels obéit la matière. D'après lui, le principe de causalité peut fonder le déterminisme inhérent aux sciences de la nature; mais, éprouvant par introspection le sentiment de la liberté de sa vie intérieure, il en infère qu'elle est réelle, que le principe de causalité n'a rien à voir en ce domaine, et que, s'il ne peut toujours agir en toute liberté, il peut — de par son libre-arbitre, du moins le croit-il — penser quand il veut, ce qu'il veut, et comme il le veut.

En somme, spontanément, et à moins de se faire violence, l'homme ne prétend pas se voir décrire en termes de causes et d'effets — sauf si les premières se ramènent toutes à une seule : ce qu'il appelle sa libre et souveraine volonté.

D'un autre côté, le nombre évoque à beaucoup d'êtres humains des souvenirs d'enfance souvent nimbés de gris sinon

de noir! Partant, une description de la nature d'allure mathématique leur est déjà pénible; la littérature et l'histoire scolaires ont en général laissé derrière elles de meilleurs souvenirs que la physique ou la chimie!

Mais se voir mettre eux-mêmes en chiffres, en symboles algébriques et en équations est, pour la plupart des hommes, un véritable scandale! Et l'on retombe ainsi sur l'argument central et historique: que viendrait faire le nombre dans une matière comme celle de la personne humaine, originale, unique, où seule importe la « qualité » ?

Certains de ces esprits critiques admettent cependant, de mauvais gré, que la science pourrait au besoin s'occuper des « phénomènes » humains; ils prétendent néanmoins qu'elle demeurera à jamais impuissante à explorer les « profondeurs » de l'âme ou de l'esprit. Tant il est vrai que l'homme se préoccupe surtout de ce que masquent les rôles, gestes et paroles de la vie sociale. S'ils concèdent donc une certaine possibilité d'étude scientifique d'un comportement, ils dénieient pourtant à la science la possibilité — sinon le droit — d'en inférer valablement le mobile qui le sous-tend — à jamais caché et ineffable, d'après ces adversaires d'une « science de l'homme ».

Critiques épistémologiques

Liberté et causalité. — Toutes ces « bonnes raisons » sortent néanmoins de la bouche des profanes! Celles-ci empêcheraient-elles l'homme de science de progresser? Les astronomes, alchimistes, médecins ou physiciens de l'histoire entendirent-ils, dans leur société qui leur était souvent fort peu favorable, autre chose que des raisons de la sorte?

En toute objectivité, reconnaissons que certaines de ces critiques ont eu néanmoins quelque fondement — du moins, jusqu'il n'y a guère, car la science contemporaine est en passe de vaincre toutes ces difficultés, les unes après les autres.

En effet, certains esprits, critiquant l'application du principe de causalité à l'homme, eurent beau jeu, à partir des années 27, de confronter les psychologues à la fameuse « relation d'incertitude » d'Heisenberg. Sous la plume hâtive de

certain vulgarisateurs, ce principe accordait la liberté à l'électron — pierre angulaire de toute la physique et de la chimie modernes. Qu'allait-on parler de déterminisme, disaient-ils, en matière de vie intérieure et même de comportement, alors que la matière échappait, quant à elle, à l'emprisonnement conceptuel du déterminisme universel, et donc à ce qui avait été jusqu'alors l'inébranlable principe de causalité?

Pourtant, lorsque physiciens et théoriciens de la connaissance eurent reconnu que la part d'incertitude qui nimbait le comportement de l'électron pouvait provenir tout autant de l'observateur humain et de l'appareillage que de l'électron lui-même, ils réussirent à décrire convenablement les trajectoires de ce dernier en termes statistiques. Au déterminisme universel de type analytique succédait un « déterminisme statistique » qui expliquait bien les phénomènes de l'atomistique.

Qualité et quantité. — Une autre « crise » qui ébranla naguère la sérénité des hommes de science fut celle « de la quantité » — à laquelle on oppose volontiers, dans les milieux profanes — la notion de « qualité », comme son antonyme, son contraire dialectique.

La perspective moderne de la question tend néanmoins à dépasser cette simple dichotomie, et à se pencher plus volontiers sur les divers « degrés de quantification » qu'il convient d'employer, selon le problème en question. Cela place ainsi la qualité pure (telle le goût de salé, de sucré ou d'amer) à l'une des deux extrémités d'un axe bipolaire, et le mode de quantification telle que la connaît et la pratique le physicien, (mesure de longueur, d'énergie ou de masse) à l'autre extrémité — les domaines intermédiaires étant réservés à certaines mesures psychologiques ou sociologiques (mesure d'aptitude numérique, de cohésion sociale, de mémoire, par exemple).

Mobile et comportement. — Un autre type de difficulté épistémologique surgit lorsqu'on veut transgresser le troisième interdit que nous avait brandi le profane : celui de l'inférence d'un mobile à partir d'un comportement, d'une attitude à partir d'une opinion — en bref, celle d'une grandeur — que l'on pourrait, de façon imagée, qualifier « d'abyssale » — à partir d'une grandeur « comportementale ». Pour résoudre ce problème théorique, les psychologues américains de l'école beha-

viologiste prétendaient fonder leur psychologie uniquement sur ce dernier type de variable : le groupe de celles du comportement. Ainsi, le mécanisme du cerveau — qu'il convenait de considérer comme une « boîte noire » intouchable — ne devait pas intéresser le psychologue « scientifique », d'après eux. Néanmoins, l'une après l'autre, timidement, réapparaissaient, dans ces mêmes milieux, des variables « intermédiaires », pourtant invisibles et intouchables ! Simplement, parce que de par leur introduction dans les théories, ces dernières variables expliquaient mieux les phénomènes — et n'est-ce pas là l'objectif principal de la science ?

D'ailleurs, peut-on se demander, le physicien théoricien avait-il jamais opéré autrement ? Les concepts d'entropie, de quantité de mouvement ou de moment cinétique, furent-ils jamais immédiatement décelables, touchables, visibles ? Ne durent-ils pas être construits parce qu'ils expliquaient quand même mieux et plus simplement les phénomènes physiques que si l'on s'était contenté de définir les systèmes thermodynamiques ou mécaniques en termes de chaleur, de température, de masse, de longueur ou de temps ? Pas plus que celles du psychisme, les « profondeurs » de la matière ne sont manifestes, et ce n'est pourtant pas cela qui a empêché les hommes de science de construire une physique de l'atome, une structure de la molécule, une biochimie du gène cellulaire !

Ce ne furent cependant pas là les seules pierres d'achoppement qui jonchaient le chemin conduisant à une véritable science de l'homme. Car à ces querelles polémiques, à ces problèmes théoriques ou épistémologiques vinrent s'en ajouter d'autres encore, d'un ordre plus technique.

Difficultés techniques

Ainsi, l'on se rendit bientôt compte que l'outil mathématique de l'analyse, qui s'était avéré si fécond en astronomie, en physique, et en physico-chimie classiques, ne se prêtait pas bien à l'étude des phénomènes psychologiques ou sociologiques, où la fluctuation aléatoire est reine, et où, partant, les erreurs sont omniprésentes et souvent de taille. Nous avons vu qu'il fallut néanmoins attendre que reprenne vigueur le courant probabiliste créé par les Pascal, les Fermat, les Bernoulli,

pour disposer enfin de l'outil convenant vraiment à la mise en forme des phénomènes psychiques ou sociaux.

Il fallut également attendre le renfort de cette cousine germaine du calcul des probabilités que représentait la jeune statistique mathématique — née au XIX^e siècle avec les travaux de Pearson sur les normes en matière d'habillement de confection, de Quetelet sur la biométrie et la démographie, et qu'allaient stimuler de leur côté les besoins d'une agriculture de plus en plus rationnelle, ainsi que ceux de la psychologie et de la pédagogie du début de ce siècle-ci.

Un troisième outil conceptuel allait prendre également le relai partiel du calcul différentiel et intégral : l'algèbre contemporaine. Car si à la manipulation des « grands nombres » convenait bien l'outil statistique, certains phénomènes numériquement limités réclamaient l'outil algébrique, d'un aspect parfois tellement peu « numérique » que certains l'appelèrent : « mathématiques qualitatives ». Un seul exemple en montrera bien la fécondité : des ethnologues s'étaient livrés à une recherche sur les lois régissant les liens de parenté en usage aux Nouvelles-Hébrides. Quelques points restaient néanmoins inexplicables. Le mathématicien français Guilbaud se pencha sur les données du problème et put, sans faire le voyage, en fournir une solution, en reformulant le problème en termes de la théorie mathématique des groupes. Et Guilbaud, par boutade, de s'exclamer : « Le scandale c'est de constater que les ethnologues formés dans nos universités occidentales et un indigène des Nouvelles-Hébrides ne sont pas à égalité lorsqu'ils parlent de parenté, car l'un sait beaucoup d'algèbre — le sorcier de la tribu qui débrouille facilement, quant à lui, les problèmes de parenté les plus compliqués — mais l'autre l'ignore totalement! »

*
**

CONNAISSANCE DE L'HOMME ET EXIGENCES SCIENTIFIQUES

Même si elles arrivent à rencontrer avec succès ces divers arguments critiques développés plus haut et commencent à disposer d'outils plus élaborés que le langage littéraire pour décrire ou interpréter leurs objets d'étude, il convient néan-

moins de nous demander maintenant si les sciences humaines répondent vraiment, en toute objectivité, aux critères en général sévères des sciences traditionnelles, et spécialement de celles de la matière. Nous sommes ainsi tout naturellement conduits à devoir préciser d'abord la définition des mots « science » et « discipline scientifique » ; puis ensuite celle de la « méthode scientifique ». Ceci nous permettra de cerner le vif de notre sujet, et de répondre à la question fondamentale : l'étude de l'homme et des sociétés, telle que la poursuivent les « sciences humaines » contemporaines, obéit-elle aux exigences de la méthode scientifique ?

Nature et définition de la science

Qu'est-ce donc qu'une science ?

Une discipline scientifique peut se définir sous deux optiques : en identifiant les classes de phénomènes qu'elle étudie ou en relevant la spécificité de sa démarche.

Tant que la « philosophie naturelle » — comme l'appelaient encore les contemporains de Newton — ne s'occupait que de la nature inanimée, et n'était cultivée, comme son nom l'indique, que par les philosophes, le besoin d'une définition précise de la science ne se faisait guère sentir. L'usage de ce mot s'est néanmoins développé toujours davantage, et, avec lui, l'abus qu'on en fait ! Cela nous oblige donc à en cerner les contours avec quelque précision.

A ce sujet, la littérature se révèle assez contradictoire, ce qui montre qu'un accord définitif sur ce terme n'est guère facile. Définir une science par son contenu, en identifiant les classes de phénomènes auxquels elle consacre ses efforts est chose assez vaine : car les « sciences frontières » recouvrent, de façon envahissante et fluctuante, des domaines naguère bien compartimentés, et à ces ostracismes réciproques fait place une grandissante « acculturation ». Citons par exemple la biophysique, la biochimie, la géochimie, la biologie moléculaire. D'un autre côté, les frontières du champ entier de la science s'élargissent toujours davantage avec le temps : presque chaque terrain que l'homme de science approfondit aujourd'hui a été considéré, à une époque ou à une autre, comme un « tabou » pour ses prédécesseurs. Enfin, une définition qui voudrait quand même à un moment de l'histoire, s'axer et se fixer sur

la notion de « corps de connaissance » ne révélerait cependant rien de la face méthodologique de la science, si originale et si féconde, nous y reviendrons. C'est à un tel type de définition basée sur un contenu que correspondent les termes de « sciences consulaires » ou de « sciences diplomatiques ».

Arrêtons-nous donc plutôt à une définition qui s'axera sur le type de processus d'enquête, d'investigation, utilisé habituellement par la discipline concernée. La science pourra alors se définir comme une procédure destinée à répondre à des questions, à résoudre des problèmes — en y incluant ceux concernant cette procédure elle-même, car l'homme de science aura le souci constant de mettre à profit chacune de ses recherches pour perfectionner sa méthode de travail.

Cela signifierait-il donc que toute enquête, toute investigation ne peut se targuer d'être « scientifique » ? En effet, et ce sera par exemple le cas de celles menées à l'aide du « bon sens » — si aiguë soit-il, et si perspicace que soit l'enquêteur.

Cette première délimitation nous rapproche du but : cerner la définition du concept « science ». Mais quel sera le critère qui nous permettra de différencier la science du « bon sens » ? Serait-ce l'immédiateté des résultats que recherche ce dernier et qui s'opposerait ainsi au « long terme » des démarches du chercheur ?

Pourtant, ce dernier, et particulièrement celui qui se consacre à une « recherche appliquée » — nous reviendrons plus loin sur ce mot — est quelquefois fort pressé ; alors que le philosophe, dont la méthode se prétend différente de celle de la science, prend volontiers tout son temps.

Serait-ce alors le caractère « qualitatif » du point de vue du bon sens qu'on pourrait confronter au « quantitatif » de la démarche scientifique ?

Cette distinction a longtemps été prise comme pierre de touche en la matière ; il convient néanmoins de la remettre sérieusement en question ; nous l'avons mentionné plus haut : la distinction entre qualitatif et quantitatif est aujourd'hui dans le chef des théoriciens de la connaissance, bien plus nuancée qu'elle ne l'avait été traditionnellement. Prenons d'ailleurs un exemple : la théorie de l'évolution n'est-elle pas d'allure qualitative ? Qui nierait cependant qu'il s'agit là d'un véritable monument de science ? Le critère serait-il donc l'effi-

cacité plus grande de l'investigation scientifique, si on la compare aux fruits du bon sens? Sans doute aucun; et c'est normal, puisque le contrôle rigoureux qu'elle s'impose à chaque pas de sa démarche la dirige avec plus de chance de succès que ne le pourraient l'intuition la plus pénétrante et le bon sens le plus solide vers l'objectif qu'elle s'est fixé.

On peut néanmoins se demander s'il existe vraiment une dichotomie essentielle entre la science et le bon sens! N'y aurait-il pas, là aussi, plutôt une gradation entre deux pôles dont les échelons tenus correspondraient précisément à des degrés variables de ce contrôle et de cette rigueur? Vraisemblablement. Et c'est ce que résumait, de façon imagée, le grand biologiste Thomas Huxley pour qui la science n'était rien d'autre que le bon sens lui-même; mais un bon sens éduqué et organisé, et dont les méthodes diffèrent du sens commun dans la même mesure où le jet d'un joueur de golf expérimenté diffère de celui d'un amateur.

Nature et définition de la méthode scientifique

Nous venons ainsi de mieux cerner la nature de la science, et d'admettre qu'il est plus utile de retenir comme critère essentiel la spécificité de sa méthode d'investigation plutôt que la délimitation de ses sujets, c'est-à-dire du contenu des phénomènes qu'elle étudie.

Nous sommes maintenant armés pour examiner de plus près ce qu'est la méthode scientifique; et nous n'hésiterons pas à souligner que ce n'est qu'après avoir posé ce dernier jalon préparatoire que nous pourrons aborder la question centrale de notre sujet: les sciences humaines, dans leur étude des problèmes sociaux ou psychologiques, utilisent-elles vraiment, de façon orthodoxe, la méthode scientifique, ou se paient-elles tout simplement de mots?

Le « Littré » définit une méthode comme un ensemble de procédés raisonnés pour faire quelque chose; et la « méthode expérimentale » — que nous pouvons considérer ici comme un synonyme de « méthode scientifique » — comme celle qui n'admet aucun principe s'il n'est fondé sur un fait.

En première approche ces définitions sont encore d'actua-

lité. La méthode est donc une norme de conduite de la recherche; norme perfectible d'ailleurs puisque la méthodologie — sorte de logique de la science — s'assigne précisément pour but ce perfectionnement constant de la démarche elle-même.

Pour mieux saisir ce qu'est vraiment cette dernière, employons une image tout indiquée : celle de l'architecte qui élabore et trace le plan d'une construction future. Cela consiste pour lui à penser et à prendre à l'avance et « en théorie » chacune des décisions qu'il y aura lieu de prendre « en pratique » lors de l'édification de la maison de son client. Il peut, grâce à ce plan — cette image de la réalité future — corriger à temps certaines erreurs, et procéder, de façon peu coûteuse, à certaines améliorations dès avant la pose de la première pierre.

Symétriquement, le chercheur élabore, dès avant de procéder à son observation sur le terrain ou à ses expériences en laboratoire, un modèle ou plan de recherche. Certaines erreurs et améliorations s'y indiqueront d'elles-mêmes, et ces corrections ou perfectionnements s'avéreront bien moins coûteux que s'il lui avait fallu faire des retours en arrière, annuler certains résultats ou modifier certaines conditions d'observation sur le terrain même.

Nous avons mentionné plus haut que nous pouvions considérer comme synonymes les épithètes « expérimental » et « scientifique » attribués au mot « méthode ». Nous devons pourtant préciser quelque peu la distinction entre expérimentation et recherche — surtout à cause des abus qu'on tend à faire de ces mots souvent employés dans la littérature contemporaine.

L'expérimentation est fréquemment considérée comme un synonyme de recherche scientifique. Toutes les recherches n'incluent cependant pas une véritable expérimentation, c'est-à-dire une manipulation, de préférence en laboratoire, d'objets physiques ou d'êtres animés. Celle de l'astronome en est un exemple typique. On en est cependant arrivé à admettre, par une extension de langage, que l'investigation sans expérience de laboratoire pouvait être qualifiée légitimement d'expérimentation; à condition que, malgré l'absence de manipulations physiques, le plan d'étude du chercheur fasse appel à certaines contraintes statistiques, telles que celles indiquées par les

« plans d'expérience » — dérivés des belles études du statisticien Fischer.

Ces méthodes modernes permettent, tant au physicien, au chimiste qu'au sociologue ou au psychologue, de s'en aller sur le terrain et d'y traiter scientifiquement, de façon rigoureusement orthodoxe, des problèmes complexes, et cela dans leur « milieu naturel ». Cette procédure « d'expérimentation sans expérience » leur permet ainsi d'échapper sans danger aux fameuses contraintes qu'imposaient jusqu'ici au chercheur les canevas méthodologiques de Stuart Mill : et notamment celles de devoir maintenir au départ d'une expérience tous les paramètres constants ; de n'en faire ensuite varier qu'un — la « variable indépendante » — et d'observer les variations concomitantes d'une seconde — la « variable dépendante » — tout en contrôlant l'invariabilité des autres : les constantes.

Instrument, technique et méthode

Une autre précision de terminologie semble peut-être utile à ce point : définir sans ambiguïté un outil (ou instrument), une technique et une méthode. Nous conviendrons d'appeler « outil » ou « instrument » scientifique un objet (microscope, tachistoscope), un concept (intelligence), une formule (productivité), une table de logarithmes, utilisés dans l'investigation scientifique ; nous appellerons « technique scientifique » une manière d'utiliser des « outils scientifiques » : une procédure d'échantillonnage statistique est ainsi une « technique » qui fait usage d'un « outil » comme une table de nombres aléatoires. Nous pouvons relier alors ces notions au concept central de notre sujet afin de compléter la définition de celui-ci : par « méthode scientifique » nous pouvons ainsi entendre la façon dont les « techniques » sont choisies par le chercheur. En d'autres termes, la méthode pourra se définir par la façon dont sont posés, évalués les différents chemins possibles et choisis de la recherche projetée : par exemple, la façon raisonnée et explicite dont le psychologue choisira entre plusieurs techniques pour mesurer l'intelligence (outil conceptuel) d'un groupe d'enfants à l'aide d'un test (outil opératoire) est une application de la méthode scientifique.

Itinéraire schématique de la méthode scientifique

Pour élaborer cet itinéraire d'élection, pour choisir ses outils et ses techniques, le chercheur s'impose-t-il de suivre des règles, une doctrine, des normes?

Revenons aux architectes : certains d'entre eux construiront leur plan des caves au grenier, pas à pas, étage par étage; mais d'autres s'attèleront au détail de la toiture immédiatement après avoir jeté sur le papier les grandes lignes des murs portants et esquissé la disposition des « volumes »; d'autres encore iront du général au particulier. De même, les chercheurs ont chacun leur méthode de travail propre. Néanmoins, ils auront intérêt à suivre certains principes de procédure, encore qu'il n'y ait, en recherche scientifique, pas de progression à sens unique; mais bien plus des aller-retour et des zigzags! C'est pourquoi, ce n'est qu'à des fins synoptiques que nous rappelons ci-après le schéma-type, « l'idéal » dont le chercheur s'éloignera fréquemment, mais qu'il gardera présent à l'esprit comme référence, comme limite qu'il s'efforce d'atteindre.

La première étape est de définir les concepts de base — c'est, si l'on veut, la partie sémantique de la démarche; on évaluera ensuite les possibilités de mesure, ce qui entraînera en général l'homme de science à parler de variables plutôt que de concepts. Puis vient le choix des phénomènes dans lesquels le chercheur suppose que les variables retenues et définies entrent en relation; et l'élaboration des hypothèses : d'abord celles sur l'importance du rôle que semblent jouer ces variables, dans cette interaction supposée, ensuite celles sur la forme de cette interaction — en bref, il s'agira de supputer le « modèle » représentant de façon schématique la portion des phénomènes à laquelle le chercheur s'intéresse particulièrement, et qu'il a choisi comme thème d'étude.

Ces premières phases sont toutes de réflexion pure, de théorie. Suit alors la phase d'observation ou d'expérience, dans laquelle le chercheur mettra ses hypothèses à l'épreuve des faits — phase nécessaire si l'on veut parler de véritable « méthode expérimentale ».

Vient enfin une nouvelle phase de réflexion en cabinet de travail, hors du laboratoire, loin du « terrain » d'observation : celle de la confrontation des résultats « factuels », des données

d'observation ou d'expérience aux prévisions supputées antérieurement. Ceci confirmera les hypothèses du chercheur — sa théorie de départ — ou les infirmera : ce qui le conduira à les revoir afin d'en élaborer de nouvelles, qui fonderont un nouveau plan d'expérience ou d'observation.

Méthode scientifique et connaissance de l'homme

Après cette description schématique des exigences d'une démarche scientifique, nous pouvons maintenant nous demander si les « sciences humaines » contemporaines ont déjà atteint un degré de développement suffisant pour être capables d'y répondre.

Examen critique des concepts des sciences humaines et tentative de métrique.

C'est un lieu commun que de constater qu'en matière de sujets traitant de l'homme les disputes naissent en général, et encore bien plus fréquemment que lorsqu'il s'agit de la matière, autour d'une question de mots. Ceci souligne l'importance de l'étape primordiale de la démarche scientifique : celle de la définition des concepts qui s'utiliseront ensuite comme variables. Depuis la critique pénétrante du logicien Bridgman, et donc déjà depuis les années 30, les chercheurs admettent que seules sont désormais admissibles, dans un plan de recherche, les définitions dites « opératoires » des concepts ; c'est-à-dire celles indiquant explicitement les modalités, les opérations de mesure de la grandeur à définir. Ainsi, définir l'agressivité sans en fournir *ipso facto* un indice métrique interdit d'entrée de jeu d'aller plus avant, si l'on se veut « orthodoxe » dans la démarche qui projette d'utiliser ce concept. On pressent les conséquences logiques de cette exigence : les chercheurs ont dû s'atteler à bâtir une théorie de la mesure en sciences humaines qui puisse permettre de parler vraiment d'instrument de mesure sans abus du terme, au sujet des tests, des questionnaires, des échelles d'attitude ou d'opinion et, bien entendu, des instruments de laboratoire de la psychophysique. C'est une telle théorie, déjà très élaborée à l'heure actuelle, qui a notam-

ment permis de trouver une solution satisfaisante au dilemme qualité-quantité mentionné plus haut.

De plus, l'appel toujours plus fréquent à la statistique mathématique moderne a conduit à améliorer la fidélité et la précision des mesures psychologiques et sociologiques — ce qui permet une meilleure reproductivité des opérations, une confrontation objective des résultats obtenus de sources différentes, et cela malgré des fluctuations de résultats parfois fort importantes.

Précision du champ d'observation et d'expérimentation

Devant la multiplicité des unités d'observation, c'est-à-dire en présence d'un univers qu'il lui est impossible d'explorer entièrement, le chercheur se tourne également vers la statistique mathématique. Des techniques remarquables — les plans d'échantillonnage — restreignent au maximum la taille des ensembles à observer, si l'on s'astreint néanmoins à suivre une procédure rigoureuse dans le choix des unités d'observation.

Formulation des hypothèses de recherche

La formulation précise d'une hypothèse en sciences humaines n'est pas chose facile. Supputer simplement que, dans telles conditions, telle variable aura une valeur plus grande que dans telles autres conditions, exige déjà d'explicitement numériquement les zones d'admission et de refus de cette hypothèse.

Cependant, là aussi, la statistique mathématique a apporté son concours au psychologue, au sociologue, à l'anthropologue, à l'économiste.

Utilisation des instruments d'observation ou d'expérimentation

Lorsqu'il en arrive à la phase d'observation ou d'expérimentation, le chercheur en sciences humaines est aujourd'hui assez bien outillé. Sans parler de l'appareillage toujours plus perfectionné de la psychophysique, ou de la psychophysiologie, on peut dire que les tests — ceux de capacité, sinon encore ceux traitant de l'affectivité — les échelles d'attitude, plongent leurs racines toujours plus solidement dans ces fondements de la méthodologie moderne que représentent le cal-

cul des probabilités et, toujours elle, la statistique mathématique.

Elaboration des théories.

Enfin, pour l'aider à la construction de ses théories, le sociologue, le psychologue tout comme les spécialistes des autres sciences de l'homme, se voient aujourd'hui offrir un bouquet d'idées nouvelles, étonnantes et déroutantes parfois, par l'algèbre moderne — songeons à la théorie des graphes et des réseaux. Pour des vues d'ensemble, pour élaborer des synthèses théoriques interdisciplinaires — synthèses de plus en plus nécessaires à une époque où les spécialités se ramifient à l'infini — s'offre à eux la « théorie des systèmes », qui suggère des structures semblables, ou tout au moins similaires, pour rapprocher des phénomènes qui ressortissaient jusqu'ici à des disciplines aussi éloignées que la biologie, la thermodynamique, la psychologie ou la linguistique!

*Recherche fondamentale et recherche appliquée
en sciences humaines*

A ce point, et plus aisément même que ne le pourrait le profane, le praticien des problèmes humains de l'industrie ou du commerce en arrivera vraisemblablement à admettre que les sciences de l'homme répondent en effet de façon satisfaisante aux critères exigeants de la méthode scientifique.

Pourtant, le psychotechnicien, l'analyste du marché, le conseiller d'orientation scolaire et professionnelle, le conseiller d'organisation d'entreprise, peuvent légitimement s'interroger : « Cette démarche m'intéresse-t-elle en pratique? Qu'ai-je à faire des résultats d'une recherche fondamentale, et n'est-ce pas de recherche appliquée que j'ai le plus besoin? L'homme d'entreprise se méfie souvent des « esprits scientifiques », car certains d'entre ces derniers confondent la précision excessive de la mesure avec son efficacité et la recherche fondamentale avec la recherche sans objectif précis ni idée de départ.

Cependant, les deux modes de recherche se tiennent étroitement — et la distinction en est d'ailleurs difficile. On conçoit

mal en effet une bonne recherche appliquée pratiquée par quelqu'un ignorant tout de la démarche scientifique fondamentale.

En somme, on peut dire, avec certains auteurs comme Ackoff, que la recherche peut-être appelée « fondamentale » si les résultats qu'on en attend sont destinés — du moins en principe — à servir de matériau à d'autres recherches ultérieures, fondamentales ou appliquées. Elle sera dite « appliquée » si les résultats attendus sont destinés à être directement utilisés dans le monde économique : c'est le cas de la « recherche opérationnelle », de « l'analyse du marché », entre autres.

On peut encore les distinguer en prenant un autre point de vue, et dire de la recherche fondamentale qu'elle s'assigne pour but de répondre à une question pour laquelle aucune réponse valable n'est encore connue et n'est encore à la disposition des chercheurs ; et de la recherche appliquée qu'elle s'efforce de résoudre un problème — c'est-à-dire, en bref, de choisir avec pertinence entre plusieurs moyens au choix, disponibles pour atteindre un objectif assigné, mais sur l'efficacité respective desquels règne le doute, au départ de la recherche. Pour le conseiller d'orientation scolaire et professionnelle, son problème sera par exemple le choix qu'il convient de faire parmi l'éventail des carrières possibles qui s'ouvrent à un jeune homme ; pour le psychotechnicien de la sélection, ce sera celui des candidats se présentant à un emploi vacant ; pour le conseiller d'organisation, celui des modes opératoires pouvant valablement être introduits dans un atelier de fabrication ; pour l'analyste du marché, celui des produits similaires pouvant être lancés sur un marché de consommation par une firme industrielle.

Cette problématique ne se résumera pas pour autant en un ensemble de recettes ; elle exigera au contraire du praticien une bonne connaissance de la méthode scientifique, dont les étapes se retrouvent d'ailleurs — *mutatis mutandis* — dans l'itinéraire systématique de sa recherche « appliquée ».

*
**

AVENIR DES « SCIENCES HUMAINES » ET CONDITIONS DE LEUR PROGRÈS

Quel avenir peut-on risquer de prédire à ce courant de pensée scientifique en matière de connaissance de l'homme ?

Ne soyons pas fataliste ni obstinément optimiste : ce qu'on a coutume d'appeler « le progrès scientifique » ne traduit pas une tendance inscrite dans les astres ni dans la destinée de l'homme ! Mais bien une adoption rationnelle — pouvant donc à tout moment être remise en question — par notre société technicienne, de méthodes et de techniques qui se sont avérées plus efficaces c'est-à-dire plus économiques que celles du bon sens, de l'incantation ou de l'empirisme, tâtonnant par essais et erreurs.

Sciences de l'homme et développement historique des sciences

En ce qui concerne cependant les sciences humaines, de quoi peuvent-elles bien déjà s'enorgueillir et compter à leur actif ? En d'autres mots, sur quels solides résultats acquis pourrait bien se fonder cet avenir ? Sur bien peu de choses encore, si l'on compare les fruits des sciences humaines à ceux, vraiment prodigieux, des sciences de la matière — théorie relativiste de l'univers cosmogonique, théorie quantique du monde nucléaire, pour ne citer que deux monuments de la science du xx^e siècle ; ou à ceux de la technologie qui, s'appuyant sur ces derniers résultats scientifiques, et avec une sûreté qui ne laisse pas de stupéfier l'esprit le plus averti, conduiront prochainement l'homme à la conquête de notre satellite naturel, la lune !

Soyons patients cependant : s'il est vrai que les sciences humaines en sont encore, comme le disait Kurt Lewin, à leur période « galiléenne », cela implique qu'elles ont encore un bien long chemin à faire pour atteindre la maturité, c'est-à-dire ce que nous pourrions appeler, par symétrie, leur période « einsteinienne ». Prenons sagement conscience du handicap : le champ des connaissances qu'explore le savant, à l'aide de cette procédure d'élection qu'est la méthode scientifique, n'a cessé de croître en étendue et en profondeur, au cours des siècles ; la matière l'a été en premier, l'organisme biologique a suivi de près — car guérir la maladie a toujours été d'une importance capitale ; ce n'est que bien plus tard — quelques timides essais de l'antiquité ne furent guère suivis par notre civilisation médiévale — que la société, ses échanges et ses mouvements, ainsi que le psychisme de l'individu, vont commencer

à intéresser l'homme de science. En ne retenant même de la méthode scientifique que son aspect de quantification des phénomènes, elle a envahi, la chose est évidente, des domaines de la connaissance toujours plus nombreux — ce fut le cas particulièrement au siècle des lumières. Bien sûr, les réticences psychologiques à cette évolution n'ont pas manqué, nous en avons souligné plus haut la persistance et l'omniprésence — une illustration : cette parole désabusée du pamphlétaire britannique du XVIII^e siècle, Edmond Burke : « L'âge de la chevalerie est révolu; celui des sophistes, des économistes et des calculateurs est venu et a réussi à s'implanter; et la gloire de l'Europe est éteinte à tout jamais! » écrit-il avec amertume.

Pourtant, nous le savons, au XIX^e siècle puis au nôtre, la confiance en les techniques métriques n'a cessé de se renforcer encore. L'univers physique — des atomes aux planètes — mais aussi le comportement humain — des mécanismes de la sensation à ceux de l'économie — sont soumis à la mesure toujours davantage.

Autre aspect favorable à cette tendance : certaines frontières, sinon toutes, s'abaissent entre sciences voisines — même entre sciences naguère fort éloignées. De nouvelles disciplines assurent le pont, la jonction nécessaire : psychochimie, cybernétique et théorie de l'information, théorie générale des systèmes, cytologie moléculaire, entre autres. La quantification de l'une appelle celle de l'autre; les langages des hommes de science destinés à collaborer demain, doivent s'uniformiser : ainsi pénètre, par une osmose continue, la méthode scientifique dans les domaines les plus variés de la connaissance.

L'homme est néanmoins responsable de son histoire; les sociétés auront la science qu'elles méritent; si elles ne jugent pas souhaitable d'encourager la méthode scientifique, elles sauront lui fermer les portes que tant de gens aimeraient volontiers lui claquer au nez, à elle et à ses praticiens. En toute honnêteté, il convient donc de nous poser la question d'ordre axiologique : ce courant de rigueur dans la connaissance de l'homme est-il souhaitable?

En un mot, la société se doit-elle de l'encourager ou de le freiner, sinon l'arrêter, puisqu'il semblerait bien, d'après l'histoire, qu'elle ne le pourrait faire complètement?

Bien que juge et partie, nous répondrons sans hésiter par l'affirmative ; car une connaissance vraiment scientifique de l'homme signifie notamment : l'amélioration de la compréhension de son comportement, et de la prévision de ce dernier de son éducation (mais aussi, peut-être hélas ! de sa domination) ; une puissance accrue de la part de l'homme sur l'univers physique — par exemple, les systèmes électroniques semi-automatiques de la technique contemporaine exigent une compréhension des mécanismes psychologiques de l'opérateur qui soient à la hauteur de celle de l'appareillage mécanique.

Cela signifie aussi la création d'un esperanto de la science qui complèterait heureusement les langages des spécialistes — dialectes régionaux de la science. Cette langue universelle aiderait à franchir, répétons-le, les frontières des spécialistes, et faciliterait grandement la restructuration des domaines actuels ainsi que la naissance ou le développement de disciplines frontières.

Progrès des sciences humaines et environnement politico-social

Cette tendance à la rigueur scientifique dans l'étude des problèmes humains s'avère d'autant plus souhaitable que la paix des peuples, la réduction du racisme, seront vraisemblablement facilitées par l'amélioration de la connaissance scientifique des mobiles, des attitudes, des réactions psycho-sociales de l'être humain, et même — le courant en est déjà amorcé — de ses échelles de valeur et des mécanismes psychologiques de son éthique. Raison de plus pour que les sciences de la matière épaulent ce courant de pensée, et ne le considèrent plus avec condescendance sinon avec dédain, car l'histoire montre à suffisance que seule la paix dans le monde, et le climat démocratique dans les pays, offrent au chercheur, à quelque discipline qu'il appartienne, cette liberté entière qu'il réclame de la société, plus avidement encore que tout autre de ses membres.

PERTINENCE D'APPLICATION DE LA MÉTHODE SCIENTIFIQUE
À LA CONNAISSANCE DE L'HOMME

Coût de la procédure scientifique

Soyons cependant objectif : il ne faut pas être un « fanatique » de l'application de la méthode scientifique, et la traiter en panacée. Si ses avantages sont multiples — et nous l'avons assez souligné, pensons-nous — il convient à chaque fois, devant chaque problème qui se pose, de s'assurer si le coût de la garantie d'une précision poussée ne s'avère pas par trop prohibitif. Si tel est le cas, un « bon sens aiguisé » et une intuition expérimentée pourront lui être préférés — ce qu'on rencontrera dans maintes décisions commerciales ou industrielles. Dans la vie d'entreprise, la réponse au problème posé sera en général requise dans un délai trop court pour pouvoir se permettre d'attendre l'application et les résultats d'une démarche rigoureuse ; dans ce cas, une réponse de valeur inférieure, c'est-à-dire aux marges d'erreur plus grandes, sera légitimement préférée à une réponse parfaitement adéquate, optimale... mais tardive ! Comme le disait cavalièrement un chef d'entreprise à un analyste du marché lui exposant le planning d'une étude fouillée : « Quand j'aurai vos résultats, ils seront tout juste bons à être mis au panier ! Car je n'en aurai plus besoin à cette date ! »

*Le phénomène comme nécessaire point de départ
de la démarche scientifique*

Il convient aussi de n'étudier que ce qui se manifeste en phénomènes : mes expériences internes, mes sentiments, mes sensations, mes aspirations, mes besoins, vécus en mon for intérieur, autrui ne peut les observer.

Comme tels, ils ne se prêtent pas à la mesure ; partant, la méthode scientifique n'a aucune prise sur elle. Ceci ne se confond cependant pas avec l'argument du profane rencontré précédemment, car une fois que je manifeste un quelconque comportement s'y rapportant et que j'exprime un jugement,

une préférence, ou même que j'exprime une mimique ou un geste, ou que j'en discute à bâtons rompus avec autrui, nous rencontrons alors les critères de l'investigation scientifique. La mesure et la méthode deviennent alors applicables.

Sciences humaines et langage technique

Mesure et méthode n'entraînent cependant pas l'utilisation continue et obligatoire du langage mathématique. Car ce dernier pourrait parfois compliquer ce que la prose exprimait déjà fort bien et fort clairement. Cela n'oblige pas non plus le chercheur à choisir ses sujets d'étude en fonction de leurs possibilités de quantification et à ne s'intéresser ainsi qu'à l'élaboration de tests, à la psychophysique, à l'économétrie ou à la sociologie électorale.

Au contraire, il conviendra d'encourager les esprits mathématiques à se pencher davantage sur les domaines apparemment les moins quantifiables; ceci empêchera que ne s'agrandisse encore ce fossé déjà large qui tend à séparer toujours plus les disciplines les plus mathématisées — parce que cultivées par les meilleurs mathématiciens — de celles qui le sont le moins — car ne s'y intéressent que les esprits « littéraires », en général peu enclins à l'usage du nombre et de la mesure.

Le développement de la science comme une construction continue et intégratrice

L'avenir des sciences humaines dépendra également du bonheur avec lequel les recherches d'aujourd'hui intégreront les découvertes et les théories d'hier. On prête à Newton l'admirable profession de modestie : « Si j'ai pu monter si haut, c'est que j'ai grimpé sur les épaules de géants. » Certes, tout le passé que nous ont légué les philosophes, les sociologues et les psychologues de jadis ou de naguère n'est pas à retenir, tant s'en faut. Pourtant, il ne faut pas, à notre tour, adopter le regrettable attitude d'ostracisme que manifesta un Auguste Comte à l'égard de ses prédécesseurs, et considérer ainsi comme nulles ou négligeables les œuvres d'avant la « période galiléenne » des sciences humaines.

Sciences humaines et liberté morale

Nous avons mentionné plus haut les brillants débuts de l'étude scientifique de certains problèmes d'éthique — domaine qui, à première vue, devrait apparaître comme définitivement fermé à l'homme de science. Une science des valeurs est pourtant aujourd'hui dans les limbes ; nous en entendrons bientôt parler, sans doute aucun ; elle devra néanmoins se garder d'empiéter sur le libre choix de ces valeurs, de l'importance que l'être humain juge séant d'attribuer à ses divers objectifs — car en matière d'appréciation éthique, comme d'ailleurs en esthétique, l'autonomie de l'individu reste souveraine, c'est là le fondement même de la démocratie. L'étude scientifique peut bien traiter de la cohérence ou de l'inconsistance de certains systèmes de valeurs, de leur conflit, mais ne peut prétendre dicter leur choix.

*
**

CONCLUSION

A tout pouvoir accru, à toute nouvelle possibilité offerte à l'homme, correspond nécessairement un supplément de ses devoirs.

Ainsi, l'augmentation de puissance que confèrera sans aucun doute à l'homme l'examen scientifique de ses problèmes propres entraîne plusieurs leçons qu'il est sage de garder à l'esprit. Une de patience, en premier lieu, car s'il est vrai que les sciences de l'homme en sont à leur période galiléenne, il ne sert à rien d'attendre qu'elles nous bâtissent, dans les dix prochaines années, l'équivalent d'une théorie quantique de la personnalité ou d'une « relativiste » des préjugés raciaux ; ni de nous lamenter sur le peu de services que peuvent rendre aujourd'hui les résultats des recherches appliquées, en les comparant à la fécondité de ceux découlant des découvertes d'un Planck, d'un Morgan ou d'un Einstein.

En suite logique de la précédente : une leçon de prudence, qui nous conseille de ne pas vouloir courir avant de savoir

marcher! En effet, si, en 1927, un Bridgman a pu se permettre de remettre en question certains concepts, certaines théories de la physique, et a rappelé au physicien qu'il se devait d'avancer à petits pas sur le terrain de la mesure, quelle prudence ne faut-il pas au psychologue ou au sociologue, lorsqu'ils veulent mesurer certaines grandeurs concernant les mentalités, les comportements ou les interactions sociales! Ils se devront par exemple de s'attarder encore longuement sur les définitions de leurs concepts avant de bâtir leurs théories. D'un autre côté, ils devront prendre garde aussi de verser trop facilement, dans le fallacieux espoir de mettre ainsi les bouchées doubles, dans ce qu'on a coutume d'appeler le réductionnisme — et qui consiste à décrire un domaine scientifique en empruntant tout simplement les concepts et les théories des sciences plus mûres, plus anciennes et, partant, plus développées. Dans les milieux de sciences humaines on parle ainsi aujourd'hui couramment de force, de cohésion, de valence, d'énergie, de puissance, en empruntant ces concepts à la physique où à la chimie; mais on oublie le soin attentif qu'ont pris les physiciens et les chimistes à les définir de façon opératoire. On parle aussi de cristallisation des attitudes, de structure de parenté, de dynamique et de statique de groupe, d'équilibre de la personnalité. Cela fait peut-être image, mais ne symbolise que des idées trompeuses et faisant illusion, car le contenu de ces concepts n'en demeure pas moins des plus flous et, partant, des plus inutilisables pour le chercheur!

Un certain courage intellectuel est l'une des rançons que fait payer la rigueur en matière de connaissance de l'homme; car adopter l'attitude scientifique c'est accepter d'entrer par une porte étroite où s'inscrit au fronton : « Nul n'entre ici s'il n'a l'esprit de géométrie » — sans pour autant manquer d'esprit de finesse, convient-il d'ajouter!

Une leçon de déontologie : si le psychologue en arrive quelque jour à être réellement aussi puissant que ne le croit un Vance Packard — décrivant dans sa *Persuasion clandestine* les spécialistes américains des études de motivation — il devra se garder d'abuser de sa puissance. Car c'est alors qu'on pourra peut-être parler, à juste titre, — et sans abuser de ce terme employé actuellement à tort et à travers — de manipulation de l'être humain. Patience et prudence convergent vers la

modestie : l'homme de science, si compétent soit-il, conseille, explique, prévoit mais ne décide pas. Le psychologue éclaire le client mais ne « l'influence » pas. Dans l'entreprise, dans la vie publique, c'est le rôle de l'administrateur, du dirigeant, de l'homme politique, du fonctionnaire, de prendre les décisions, et d'avoir en conséquence à rendre compte de leurs résultats.

D'un autre côté, science de l'homme ne peut signifier nouveau casier au fichier des disciplines scientifiques; le compartimentage de ces dernières n'a jamais eu, nous l'avons assez souligné, que des répercussions négatives ou stériles — fâcheuses en tout cas. L'ouverture de ces frontières ne pourra au contraire qu'enrichir les diverses sciences de l'homme, voire même indirectement, nous l'avons dit, celles de la nature.

A une certaine guerre froide se doit de succéder au plus tôt une coexistence pacifique; mieux, une coopération enthousiaste — une leçon de bonne volonté s'ajoute donc à la liste de ces enseignements.

Mais il n'y a pas que des « leçons » à tirer de ce courant de pensée; un grand espoir aussi s'en dégage : si la lecture de l'histoire politique des civilisations peut parfois faire littéralement désespérer de l'homme, celle de l'histoire des sciences conduit à l'optimisme. La capacité d'étonnement et de curiosité de l'être humain semble en effet sans limite, et ces besoins-là difficilement assouvissables; ses capacités créatrices, son pouvoir d'invention, ne laissent pas d'étonner qui contemple l'évolution des disciplines scientifiques à travers l'histoire de l'homme. Pourtant, se demandera-t-on peut être avec une pointe de scepticisme, la méthode scientifique ne réduit-elle pas, de par la rigueur même de sa démarche, le champ de ce pouvoir d'innovation? Ne va-t-on pas vers une programmation de la recherche, qui aboutirait ainsi à un travail de confection, alors que l'histoire n'a précisément laissé derrière elle que des chefs-d'œuvre, des pièces uniques, des édifices bâtis « sur mesure » ?

N'oublions pas cependant que les plus grands poètes se sont soumis aux contraintes des formes poétiques; les plus grands compositeurs à celles des structures musicales que leur imposait leur temps. Cela a-t-il empêché un Villon ou un Baudelaire de bâtir, chacun dans leur style propre, des vers d'une poésie admirable quoique moulés dans une forme orthodoxe?

Et respecter strictement l'ordonnance du canevas de la symphonie classique empêcha-t-il un Beethoven ou un Mozart de bâtir des monuments vraiment uniques à la gloire du pouvoir créateur de l'homme?

*
**

Références

- ACKOFF, Russel L., *The Design of Social Research*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1953.
- ACKOFF, Russell L., *Scientific Method*, John Wiley, N.Y., 1962.
- CHURCHMAN, C. West, ed., *Measurement*, John Wiley, N.Y., 1959.
- DAVAL, R. et al., *Traité de psychologie sociale*, P.U.F., Paris, 1963.
- LE LIONNAIS, Fr. et al., *La méthode dans les sciences modernes*, numéro hors série de *Travail et Méthodes*, Ed. Science et Industrie, Paris, s.d.
- NUNNALLY, Jum C. Jr., *Tests and Measurements*, McGraw & Hill, N.Y., 1959.
- PINTO, R. et GRAWITZ, M., *Méthodes des sciences sociales*, Dalloz, Paris, 1964.

Thomas Mann
et « Le Déclin de l'Occident »
(1919-1924)

par **Michel VANHELLEPUTTE,**

Chercheur qualifié du Fonds National de la Recherche Scientifique

Peu d'essais philosophiques ont connu un retentissement comparable à celui du grand ouvrage d'Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* ⁽¹⁾. Publiée pour la première fois en 1918, sa première partie, intitulée *Gestalt und Wirklichkeit* (« Forme et réalité »), devait atteindre huit ans plus tard le centième mille ⁽²⁾, et cette fortune allait être partagée par la deuxième partie, *Welthistorische Perspektiven* (« Perspectives de l'histoire universelle »), qui devait sortir de presse en 1922. Très rapidement, cet ouvrage allait faire l'objet de discussions fiévreuses et de polémiques passionnées qui allaient s'étendre de l'Allemagne aux Etats-Unis d'Amérique. C'est dans ce contexte que s'inscrit le livre publié en 1925 par le germaniste français André Fauconnet ⁽³⁾ : *Oswald Spengler (Le Prophète du Déclin de l'Occident)*. Fauconnet, qui a immédiatement compris que la doctrine de Spengler pourrait servir de fondement idéologique à une nouvelle vague d'impérialisme allemand, n'a pas manqué de mettre le lecteur français en garde contre le succès des théories du philosophe de l'histoire. En

⁽¹⁾ Nous citons l'édition suivante : München, C. H. Beck, Sonderausgabe 1963 (Vollständige Ausgabe in einem Band : 141.-157. Tausend des ersten Bandes; 120.-136. Tausend des zweiten Bandes). Désigné plus bas : *Untergang*.

⁽²⁾ Cf. H. Stuart HUGHES, *Oswald Spengler. A Critical Estimate*, Charles Scribner's Sons, New York-London, 1952, p. 89 : « Within eight years after the original publication, total sales had reached a hundred thousand. »

⁽³⁾ Paris, Alcan, 1925.

1931, par contre, un autre Français, Tazerout, écrira dans la préface de sa traduction du *Déclin de l'Occident* ⁽⁴⁾ : « Connaisseur de Spengler, que nous étudions depuis huit ans, et sincèrement converti à sa doctrine, dans ce qu'elle a de nécessaire et de scientifique... nous croyons que le *postulat de la non-continuité* est la seule hypothèse viable pour une connaissance scientifique des phénomènes de l'histoire ». Les deux exemples que nous venons de citer témoignent du rayonnement de l'œuvre de Spengler, qui a trouvé un peu partout des partisans et des adversaires. Mais à coup sûr, c'est en Allemagne que son influence s'est exercée le plus profondément et c'est là aussi qu'elle a eu, à la longue, les conséquences les plus funestes; car Tazerout nous paraît bien avoir raison lorsqu'il affirme, dans son introduction à la seconde partie de l'édition française du *Déclin de l'Occident*, introduction datée du 15 mai 1933 : « Ceux qui liront les dernières pages du présent volume y dégageront d'eux-mêmes les caractères du national-socialisme allemand actuel... il n'y a rien, dans le mouvement hitlérien, qui ne s'inspire de près ou de loin de cette politique de Spengler ».

On s'est efforcé, après 1945, de souligner les divergences de vues qui ont opposé Spengler aux nazis ⁽⁵⁾. Sans doute faut-il convenir que le caractère plébéien du mouvement hitlérien s'accordait mal avec l'attachement du philosophe de l'histoire aux classes dirigeantes traditionnelles de la société européenne, en particulier à la noblesse. Cette nuance mise à part, il n'est toutefois pas difficile de prouver que Spengler a contribué largement à préparer la bourgeoisie allemande d'après 1918 à accueillir le nazisme à bras ouverts. Il existe en effet un rapport étroit entre l'adhésion au nationalisme démentiel d'un Hitler et l'acceptation du discrédit jeté par les théories de

⁽⁴⁾ Paris, Gallimard, première partie, 1931, p. 11. Les mots en italique ont été mis en évidence par Tazerout.

⁽⁵⁾ C'est le cas de Hildegard KORNHARDT, la nièce et exécutrice testamentaire de Spengler, qui, dans l'avant-propos de la réédition de *Jahre der Entscheidung* (München, C.H. Beck, 1953), un écrit spenglérien de tendance notoirement fasciste publié pour la première fois en 1933, déclare notamment (p.v) : « Nachdem die NSDAP im ersten Band so heftig und unter lebhaftem Beifall des In- und Auslandes angegriffen worden war (das Buch kam sofort auch in England, den USA, Frankreich und Italien heraus), hätte keinesfalls ein zweiter Band erscheinen können. »

Spengler sur les idées d'humanité, de civilisation et de progrès. Car Spengler ne s'en cache pas : ses thèses sont ouvertement et systématiquement dirigées contre l'image ascensionnelle que se faisaient de l'histoire Kant et Hegel, contre la notion d'éducation du genre humain si chère à Lessing et à Herder. Nous lisons en effet dans le chapitre introductif du *Déclin de l'Occident* (6) : « Au lieu de cette image morne d'une histoire universelle de forme linéaire, qu'on ne peut maintenir qu'en fermant les yeux sur la masse écrasante des faits, je vois le spectacle d'un grand nombre de cultures grandioses qui sont sorties avec une force primitive du sein d'une région maternelle et s'y épanouissent, qui sont liées chacune à cette région durant le cours entier de leur existence, qui impriment chacune leur *propre* forme à leur matière, la substance humaine, et qui ont chacune leur idée, leurs passions, leur vie, leur volonté, leur sensibilité, leur mort *propres*. » Bien sûr, Spengler ne peut nier qu'il ait existé des relations entre les différentes cultures dont il nous parle, mais d'après lui, ces relations sont fortuites, peu nombreuses et très superficielles : l'âme d'une culture particulière est inaccessible à toutes les autres, et il est donc vain de rechercher dans l'histoire humaine une quelconque continuité. Selon Spengler, l'humanité n'est pas en marche vers un état de choses plus humain, vers des formes toujours plus poussées de civilisation. Pour lui, le concept d'humanité est une abstraction s'il ne désigne pas simplement le groupe zoologique humain ; quant à la notion de civilisation, elle s'applique à toute phase finale de l'évolution d'une culture : c'est le stade de sa sénilité, de sa sclérose, de sa mort.

*
**

(6) Cf. *Untergang*, p. 29 : « Ich sehe statt jenes öden Bildes einer linienförmigen Weltgeschichte, das man nur aufrecht erhält, wenn man vor der überwiegenden Menge der Tatsachen das Auge schließt, das Schauspiel einer Vielzahl mächtiger Kulturen, die mit urweltlicher Kraft aus dem Schoße einer mütterlichen Landschaft, an die jede von ihnen im ganzen Verlauf ihres Daseins streng gebunden ist, aufblühen, von denen jede ihrem Stoff, dem Menschentum, ihre eigne Form aufprägt, von denen jede ihre *eigne* Idee, ihre *eigenen* Leidenschaften, ihr *eignes* Leben, Wollen, Fühlen, ihren *eigenen* Tod hat. « L'auteur de l'article revendique la responsabilité des traductions françaises qui y figurent.

Il n'est pas étonnant que Thomas Mann ait étudié très tôt l'œuvre de Spengler. D'abord, nous savons que, d'une façon générale, le romancier a toujours porté un vif intérêt à la vie intellectuelle de son temps. Ensuite, il est possible qu'on ait attiré son attention sur le *Déclin de l'Occident* parce qu'on y voyait, en 1919, l'expression d'une attitude apparentée à celle qui se manifeste dans les *Betrachtungen eines Unpolitischen*, dont la première publication date de 1918, tout comme celle de la première partie de *Der Untergang des Abendlandes*. Cette parenté d'attitudes se traduit essentiellement par une hostilité commune à l'intellectualisme et à l'idéal démocratique, et à cet égard, il est assez significatif que Thomas Mann ait, comme Spengler, établi une distinction partisane entre les notions de « culture » et de « civilisation » en ne manquant pas d'afficher le plus grand mépris vis-à-vis de cette dernière. Aussi est-il normal que les thèses du philosophe de l'histoire aient commencé par recueillir l'adhésion implicite du romancier.

La première mention de Spengler par Thomas Mann figure dans une lettre datée du 12 mai 1919 et adressée au germaniste Philipp Witkop, auquel l'écrivain déclare, dans un passage relatif à de nouvelles parutions (7) : « Je ne connais pas encore le livré de Spengler, mais j'en ai pris bonne note. » Le 6 juin de la même année, il confie à Joseph Ponten (8) : « L'activité artistique est aujourd'hui très problématique, alors que, d'une façon générale, le déclin de la culture occidentale semble proche. » Il est fort probable qu'au moment où il rédige ces lignes, Thomas Mann se trouve sous l'influence de la lecture de Spengler. Un mois plus tard, en tout cas, il est déjà familiarisé avec l'une des thèses essentielles du philosophe, ainsi que le prouve le passage suivant d'une lettre écrite le 5 juillet 1919 au neurologue berlinois Gustav Blume et traitant principalement de la mise en cause de la tradition culturelle allemande par la défaite

(7) Cf. Thomas MANN, *Briefe 1889-1936*, herausgegeben von Erika MANN, S. Fischer, 1961, p. 161: « Den Spengler kenne ich noch nicht, habe ihn aber vorgemerkt. »

(8) *Ibid.*, p. 163: « Die künstlerische Beschäftigung ist heutzutage sehr problematisch, wo der Untergang der abendländischen Kultur überhaupt bevorzustehen scheint ».

de 1918 (°) : « Le triomphe de mon adversaire était dans l'ordre normal des choses, j'en ai été très tôt conscient et j'ai exprimé ma pensée. Il faut adopter une attitude contemplative et sereinement fataliste, lire Spengler et comprendre que la victoire anglo-américaine scelle et termine le processus de civilisation, de rationalisation et d'utilitarisation (*sic*) de l'Occident, processus qui est le destin de toute culture vieillissante. De plus en plus fréquemment, cette guerre m'apparaît comme une gigantesque donquichotterie (dans la mesure où ce n'était pas, dès le début, une révolution sociale, ce qui est un autre aspect de la question), un dernier effort et un dernier grand coup du moyen âge germanique, qui s'est maintenu étonnamment bien avant de s'effondrer avec fracas. Ce qui vient maintenant, c'est l'hégémonie mondiale des Anglo-Saxons, c'est-à-dire la civilisation parfaite... Des conditions de vie confortables mettront fin à la diffamation du grand germanisme; peut-être même deviendra-t-il très intéressant. Mais il jouera sans doute un rôle essentiellement romantique — le rôle de la nostalgie qu'éprouvera une culture âgée, intelligente et civilisée à l'égard de sa jeunesse, qui était allemande. » Notons qu'ici, Thomas Mann reprend à son compte l'idée spenglérienne du vieillissement des cultures et de l'identification de la civilisation à leur stade sénile, et qu'il applique ce schéma à la situation historique de l'Allemagne au lendemain de la Grande Guerre. Mais nous sentons bien qu'il est loin de tirer de la doctrine de Spengler les conclusions qui seront formulées dans la deuxième partie du

(°) *Ibid.*, pp. 165-166: « Daß mein Widersacher triumphieren würde, lag im Lauf der Dinge, ich wußte es früh und brachte es zum Ausdruck. Man muß sich kontemplativ stimmen, auch fatalistisch-heiter, Spengler lesen und verstehen, daß der Sieg England-Amerika's die Civilisierung, Rationalisierung, Utilarisierung (*sic*) des Abendlandes, die das Schicksal jeder alternden Kultur ist, besiegelt und beendet. Immer häufiger erscheint mir dieser Krieg (soweit er nicht von Anfang an soziale Revolution war; das ist eine andere Seite der Sache) als eine riesige Donquixoterie, ein letztes gewaltiges Ausholen und Dreinschlagen des germanischen Mittelalters, das sich erstaunlich gut gehalten hat, bevor es rasselnd zusammenbrach. Was nun kommt, ist die angelsächsische Weltherrschaft, d. h. die vollendete Civilisation... Die Diffamierung des großen Deutschtums wird unter komfortablen Verhältnissen abfallen, vielleicht wird es sogar sehr interessant werden. Aber es wird eine vorwiegend romantische Rolle spielen — die Rolle der Sehnsucht einer alten, klugen, civilisierten Kultur nach ihrer Jugend, die deutsch war. »

Déclin, qui ne paraîtra, rappelons-le, qu'en 1922, et qui contiendra la prédiction suivante de la défaite prochaine de la démocratie par l'avènement du césarisme ⁽¹⁰⁾ : « L'avènement du césarisme brise la dictature de l'argent et de son arme politique, la démocratie. Après un long triomphe de l'économie des villes mondiales et de leur intérêts sur la force créatrice politique, le côté politique de la vie finira par se révéler le plus fort. L'épée vaincra l'argent, la soif de domination s'assujettira à nouveau la soif de butin. Si l'on appelle ces puissances financières le capitalisme (dont relève aussi la politique d'intérêt des partis ouvriers, car ils ne veulent pas surmonter, mais posséder les valeurs financières), et si l'on appelle socialisme la volonté de faire naître, par-delà les intérêts de classe, un puissant ordre politico-économique, un système du souci et du devoir supérieurs, qui maintiendra le tout en bonne forme en vue du combat décisif de l'histoire, cela sera en même temps une lutte entre l'argent et le droit. Les puissances économiques privées veulent avoir la voie libre pour leur conquête de grosses fortunes. Aucune législation ne doit leur barrer la route. Elles veulent faire les lois dans leur intérêt et elles se servent à cet effet de l'instrument qu'elles se sont créé elles-mêmes : la démocratie, le parti payé. Le droit a besoin, pour repousser cet

⁽¹⁰⁾ Cf. *Untergang*, pp. 1193-1194: « Die Heraufkunft des Cäsarismus bricht die Diktatur des Geldes und ihrer politischen Waffe, der Demokratie. Nach einem langen Triumph der weltstädtischen Wirtschaft und ihrer Interessen über die politische Gestaltungskraft erweist sich die politische Seite des Lebens doch als stärker. Das Schwert siegt über das Geld, der Herrenwille unterwirft sich wieder den Willen zur Beute. Nennt man jene Mächte des Geldes Kapitalismus (zu dem die Interessenpolitik der Arbeiterparteien auch gehört, denn sie wollen die Geldwerte nicht überwinden, sondern besitzen), und Sozialismus den Willen, über alle Klasseninteressen hinaus eine mächtige politisch-wirtschaftliche Ordnung ins Leben zu rufen, ein System der vornehmen Sorge und Pflicht, die das Ganze für den Entscheidungskampf der Geschichte in fester Form hält, so ist das zugleich ein Ringen zwischen *Geld und Recht*. Die *privaten* Mächte der Wirtschaft wollen freie Bahn für ihre Eroberung großer Vermögen. Keine Gesetzgebung soll ihnen im Wege stehen. Sie wollen die Gesetze machen, in ihrem Interesse, und sie bedienen sich dazu ihres selbstgeschaffenen Werkzeugs, der Demokratie, der bezahlten Partei. Das Recht bedarf, um diesen Ansturm abzuwehren, einer vornehmen Tradition, des Ehrgeizes starker Geschlechter, der nicht im Anhäufen von Reichtümern sondern in den Aufgaben echten Herrschertums jenseits aller Geldvorteile Befriedigung findet. *Eine Macht läßt sich nur durch eine andere stürzen*, nicht durch ein Prinzip, und es gibt dem Geld gegenüber keine andere. »

assaut, d'une tradition supérieure, de l'ambition de fortes familles qui trouvent leur satisfaction non dans l'accumulation de richesses, mais dans les tâches d'une autorité authentique, par-delà tous les avantages financiers. Un pouvoir ne peut être détruit que par un autre, non par un principe, et il n'en est point d'autre face à l'argent. » Ce fragment de péroraison nous fait entrevoir l'abîme qui sépare l'attitude résignée de Thomas Mann de l'activisme réactionnaire d'un Spengler, qui préconise ici la restauration de la noblesse dans ses anciens droits au nom de la préparation à une lutte dont l'enjeu n'est pas défini. Notons d'autre part qu'en 1919 déjà Spengler avait défendu des conceptions analogues dans une brochure intitulée : *Preussentum und Sozialismus* ⁽¹¹⁾. Mais soit qu'il n'eût pas connaissance de cet écrit, soit qu'il se souciât encore peu, à ce stade de son évolution, des tendances radicales de Spengler, Thomas Mann n'a pas hésité, dans un article publié le 25 décembre 1919 dans le « Berliner Tageblatt » sous la rubrique *Zum hundertsten Geburtstag Theodor Fontanes* et intitulé à partir de 1922 *Anzeige eines Fontane-Buches*, à englober le chef-d'œuvre de Spengler dans l'éloge collectif que voici ⁽¹²⁾ : « Serions-nous, sans le savoir vraiment et en dépit de circonstances au demeurant très déplaisantes, entré dans une époque du bon livre allemand ? Je veux dire du livre au sens précis du terme et par opposition aux belles-lettres, au récit en prose, qui est en forte régression. Il suffit d'un tour d'horizon : le *Goethe* de Gundolf, les variations encore trop peu admirées de Bertram sur Nietzsche, le roman intellectuel de Spengler à propos du déclin de l'Occident, le voyage philosophique du comte Keyserling autour du monde, la *Crise de la culture européenne* de Pannwitz — ne

⁽¹¹⁾ München, C.H. Beck.

⁽¹²⁾ Cf. THOMAS MANN, *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, S. Fischer, 1960, vol. X, p. 573 : « Sollten wir, ohne es recht zu wissen und ungeachtet sonst mißfälligster Umstände, in eine Epoche des guten deutschen Buches eingetreten sein ? Ich meine des Buches im engeren Sinn und zum Unterschied von der *schönen* Literatur, der Prosaerzählung, die sehr zurücktritt. Man mache einen Überschlag: Gundolfs *Goethe*, Ernst Bertrams noch nicht genug bewunderte Nietzsche-Variationen, Spenglers intellektueller Roman vom *Untergang des Abendlandes*, Graf Keyserlings philosophische Weltreise, die *Krisis der europäischen Kultur* von Pannwitz — wie wäre es, wenn wir zugäben, daß das anfängt, nach Blüte auszusehen ? » Les volumes de cette édition sont désignés plus bas par un simple chiffre romain.

devrions-nous pas convenir que cela a l'air d'annoncer une floraison?» La suite du texte montre que Thomas Mann apprécie non seulement le niveau littéraire des ouvrages cités, mais aussi leur orientation spirituelle commune, qui lui fait dire ⁽¹³⁾ : « Où trouver l'Allemagne aujourd'hui — où donc, sinon ici, dans ces livres? »

Nous devons attendre la fin de 1922 pour trouver une nouvelle allusion à Spengler dans les écrits de Thomas Mann. Entre-temps, l'Allemagne a été bouleversée par de nombreux heurts de caractère politique, parmi lesquels deux surtout ont produit sur Thomas Mann une impression pénible : d'une part le putsch de Kapp et Lüttwitz en mars 1920 et d'autre part, en juin 1922, l'assassinat de Walther Rathenau, alors ministre des Affaires étrangères du Reich. Ce dernier événement, qui couronnait une vague de terrorisme d'extrême-droite, a amené l'écrivain à se prononcer officiellement en faveur de la démocratie dans un discours qu'il a prononcé le 15 octobre 1922 dans la salle Beethoven à Berlin, lors d'une séance d'hommage organisée à l'occasion du soixantième anniversaire de Gerhart Hauptmann. Ce discours s'intitulait *Von Deutscher Republik* ⁽¹⁴⁾. Il a donné lieu, en son temps, à des polémiques extrêmement violentes, où s'exprimait notamment le dépit éprouvé par le clan nationaliste devant ce qu'il considérait comme la défection d'un des siens ⁽¹⁵⁾. C'est dans ce texte que nous lisons, à propos d'une pensée de Novalis, les lignes que voici ⁽¹⁶⁾ : « Quel optimisme progressiste! Quel contraste hardi avec cette doctrine faussement implacable de la nature et de l'histoire, par laquelle une tête forte nous a récemment ébranlés et selon laquelle le terme « humanité » ne serait, une fois de plus, qu'un vain mot et une absurdité, tandis que l'histoire ne serait rien

⁽¹³⁾ *Ibid.*, pp. 573-574 : « Wo wäre Deutschland heute — wo, wenn nicht hier, in diesen Büchern? »

⁽¹⁴⁾ XI, pp. 811-852.

⁽¹⁵⁾ Voir à ce sujet Kurt SONTHEIMER, *Thomas Mann und die Deutschen*, München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1961, pp. 55-59.

⁽¹⁶⁾ XI, p. 840 : « Welch ein Fortschrittsoptimismus! Welch kühnster Gegensatz zu jener Natur- und Geschichtslehre voll falscher Unerbittlichkeit, mit der ein starker Kopf uns neulich erschütterte und nach welcher *Menschheit* wieder einmal nur ein leeres Wort und ein Ungedanke, die Geschichte aber nichts als der restlos-außermenschlich vorbestimmte, nach ehernen Gesetzen sich vollziehende Lebensablauf biologischer Einheiten sein sollte, die man Kulturen nenne. »

d'autre que le déroulement de la vie d'unités biologiques appelées cultures, déroulement qui serait exclusivement déterminé par des facteurs extrahumains et qui s'accomplirait selon des lois inflexibles. » Cette allusion à peine voilée aux théories de Spengler est bientôt suivie d'une prise de position explicite. En voici les termes ⁽¹⁷⁾ : « Intercalons ici notre opinion sur l'œuvre de Spengler; l'endroit est tout indiqué. Son *Déclin* est le produit d'une puissance et d'une énergie extraordinaires : plein de science, riche en visions, il constitue un roman intellectuel hautement délectable, dont la construction musicale n'est pas seule à rappeler le *Monde comme volonté et représentation* de Schopenhauer. En disant cela, nous plaçons le livre bien haut! Cela ne nous empêche pas d'avoir sur cet ouvrage notre opinion de démocrate : nous trouvons son attitude fautive, arrogante et « sans-gêne » jusqu'aux limites extrêmes de l'inhumanité. Il n'en irait pas de même si cette attitude cachait de l'ironie, comme nous le pensions tout d'abord, s'il fallait voir dans sa prophétie un moyen polémique de parer au danger. Vraiment, lorsqu'il s'agit d'une chose telle que la « civilisa-

(17) *Ibid.*, pp. 841-842 : « Wir wollen unsere Meinung über Spenglers Werk hier einschalten; es ist der Ort dazu. Sein *Untergang* ist das Ergebnis enormer Potenz und Willenskraft, wissenschaftsvoll und gesichtsreich, ein intellektueller Roman von hoher Unterhaltungskraft und nicht allein durch seine musikalische Kompositionsart an Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* erinnernd. Damit ist das Buch sehr hoch gestellt. Gleichwohl haben wir unsere demokratische Meinung darüber, finden seine Haltung falsch, anmassend und *bequem* bis zur äußersten Inhumanität. Es läge anders, wenn diese Haltung Ironie bürge, wie wir anfänglich glaubten; wenn seine Prophezeiung polemisches Mittel der Abwehr bedeutete. Wirklich kann man eine Sache wie die *Zivilisation*, nach Spengler der biologisch-unvermeidliche Endzustand jeder Kultur und nun auch der *abendländischen*, ja prophezeien — nicht damit sie kommt, sondern damit sie *nicht* kommt, vorbeugenderweise also, im Sinne geistiger Beschwörung; und so, dachte ich, verhalte es sich hier. Als ich aber erfuhr, daß dieser Mann seine Verkalkungsprophetie stockernst und positiv genommen haben wolle und die Jugend in ihrem Sinn unterweise, das heißt sie anhalte, an Dinge der Kultur, der Kunst, der Dichtung und Bildung nur ja nicht ihr Herz und ihre Leidenschaft zu verschwenden, sondern sich an das zu halten, was einzig Zukunft sei und was man wollen müsse, um überhaupt noch irgend etwas wollen zu können, nämlich an den Mechanismus, die Technik, die Wirtschaft oder allenfalls noch die Politik; als ich gewahr wurde, daß er tatsächlich dem Willen und der Sehnsucht des Menschen die kalte *naturgesetzliche* Teufelsfaust entgegenballt, — da wandte ich mich ab von so viel Feindlichkeit und habe sein Buch mir aus den Augen getan, um das Schädliche, Tödliche nicht bewundern zu müssen. »

tion », qu'une fatalité biologique impose, selon Spengler, comme terme à toute culture, l'occidentale comme les autres, on peut bien la prédire, non pas pour lui frayer la voie, mais pour lui barrer la route, je veux dire d'une manière préventive, et comme pour la conjurer en esprit; « tel est son but », me disais-je. Mais lorsque j'appris que cet homme, sérieux comme un juge, voulait qu'on prenne au pied de la lettre son pronostic de sclérose, lorsque j'appris qu'il enseignait la jeunesse en ce sens, qu'il l'engageait à ne pas galvauder son cœur et sa passion aux choses de la culture, de l'art, de la littérature, de l'éducation, mais à s'en tenir au contraire au seul avenir possible et nécessaire, le seul qu'on pût encore vouloir, c'est-à-dire au mécanisme, à la technique, à l'économie ou encore, à la rigueur, à la politique, lorsque je m'aperçus que ce diable d'homme, implacable comme une loi naturelle, montrait effectivement le poing à la volonté et aux aspirations humaines, je me détournai de tant de malveillance, et j'écartai son livre de mes yeux, pour ne pas être contraint d'admirer ce qui fait mal et ce qui tue. » Que penser de cette diatribe à laquelle Thomas Mann a donné le maximum de publicité? Remarquons tout d'abord que son opinion sur la qualité littéraire du grand ouvrage de Spengler n'a pas changé, qu'il n'y fait allusion qu'en termes laudatifs. Il fallait donc qu'il considérât l'influence du philosophe comme bien pernicieuse pour s'en prendre à lui avec tant d'éclat! Résumons ce qu'il lui reproche. Spengler, pense Thomas Mann, ne dénonce pas un mal pour essayer d'y porter remède, mais il éprouve une sorte de plaisir orgueilleux à se poser en prophète d'une mort inéluctable de la civilisation occidentale et à encourager la jeunesse à négliger tout ce qui, dans le passé, a constitué la substance de cette civilisation, pour se tourner vers des activités propres, selon Thomas Mann, à déshumaniser l'homme. Le romancier a donc très bien saisi la tendance misanthropique de la pensée de Spengler, et le plaidoyer par lequel il s'efforce de confondre cet antihumanisme ne manque certes pas d'assurance ni de force persuasive. Pourtant, il nous faut bien convenir qu'en dépit de la vigueur de sa polémique, Thomas Mann ne touche pas aux assises de la position de Spengler. Il n'essaie pas de battre le philosophe sur son propre terrain, de rechercher le défaut de base de son système: il se borne, au nom de son sens de

l'humain, à rejeter ce système en bloc, à donner libre cours à son écœurement et à son indignation, sans trouver d'arguments qui eussent pu miner la construction de son adversaire. Cette impuissance à réfuter les thèses de Spengler se reflète dans le reste du discours *Von Deutscher Republik*, où Thomas Mann, en quête de témoins illustres devant lui permettre de justifier son point de vue, se contente d'opposer à l'auteur du *Déclin* des représentants d'époques révolues, à savoir Novalis, le penseur séraphique du premier romantisme allemand, et Walt Whitman, le chantre de la démocratie américaine du XIX^e siècle. Ce procédé, qui revient à faire lutter des amateurs d'hier contre un professionnel d'aujourd'hui, témoigne d'une naïveté surprenante, qui a dû paraître dérisoire à un public bourgeois aigri par la défaite de 1918, par les clauses humiliantes du Traité de Versailles, ainsi que par l'obsession de la menace constante d'une révolution prolétarienne.

Nous devons attendre la parution de l'essai *Über die Lehre Spenglers* (18) pour découvrir dans l'œuvre de Thomas Mann un véritable exposé des thèses de Spengler. Cet essai a été publié pour la première fois le 9 mars 1924 dans l'*Allgemeine Zeitung* de Munich et intégré l'année suivante au recueil *Bemühungen*. Thomas Mann commence par y rendre hommage au succès de Spengler et par rechercher l'origine de cette vogue, qu'il attribue essentiellement à des facteurs relevant de l'histoire politique et économique-sociale ainsi que de l'évolution récente des sciences et des arts d'une part, et d'autre part aux qualités littéraires indiscutables du philosophe de l'histoire, notamment au « mode intuitif et rhapsodique de ses descriptions de cultures ». Comme en 1920, Thomas Mann établit un rapprochement entre *Le Déclin de l'Occident* et les œuvres récentes de Hermann Keyserling, Ernst Bertram et Friedrich Gundolf, qu'il classe sous la rubrique « roman intellectuel », désignant par là un genre qui lui paraît réaliser la fusion de la sphère critique et de la sphère poétique. Mais la réussite sensationnelle de Spengler lui semble due non seulement à la préférence momentanée du public pour ce nouveau genre littéraire, mais aussi à une « vague de pessimisme historique » qui déferle sur l'Allemagne. Et prenant pour point de départ cette

(18) X, pp. 172-180.

notion de pessimisme, Thomas Mann passe à l'attaque. Il écrit ⁽¹⁹⁾ : « Spengler nie être pessimiste. Il voudra encore moins qu'on le qualifie d'optimiste. Il est fataliste. Mais son fatalisme, qu'on peut résumer en disant que nous devons vouloir l'inévitable ou rien du tout, est très loin d'avoir le caractère tragico-héroïque, le caractère dionysiaque par lequel Nietzsche levait l'opposition du pessimisme et de l'optimisme. Il présente au contraire l'aspect d'un méchant apriorisme et d'une hostilité à l'avenir qui s'affublent du masque de l'inexorabilité scientifique. Il ne s'agit pas ici d'« amor fati ». Car ce fatalisme n'a strictement rien à voir avec la notion d'amour — et c'est cela qui le rend repoussant. » Thomas Mann développe quelque peu cette idée, puis conclut ⁽²⁰⁾ : « Spengler ne fait pas bien de désigner Goethe, Schopenhauer et Nietzsche comme précurseurs de son prophétisme d'hyène. Ces gens-là étaient des hommes. Spengler, lui, n'est qu'un défaitiste de l'humanité. »

Thomas Mann suppose que ses lecteurs ont pris connaissance de *Der Untergang des Abendlandes*. Néanmoins, il entreprend, à toutes fins utiles, de résumer la doctrine de Spengler. Il le fait d'une manière habile : il synthétise avec justesse les principales thèses du philosophe, en prenant soin d'assaisonner son exposé d'observations caustiques qui soulignent la prétention et l'inhumanité de Spengler. Ensuite, il s'efforce de déterminer la position idéologique du philosophe. En dépit de ses apparences scientifiques, de son déterminisme rigide, la doctrine de Spengler n'est pas impartiale, pense Thomas Mann, car elle est secrètement conservatrice. « On n'établit pas pareille

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, p 174: « Spengler leugnet, Pessimist zu sein. Einen Optimisten wird er sich noch weniger nennen wollen. Er ist Fatalist. Aber sein Fatalismus, resümiert in dem Satze: *Wir müssen das Notwendige wollen oder nichts*, ist weit entfernt, tragisch-heroischen Charakter zu tragen, den dionysischen, in welchem Nietzsche den Gegensatz von Pessimismus und Optimismus aufhob. Er trägt vielmehr den einer boshafte Apodiktizität und einer Zukunftsfeindlichkeit, die sich in wissenschaftliche Unerbittlichkeit verummmt. Er ist nicht amor fati. Mit *amor* gerade hat er am allerwenigsten zu tun, — und das ist das Abstoßende daran. »

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, p. 174: « er tut nicht wohl daran, Goethe, Schopenhauer und Nietzsche zu Vorläufern seines hyänenhaften Prophetentums zu ernennen. Das waren Menschen. Er jedoch ist nur ein Defaitist der Humanität. »

théorie, nous dit-il ⁽²¹⁾, on ne classe pas les choses de cette façon, on n'identifie pas de cette manière l'histoire et la culture, on n'oppose pas avec tant d'âpreté la forme à l'esprit sans être conservateur, sans approuver du fond de son cœur la forme et la culture et sans détester la décomposition qui est le fait de la civilisation. » Mais ce n'est là qu'une apparence, croit Thomas Mann, car Spengler ne prend pas uniquement en paroles le parti de la civilisation : il y adhère aussi de tout son être. « Cette civilisation qu'il rejette en la prédisant, il la représente, il l'est lui-même, » nous dit Thomas Mann ⁽²²⁾. « Tout ce qui en fait partie, tout ce qui en est l'élément, à savoir l'intellectualisme, le rationalisme, le relativisme, le culte de la causalité, de la « loi naturelle », tout cela imprègne sa doctrine, tout cela la constitue — et comparé à son matérialisme historique de plomb, celui d'un Marx n'est qu'idéalisme bleu ciel. Cette doctrine, c'est du pur dix-neuvième siècle, c'est tout à fait vieux jeu, c'est bourgeois de part en part; et en prophétisant la « civilisation » comme s'il s'agissait d'une apocalypse prochaine, elle est elle-même, cette doctrine, le finale et l'hymne funèbre de cette civilisation. » Ces réflexions amènent Thomas Mann à conclure ce qui suit à propos de l'orientation philosophique de Spengler ⁽²³⁾: « Il est hostile à l'esprit — non pas dans le sens de la culture, mais dans celui de la civilisation matérialiste,

⁽²¹⁾ *Ibid.*, p. 178: « Man stellt eine solche Lehre nicht auf, man ordnet die Dinge nicht so, identifiziert nicht in dieser Weise Geschichte und Kultur, stellt nicht mit dieser Schärfe Form gegen Geist, ohne ein Konservativer zu sein, ohne in seinem Herzen Form und Kultur zu bejahen und die zivilisatorische Zersetzung zu verabscheuen. »

⁽²²⁾ *Ibid.*, p. 179: « Was er verneint, indem er es prophezeit, er stellt es dar, er ist es selbst — die Zivilisation. Alles, was zu ihr gehört, was ihr Ingrediens ist: Intellektualismus, Rationalismus, Relativismus, Kult der Kausalität, des *Naturgesetzes*, — seine Lehre ist damit durchtränkt, sie besteht daraus, und gegen ihren bleiernen Geschichtsmaterialismus ist derjenige eines Marx nur idealistische Himmelsbläue. Sie ist nichts als Neunzehntes Jahrhundert, völlig *vieux jeu, bourgeois* durch und durch; und indem sie die *Zivilisation* als das Kommende apokalyptisch an die Wand malt, ist sie selber ihr Ausklang und Grabgesang. »

⁽²³⁾ *Ibid.*, p. 179: « Er ist geistfeindlich — nicht im Sinne der Kultur, sondern in dem der materialistischen Zivilisation, deren Reich das Gestern und nicht das Morgen ist. Er ist ihr echter Sohn, ihr letztes Talent und prophezeit sie dabei mit pessimistischer Unerbittlichkeit, indem er zu verstehen gibt, daß er heimlich ein konservativer Kultur-mensch sei. »

dont le domaine est le monde d'hier et non pas celui de demain. Il est son véritable fils, son dernier talent, et malgré cela, il la prédit avec un pessimisme inexorable, tout en faisant comprendre qu'il est en secret un conservateur attaché à la culture. »

Selon le Thomas Mann de 1924 donc, la doctrine de Spengler est imprégnée de ce que l'écrivain appelle l'« intellectualisme » et le « rationalisme » du XIX^e siècle. Cette interprétation nous paraît fort discutable. D'une part, elle ne tient pas compte du fait que l'un des postulats du rationalisme est une foi implicite en la possibilité de changer le monde pour le bien de l'humanité au moyen de la pensée rationnelle et que cette foi fait totalement défaut à Spengler; d'autre part, elle néglige totalement le caractère hybride de la pensée de Spengler, qui repose sur un amalgame de positivisme et de subjectivisme romantique. En second lieu, Thomas Mann considère le « conservatisme culturel » du philosophe comme une imposture. Ceci aussi est fort arbitraire. Sans doute Spengler professe-t-il un culte enthousiaste de la technique et du machinisme, sans doute a-t-il l'air d'en espérer, avec une joie maligne, une aliénation totale de l'homme par les choses. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il reste profondément attaché au passé, et plus particulièrement à l'Europe de l'Ancien Régime, ainsi que le prouvent ses préférences sociologiques. En effet, Spengler idéalise d'une part les paysans, d'autre part l'aristocratie, en particulier la noblesse terrienne. Par contre, il ne dissimule pas son mépris des masses déshéritées de la société industrielle, qu'il dépeint comme vides de substance, déracinées, mouvantes, inauguratrices d'un nouveau nomadisme. Lui-même était le fils d'un employé des postes et avait été quelque temps professeur de mathématiques dans un « Realgymnasium » de Hambourg. Il était donc, par ses origines et sa condition sociale, relativement proche de ces masses qu'il abhorrait et il pouvait s'attendre à être assimilé à elles si leur niveau de vie s'élevait quelque peu. Compte tenu de ces données, il n'est pas difficile de comprendre que sa nostalgie de l'Ancien Régime et son désir de voir l'homme asservi par la machine procèdent du même ressentiment de classe : sa réaction est celle du petit bourgeois qui, effrayé par l'émancipation croissante des masses prolétariennes, préfère l'anéantissement d'un monde à l'abandon d'une posi-

tion dont le caractère privilégié pourrait, à l'analyse, se révéler illusoire. Ceci, Thomas Mann ne l'a pas vu, et c'est dommage, car il n'a pas pu proposer de solution au dilemme apparent que présente l'attitude double de Spengler.

D'autre part, il faut convenir que Thomas Mann traite les théories de Spengler un peu à la légère. Quels que soient les motifs sociologico-psychologiques qui les ont inspirées, elles s'appuient sur une documentation abondante qui a été soumise à un examen certes partial, mais quand même assez minutieux, et nul ne peut prétendre qu'elles ne contiennent au moins un grain de vérité ⁽²⁴⁾. Nous savons en effet que les sociétés dont nous connaissons l'histoire ont connu une période archaïque, une époque classique et des siècles de décadence, et nous avons de sérieuses raisons de nous demander si ce que nous appelons la civilisation occidentale ne subira pas le même sort. Seulement, la vision de Spengler n'a que deux dimensions. Il ne voit pas qu'une « culture » ne rejoint jamais son point de départ, que son « retour à la non-historicité » ne la fait pas retomber au niveau auquel elle est entrée dans l'histoire. Pour se convaincre de ce fait, il suffit de se demander si l'Europe méridionale était encore la même après la chute de l'empire romain d'Occident qu'avant la fondation de Rome et si notre culture occidentale serait ce qu'elle est si elle n'avait pu recueillir, de différentes manières et à différentes époques, l'héritage des Grecs et des Romains. Il faudrait donc briser au point de fusion de la décadence et de l'archaïsme les cycles dans lesquels Spengler a voulu enfermer l'histoire humaine et les réunir en une spirale dont chaque courbe descendante ne serait que l'amorce d'une nouvelle ascension. Autrement dit, il serait possible, en projetant le schéma spenglérien dans un espace à trois dimensions, de l'intégrer à une conception dialectique ascensionnelle de l'histoire.

Thomas Mann ne semble pas y avoir pensé. Il eût fallu pour cela qu'il eût été lui-même orienté vers l'avenir, qu'il eût été à

(24) A cet égard, Theodor W. Adorno n'a sans doute pas tort de faire observer, dans son essai *Spengler nach dem Untergang* (in: T. W. ADORNO, *Prismen/Kulturkritik und Gesellschaft*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1963, p. 44): « Spengler hat kaum einen Gegner gefunden, der sich ihm gewachsen gezeigt hätte: das Vergessen wirkt als Ausflucht. »

même de formuler des idées plus modernes que celles de Spengler. Or, quelle est la conclusion de l'essai *Über die Lehre Spenglers*? Thomas Mann s'y contente d'accuser Spengler de snobisme et de lui opposer — un peu comme dans le discours *Von Deutscher Republik*, dont il reprend tout un passage — le niveau intellectuel de l'humanisme classique allemand, de l'humanisme de Novalis, de Schiller et de Goethe, à la hauteur duquel Spengler lui paraît vainement tenter de se hisser. En d'autres termes, Thomas Mann critique l'idéologie de la bourgeoisie allemande de 1920 (le succès de la doctrine de Spengler prouve en effet qu'elle répondait aux aspirations de cette classe sociale) au nom de l'état d'esprit de cette même bourgeoisie à la fin du XVIII^e siècle. Sa critique est donc essentiellement conservatrice et elle devait, par conséquent, paraître à son public plus désuète, plus dépassée que l'antihumanisme de Spengler. On pourrait montrer que dans une certaine mesure, cette caractéristique se retrouve dans d'autres écrits polémiques publiés par Thomas Mann à l'époque de la République de Weimar et on pourrait conclure que cet aspect retardataire de sa pensée était de nature à affaiblir sa position au profit de ses adversaires d'après 1922, les nationalistes et les antidémocrates de toute espèce. Mais il est juste d'ajouter que c'est précisément son attachement à l'esprit de l'époque de Goethe, aux valeurs humanistes de l'ancienne bourgeoisie, qui allait amener l'écrivain à se rallier toujours davantage à la cause des promoteurs de l'émancipation de l'ensemble de l'humanité.

Baudelaire fut-il Fouriériste?

par **Emile LEHOUCK,**

Aspirant du Fonds National de la Recherche Scientifique

Dès que l'on quitte la sphère de l'Ecole sociétaire, la question de l'influence littéraire de Fourier pose les mêmes problèmes presque insolubles que la recherche de ses sources. Il est très malaisé de démêler son action de celle des autres précurseurs du socialisme et de celle des occultistes, si nombreux à la fin du xviii^e siècle et à l'époque napoléonienne. Ces difficultés, parfois irritantes, ne doivent pas nous étonner. Quand il s'agit d'innovations ou de réussites formelles, l'imitation consciente et aisément décelable donne lieu à des rapprochements fort éclairants. On ne peut comprendre l'évolution de la poésie moderne sans étudier Mallarmé, ni celle du roman au xx^e siècle sans tenir compte de l'œuvre de Proust ou de Joyce. Par contre, l'examen du cheminement d'une idée laisse une impression pénible de confusion et d'imprécision. Les grandes conceptions artistiques, littéraires ou philosophiques naissent et progressent anonymement sous l'effet d'obscurités nécessaires historiques et atteignent tout à coup une grande audience grâce à une sorte de consensus populaire. On dit alors qu'elles sont « dans l'air » et c'est une tâche bien ardue que de mettre en valeur le rôle d'un écrivain isolé dans cette subite faveur.

Les sources du sonnet *Correspondances* de Baudelaire ont été étudiées d'une manière exhaustive par M. Jean Pommier ⁽¹⁾ qui a pesé minutieusement presque toutes les origines possibles : Swedenborg, Fourier, Lavater, Hoffmann, les théoriciens des gammes de couleurs et d'autres penseurs moins

(1) J. POMMIER, *La mystique de Baudelaire*, Paris, 1932.

importants. Bien qu'il date de plus de trente ans, cet ouvrage n'a pas vieilli et il peut sembler périlleux d'aborder un sujet traité si magistralement par ailleurs. Nous croyons cependant être en mesure, à la lumière d'une connaissance approfondie de la doctrine phalanstérienne, d'apporter quelques précisions sur la question de l'influence de Fourier sur Baudelaire, que M. Pommier estime certaine.

Il est inutile de s'appesantir longuement sur les ressemblances qui existent entre l'auteur de la *Théorie des quatre mouvements* et le poète des *Fleurs du mal*. Dans son sonnet *Correspondances*, celui-ci a donné la formulation la plus éclatante et la plus parfaite de la doctrine de l'« analogie universelle », si chère à l'inventeur du phalanstère. La similitude est frappante entre certains termes de ce poème et des expressions qui reviennent sans cesse sous la plume de Fourier. Les « forêts de symboles » rappellent sa recherche obstinée d'hiéroglyphes et d'emblèmes dans chaque animal et chaque végétal. La « ténébreuse et profonde unité » de l'univers a été affirmée à satiété par le grand utopiste (2). Le vers

Les parfums, les couleurs et les sons se répondent

pourrait servir d'épigraphe à sa « gamme des droits naturels avec analogies » (3) (les parfums ont cependant pris la place des passions). Cette idée d'une correspondance entre les sons et les couleurs, dont on a retrouvé les premières affirmations chez Newton et chez le P. Castel, avait fait son chemin au cours de la première moitié du XIX^e siècle, puisqu'elle paraît l'évidence même à Baudelaire, si l'on en croit son article de 1861 sur *Richard Wagner et Tannhäuser* :

« Le lecteur sait quel but nous poursuivons : démontrer que la véritable musique suggère des idées analogues dans des cerveaux différents. D'ailleurs il ne serait pas ridicule ici de raisonner *a priori*, sans analyse et sans comparaisons; car ce qui serait vraiment surprenant, c'est que le son ne pût pas suggérer la couleur, que les couleurs ne pussent pas donner l'idée d'une mélodie, et que le son et la couleur fussent

(2) Rappelons le titre de son grand ouvrage : *Théorie de l'unité universelle*.

(3) Voir *Théorie de l'unité universelle*, éd. 1841, II, p. 164.

impropres à traduire des idées; les choses s'étant toujours exprimées par une analogie réciproque, depuis le jour où Dieu a proféré le monde comme une complexe et indivisible totalité (4). »

Critique artistique, Baudelaire avait été frappé par l'importance de la couleur dans un tableau. Il estime que le peintre peut provoquer grâce à elle les synesthésies les plus raffinées. Il revient sur ce point jugé capital à plusieurs reprises. Le troisième chapitre du *Salon de 1846*, qui porte le titre *De la couleur*, contient ces réflexions significatives :

« On trouve dans la couleur l'harmonie, la mélodie et le contre-point (5). »

« J'ignore si quelque analogiste a établi solidement une gamme complète des couleurs et des sentiments (6). »

Dans un autre article des *Curiosités esthétiques*, il affirme que « les admirables accords de (la) couleur (de Delacroix) font souvent rêver d'harmonie et de mélodie, et l'impression qu'on emporte de ses tableaux est souvent quasi musicale » (7).

Il convient aussi de rappeler la conclusion de *La Fanfarlo* : l'*alter ego* de Baudelaire, Samuel Cramer, « met bas » quatre livres, dont un sur la « symbolique des couleurs » (8).

Les passages que nous avons cités ne prouvent encore que des similitudes de préoccupations chez l'analogiste des *Quatre Mouvements* et chez le grand poète symboliste. Mais il arrive aussi à Baudelaire de citer Fourier et de montrer qu'il l'a lu avec assez d'attention pour avoir découvert en lui le mystique de l'Unité plutôt que l'économiste. Dans les *Paradis artificiels*, il compare sa magie poétique à l'ivresse provoquée par le haschisch :

« Fourier et Swedenborg, l'un avec ses *analogies*, l'autre avec ses *correspondances*, se sont incarnés dans le végétal et l'animal qui tombent sous votre regard, et au lieu d'enseigner par la voix, ils vous endoctrinent par la forme et par la couleur (9). »

(4) *L'Art romantique, Œuvres complètes*, éd. de la Pléiade, pp. 1050-1051.

(5) *Ibid.*, p. 613.

(6) *Ibid.*, p. 615

(7) P. 707.

(8) P. 404.

(9) P. 466.

Dans son article sur Victor Hugo, il unit de nouveau les personnalités de Fourier et de Swedenborg, cette fois avec une certaine condescendance pour le théoricien de l'« Unité universelle ».

« Fourier est venu un jour, trop pompeusement, nous révéler les mystères de l'*analogie*. Je ne nie pas la valeur de quelques-unes de ses minutieuses découvertes, bien que je croie que son cerveau était trop épris d'exactitude matérielle pour ne pas commettre d'erreurs et pour atteindre d'emblée la certitude morale de l'intuition. Il aurait pu tout aussi précieusement nous révéler tous les excellents poètes dans lesquels l'humanité lisante fait son éducation aussi bien que dans la contemplation de la nature. D'ailleurs Swedenborg, qui possédait une âme bien plus grande, nous avait déjà enseigné que *le ciel est un très grand homme*; que tout, forme, mouvement, nombre, couleur, parfum, dans le *spirituel* comme dans le *naturel*, est significatif, réciproque, converse, correspondant ⁽¹⁰⁾. »

Quelques lignes plus loin cependant, Baudelaire utilise l'expression très fouriériste d'« universelle analogie ».

Nous savons d'autre part que l'auteur des *Fleurs du mal* a lu avec un intérêt particulier la troisième partie de l'*Esprit des bêtes. Le monde des oiseaux* d'Alphonse Toussenel à qui, en guise d'accusé de réception de son livre, il adressa une longue lettre très élogieuse, importante pour la critique littéraire ⁽¹¹⁾. Citons-en quelques passages :

« Il y a bien longtemps aussi que je n'ai lu quelque chose d'aussi *absolument instructif et amusant* (...). Ce qui est positif, c'est que vous êtes poète. Il y a bien longtemps que je dis que le poète est *souverainement* intelligent, qu'il est l'*intelligence* par excellence, et que l'imagination est la plus scientifique des facultés, parce que seule elle comprend l'*analogie universelle*, ou ce qu'une religion mystique appelle la *correspondance* (...) vous êtes un vrai esprit égaré dans une secte. En somme, qu'est-ce que vous devez à Fourier ? Rien ou bien peu de chose. Sans Fourier, vous eussiez été ce que vous êtes. *L'homme raisonnable* n'a pas attendu que Fourier vînt sur la terre pour comprendre que la nature est un *verbe*, une allé-

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, p. 1085.

⁽¹¹⁾ Lettre du 21 janvier 1856. Voir *Correspondance générale*, éd. J. Crépet, t. X, pp. 367-371.

gorie, un moule, un *repoussé*, si vous voulez. Nous savons cela, et ce n'est pas par Fourier que nous le savons, nous le savons par nous-mêmes et par les poètes. »

Cette lettre de Baudelaire traduit à l'égard de l'inventeur du phalanstère une antipathie assez étonnante lorsqu'on songe aux affinités qui unissaient les deux écrivains. Comment l'expliquer? M. Pommier a émis une suggestion qui a été considérablement développée et précisée depuis par Michel Butor dans son très beau livre : *Histoire extraordinaire. Essai sur un rêve de Baudelaire* (12). Il suppose que Baudelaire avait été initié vers 1845 au fouriérisme, peut-être par Gérard de Nerval, ce qui expliquerait l'optimisme de ses écrits de l'époque. Par exemple, l'adresse « Aux Bourgeois », qui sert d'introduction au *Salon de 1846* évoque un « jour radieux (...) où les savants seront propriétaires et les propriétaires savants » et emploie pour définir cet avenir idyllique l'expression d'« harmonie suprême ». On a remarqué également que le titre « Les Limbes » que Baudelaire comptait primitivement donner aux *Fleurs du Mal* fait partie de la terminologie phalanstérienne et désigne « les sociétés mensongères insociétaires : sauvagerie, patriarcat, barbarie et civilisation ». Michel Butor interprète en ce sens les intentions du poète :

« La parution du livre *Les Limbes* doit contribuer à l'abolition de cette société limbique dont il décrit les jeunes gens, l'accompagner, la consacrer. A l'époque, la signification politique d'un tel titre était évidente. On lit chez un critique contemporain : « Aujourd'hui nous voyons annoncé *Les Limbes*, poésies. Ce sont sans doute des vers socialistes (13). »

Donc pour Butor, Baudelaire aurait éprouvé de grandes sympathies pour la doctrine sociétaire avant 1848.

Mais comment expliquer alors le ton plutôt aigre de ses propos ultérieurs sur Fourier? Contrairement à M. Pommier qui ne se prononce pas clairement sur ce point, Michel Butor est formel : Baudelaire, comme tant d'autres, a été traumatisé par le coup d'Etat du 2 décembre 1851. Dépité de voir ses opinions généreuses ridiculisées par le cours des événements, persuadé brusquement que les doctrines progressistes se

(12) Paris, 1960.

(13) *Histoire extraordinaire*, p. 102.

retournent en définitive contre le peuple et les malheureux, il aurait adopté la philosophie réactionnaire de Joseph de Maistre et se serait acharné à désavouer le personnage qu'il avait été autrefois, notamment l'admirateur de Fourier.

Cette thèse repose en partie sur des constatations exactes. L'avènement du Second Empire fut effectivement un coup terrible pour les esprits avancés qui avaient nourri avant 1848 les espoirs les plus fous sur l'avenir de l'humanité. Les années qui ont précédé la Révolution de Février ont connu un exceptionnel foisonnement d'idées progressistes et il a bien semblé à ceux qui ont vécu cette époque étonnante que l'Utopie, qui s'exprimait partout sous les formes les plus variées, allait enfanter un monde nouveau. La déception fut affreuse : un fouriériste avéré comme Leconte de Lisle s'abandonnera après 1851 à la misanthropie et au pessimisme le plus noir. Que Baudelaire ait été socialiste au temps de la *Démocratie pacifique*, nous l'admettons volontiers : tout le monde l'était alors plus ou moins. Mais nous sommes beaucoup plus sceptique que Butor sur la profondeur et sur la sincérité de son socialisme. Sartre a choqué en démontrant que l'auteur des *Fleurs du mal* était une sorte de raté, un caractère mou et velléitaire, et qu'au fond il avait eu exactement la destinée qu'il méritait. En fait, il ne nous apprenait rien de très nouveau, sinon que Baudelaire était profondément un artiste, c'est-à-dire un homme mal à l'aise dans le siècle, subissant passivement l'adversité et trouvant dans la poésie la consolation suprême et une expression totale de sa personnalité. Cependant Sartre a fait une distinction plus enrichissante en classant Baudelaire parmi les « révoltés » qui, contrairement aux « révolutionnaires » qui se débarrassent des situations et des gens qu'ils exècrent, cultivent soigneusement leurs haines, éprouvant le besoin de vivre dans une sorte de scandale permanent. Une doctrine aussi radicale que le fouriérisme, qui faisait table rase de tout un passé de terreurs religieuses et de préjugés moraux, ne pouvait pas vraiment l'attirer. Il avait *besoin* du général Aupick qui lui faisait peur et dont la pensée le mettait en fureur, il avait *besoin* de sa mère qui l'humiliait et ne le comprenait pas, il avait *besoin* de revenir périodiquement au christianisme pour se persuader de sa déchéance et se donner un avant-goût de l'Enfer. La valeur de son « socialisme » éclate en février 1848 : la seule

mesure qui le tente, c'est d'aller fusiller son beau-père (ce qu'il se garde d'ailleurs bien de faire). Son admiration pour Joseph de Maistre n'est pas due, à notre avis, au contrecoup de l'avènement du Second Empire, comme le croit Butor, c'est une attitude masochiste profondément ancrée dans sa personnalité.

On ne comprend pas non plus comment son passé fouriériste aurait laissé si peu de traces dans son œuvre. L'importance accordée à la doctrine des correspondances ne prouve absolument pas une influence directe, car de telles idées étaient très courantes à l'époque romantique. Un homme aussi éloigné du phalanstère qu'Alfred de Musset se fâcha un jour « d'être obligé de soutenir une discussion pour prouver que le *fa* était jaune, le *sol* rouge, une voix de soprano blonde, une voix de contralto brune » (14). D'autre part, les allusions à Fourier sont rares et tardives chez Baudelaire et concernent toujours l'analogie, jamais l'économie ou la morale.

Il faut en revenir à la lettre adressée à Toussenel. Rappelons-nous la phrase : « Qu'est-ce que vous devez à Fourier? Rien ou bien peu de chose. » Peut-on vraiment considérer cette contrevérité comme une manifestation de mauvaise foi? Le mensonge est tellement gros qu'il en devient ridicule. Sans Fourier, Toussenel n'aurait été rien du tout ou quelque'un de tout à fait différent. Dans l'introduction de son premier livre sur *l'Esprit des bêtes* (15), il n'est pas une ligne dont on ne puisse retrouver l'origine, souvent dans des termes presque identiques, chez l'auteur du *Nouveau monde industriel*. De tels propos ont dû donner à Toussenel une impression de profonde ignorance. D'autre part, celui-ci semble avoir été, jusqu'en 1853, inconnu à Baudelaire qui lui écrit : « Je ne connaissais pas le prix de votre livre, je vous l'avoue ingénument et grossièrement. » N'avait-il donc jamais ouvert la *Démocratie pacifique* qui, pendant de longues périodes avant 1848, avait présenté quotidiennement des articles de l'analogue antisémite sur la chasse, les mammifères et les oiseaux? Curieuse lacune pour un ancien phalanstérien ou sympathisant!

Dès lors, une autre hypothèse paraît beaucoup plus vraisemblable : Baudelaire, avant 1848, n'a connu le fouriérisme

(14) Cité par J. POMMIER, *La Mystique de Baudelaire*, p. 9.

(15) *L'Esprit des bêtes. Vénérie française et zoologie passionnelle*, Paris, 1847.

que fort approximativement, tout d'abord parce qu'il était impossible de l'ignorer (de même qu'aujourd'hui on ne peut pas ne pas avoir entendu parler du marxisme). Il a peut-être éprouvé une vague attirance pour la doctrine à un moment donné. Mais c'est Toussenel qui lui a révélé la puissance poétique de certaines pages de Fourier. Baudelaire se rebiffe d'abord : c'est son correspondant qui est un grand homme, malheureusement « égaré dans une secte ». Puis un jour, il se livre à des vérifications dans les traités du maître et il doit bien se rendre à l'évidence. D'où le ton plus mesuré et plus exact des propos de 1860 et 1861.

Il semble donc qu'on ne puisse parler vraiment d'une influence de Fourier sur Baudelaire, mais plutôt d'une rencontre qui s'est produite à un moment où la période de formation du dernier nommé était terminée. Avec curiosité et étonnement, le poète des *Fleurs du mal* va reconnaître chez un économiste l'essentiel des préoccupations qui l'avaient fait rêver pendant des années. Cette découverte n'ira pas sans une certaine irritation. On assistera un siècle plus tard au même type de rencontre *a posteriori* chez André Breton; mais cette fois, l'irritation fera place à l'émerveillement.

Relecture de Pinocchio

par Ganna OTTEVAERE-VAN PRAAG

Les *Aventures de Pinocchio*, seule œuvre italienne pour les enfants qui soit connue à l'étranger, doit la célébrité à son héros dont la fortune est désormais indépendante ⁽¹⁾ du texte, et à l'image — bien fade, pourtant, et que nous discuterons — transmise par le cinéaste Walt Disney. Quant au délicieux écrivain Carlo Lorenzini, dit Collodi, d'après le village natal de sa mère, chez nous on ne le connaît pas.

D'autres œuvres italiennes ont joui, à travers une adaptation, d'une grande popularité à l'étranger et même dans leur pays d'origine. Citons, de Mascagni, *Cavalleria Rusticana*. *La Lupa* aura-t-elle un sort semblable? Zefirelli et Anna Magnani contribueront plus, peut-être, à la diffusion du conte que Giovanni Verga lui-même.

Qui a lu l'œuvre originale de Collodi? Et en est-il beaucoup qui fassent fi du mépris qui s'attache à la littérature de l'enfance et aussi à la littérature de colportage considérées genres mineurs ⁽²⁾? Jamais on n'aura vu héros aussi populaire dans son pays et ailleurs, repousser à ce point son créateur dans l'oubli et accaparer toute la gloire. Si Peter Pan a sa statue à Londres et la Petite Sirène la sienne à Copenhague, Pinocchio, lui, possède non seulement une très belle composition

⁽¹⁾ En Italie, les théâtres de marionnettes présentent des aventures apocryphes de Pinocchio; autour du héros gravitent de nouveaux comparses: Bombolone, le Magicien, etc. Au Portugal, où les histoires de Pinocchio sont très populaires, on s'éloigne plus que jamais du pantin toscan. Pinocchio s'est fait champion de boxe, footballeur; il voyage en avion, il part pour l'Égypte...

⁽²⁾ Bien que, ces dernières années, les spécialistes aient redécouvert ce domaine de l'expression. Cf. Robert MANDROU *De la Culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, 1964.

sculpturale due à Emilio Greco ⁽³⁾, mais un « parc monumental » situé à Collodi (14 km de Lucques). Un ensemble de mosaïques murales y raconte l'histoire par ses épisodes les plus frappants. Aux alentours, le paysage toscan classique est celui-là même qu'on soupçonne dans le livre : paisibles collines verdoyantes, proche présence de la mer, et la traditionnelle maison italienne à étages. Dans cette robustesse s'insèrent les jardins rococo aux terres cuites animalières de la villa Garzanti (xviii^e siècle).

Paul Hazard suggéra dans la *Revue des Deux Mondes* (15 février 1914) d'élever une statue à Collodi : « Il n'y aurait pas de discours; tout au plus les enfants viendraient-ils jeter des fleurs sur le socle; puis ils s'ébattraient librement. Aussi bien toute inauguration officielle eût-elle déplu à ce très libre esprit. » Là aussi le héros l'emporta sur le créateur et c'est au premier qu'on dédia le monument.

Que Pinocchio soit devenu un héros autour duquel font cercle les enfants du monde entier, les multiples éditions en témoignent. Quelques-unes sont exposées à Collodi (plusieurs vitrines!) : trois éditions chinoises (pittoresque contraste des idéogrammes avec le portrait en frontispice de ce bourgeois occidental fin de siècle : Carlo Lorenzini), des éditions japonaises, hébraïques, africaines (langue du Kenya)... Les *Aventures de Pinocchio* ont même été traduites en latin et en espéranto.

Le nombre et l'originalité des illustrations auxquelles s'est prêtée l'histoire du pantin seraient déjà garantie de la vitalité d'une œuvre destinée à une longue survie. En Italie, le type du pantin allongé, maigre, sec, yeux écarquillés, nez très long, chapeau en pointe, large collerette dû au premier illustrateur Enrico Mazzanti (connaissance personnelle de l'auteur), et continué par le second Carlo Chiostrì, s'est maintenu. Les étrangers, par contre, et jusqu'à l'influence de Disney incluse, ont adapté la fable à leur génie national; les dessins des Anglais, par exemple, s'apparentent à l'imagerie dickensienne. Collodi, dans son livre, n'indique guère le physique de son héros.

J'ai relu adulte l'histoire de Pinocchio et je suis restée

(3) On pourrait lui reprocher d'avoir trop insisté sur l'aspect familial, les relations filiales, en particulier, et de ne pas avoir mis suffisamment en relief l'esprit frondeur et l'espièglerie du pantin.

frappée par la richesse de l'expression idiomatique et des trouvailles continuelles. Prise au piège d'une atmosphère mi-fable mi-réalité, j'ai voyagé de l'humour quotidien au symbolisme fantastique. Les *Aventures de Pinocchio* sont une succession de dialogues très concentrés, dynamiques et pleins de poésie.

Toutefois, le livre fermé, le « message » moral, son écho en nous, m'a déçue. Sans doute, tout à la joie de raconter les caprices de son personnage, Collodi s'est-il senti obligé, précisément parce qu'il écrivait pour les petits, d'introduire à chaque page une leçon d'édification sans grande importance à ses yeux ; ce qui n'empêche qu'il nous a laissé l'illustration d'une piètre morale conformiste et bourgeoise qui appelle un matérialiste conscient de la valeur de l'argent, opposé à l'acte impulsif et qui n'agira qu'« au mieux de ses intérêts ». Pour l'enfant qui lit Collodi, morale et richesse ne font qu'un. Heureusement, avant de changer le pantin en un petit bourgeois sans fantaisie, fils respectueux et soutien de papa, l'auteur nous l'offre paresseux, menteur, désobéissant, coupable d'infinies polissonneries sans lesquelles le livre n'existerait pas. Quand, devenu un garçon « comme il faut », Pinocchio entre dans le monde des adultes, celui du travail, où les actes se mesurent, il quitte son passé sans tristesse. Aucune nostalgie. Au contraire, il se moque de sa fantaisie d'un jour. Il regarde la carcasse du pantin et s'exclame : « Que j'étais risible ! » Lugubre adieu au temps où la poésie l'emportait sur le calcul, comme si l'auteur condamnait le monde des songes en faveur d'un matérialisme.

Mais, nous l'avons dit, Collodi exprimait la façon de penser de son siècle et ne s'attardait pas sur le témoignage qu'il en donnait. De plus, il lui fallait trouver une fin. Il transforma donc le galopin capricieux en un garçon vertueux et arrêta les aventures qu'il faisait paraître dans le *Giornale per i Bambini* auquel il collaborait en 1880. C'est Pancrazi qui fera connaître l'œuvre après la première guerre mondiale.

Sans étaler des horreurs aux yeux des enfants, ne pourrions-nous leur proposer l'image d'un monde où l'homme n'est pas systématiquement récompensé quand il agit bien ? L'enfant est plus précoce qu'autrefois, il comprend plus vite. Pourquoi donc ne pas lui apprendre à être bon pour la seule satisfaction de sa conscience, à défendre, sans pour autant devenir un « ver-

tueux » isolé du groupe, à la Rousseau, les actes qu'il croit justes, quitte à ne pas se persuader qu'un jour cela lui sera rendu.³

Nathalie Ginsburg a souligné combien il vaut mieux prendre quelque risque dans l'éducation d'un enfant que d'en tirer un homme à « petites vertus » (*Piccole Virtù*). Empêchons l'enfant de mentir, de désobéir, de faire l'école buissonnière, soit ! Mais écartons-nous de Collodi quand il fait se repentir la marionnette de ses évasions et éveillons chez l'enfant, produit d'un milieu auquel échappe de plus en plus le sens du gratuit, le goût de l'initiative, de la nature, de l'étude pour l'étude. Dommage que Pinocchio soit entraîné dans ses aventures par sa faiblesse de caractère ou sous l'influence de mauvais compagnons ! Dommage que ce ne soit pas lui qui s'en aille, poussé par l'esprit d'aventure et par la curiosité de l'inconnu !

Il a des qualités de cœur, notre Pinocchio. Il va à la recherche de son père, il ne trahit pas ses amis, il s'intéresse au sort du camarade blessé. Mais Collodi ne tient pas compte des intentions. Malgré sa bonne volonté, Pinocchio est toujours puni. Seuls importent les actes, de sorte qu'on a l'impression d'avoir affaire à une société hypocrite qui exige de l'enfant les apparences extérieures du respect bien plus qu'un vrai désir de bien faire. Peut-être les liens familiaux se relâchent-ils aujourd'hui, toutefois les démonstrations purement mécaniques et conditionnées de filialité passent-elles de mode.

Même les bonnes intentions de Pinocchio ne vont pas au-delà des préceptes les plus reçus. Qu'on se rappelle le moment où Pinocchio retrouve en très minable état, le Chat, et le Renard, pitoyables victimes de leurs tromperies. Aucune pitié, aucune émotion. Il raille avec dureté les deux malheureux : « Si vous êtes pauvres, c'est que vous le méritez. Souvenez-vous du proverbe qui dit : L'habit volé ne va pas au voleur (*litt.* l'argent volé n'enrichit pas) », ou encore : « Souvenez-vous du proverbe qui dit : La farine du diable file toute en son », et, une troisième fois, « Souvenez-vous du proverbe qui dit : « Qui vole le manteau à son prochain mourra sans chemise ».

En France, presque à la même époque et dans une société bourgeoise plus aisée mais comparable cependant, la comtesse de Ségur recommandait des réactions de semblable ou de plus grande dureté.

Une nuance dans le conformisme, le montreur de marionnettes, « un géant si laid, qu'il faisait peur rien qu'à le voir », « avec une vilaine barbe noire », « et qui faisait claquer un fouet fait de serpents et de queues de renard entortillées ». On attendait un monstre de méchanceté. Au contraire, le montreur de marionnettes est bon type, sensible, prompt à s'attendrir.

Walt Disney ne s'occupe guère de morale. L'artiste a choisi dans l'œuvre les épisodes qui donnaient matière à des développements pittoresques ou humoristiques. Il a mis en relief le comportement le plus héroïque de Pinocchio : celui-ci suit les traces de son père et le découvre dans le ventre de la baleine. Disney agrandit et matérialise ce que Collodi suggérait. L'écrivain ne s'attarde jamais sur les descriptions. Les personnages et les lieux sont brossés à grands traits. Le pays des jouets où sont transformés en ânes les méchants qui ont fait l'école buissonnière est une partie importante du film. La Chaumière de Geppetto, meublée à l'origine d'une armoire et d'un lit, s'est transformée dans le film en une maisonnette « à croquer » où voisinent quantité d'horloges qui sonnent à la même heure et livrent passage à une foule de petits personnages gesticulants et dansants. Disney n'apporte rien à l'œuvre littéraire, de trempe artisanale, et où l'on ne rencontre jamais les vulgarités industrielles des « comics », fréquentes dans le film. Comment accepter la « Miss-Poisson » qui envoie de son bocal des baisers et arrondit la bouche en cœur ?

Chez Disney, pas de morale ennuyeuse, mais que de fadeur ! Pinocchio a perdu un physique caractéristique au profit d'un garçonnet rond et sans personnalité. Les couleurs manquent de finesse... et la fée !

Derrière la réalité, qui a une très large part dans l'œuvre — la fée, sans baguette magique, se comporte en infirmière et en maman — surgit le monde fantastique de l'artiste qui, consciemment ou non, transmet un héritage de vieux symboles et d'images auxquels il donne une nouvelle vie. Ces représentations plastiques, dérivées de mythes d'origine méditerranéenne plus que nordique remontent à diverses civilisations. Le pigeon qui transporte Pinocchio dans les airs renvoie aux *Mille et une Nuits*; la grotte où Pinocchio tombe sur le monstre marin à la peau verte, aux yeux et à la barbe verte, vertes encore les

herbes qui lui servent de cheveux, rappelle l'antre du Cyclope de l'*Odyssée*.

Le roi Midas allonge la main pour prendre des aliments et ceux-ci se transforment en or; Pinocchio s'apprête à manger le déjeuner que lui sert la fée, quand il s'aperçoit que la nourriture s'est faite plâtre et carton. Et puis, il y a Geppetto dans le requin, tel Jonas dans la baleine...

On ne peut dénier non plus à l'œuvre de Collodi le sens du tragique et de l'horrible. La métamorphose du pantin et de son ami Lucignolo en ânes, par exemple, s'opère par une lente gradation qui rend bien l'immense désarroi des enfants. Ailleurs Pinocchio se meut dans un climat où le fantastique rejoint la terreur. Il marche, attentif à ses seules pensées. Tout à coup, très vaguement, il lui parut « entendre (...) derrière lui (...) un très léger bruissement de feuilles (...), il se trouva face à face avec deux figures noires toutes encapuchonnées de deux sacs de charbon ». Les figures sautaient comme des esprits. Pinocchio voulut échapper à leur prise, mais de la terrifiante apparition sortirent des voix cavernueuses. Le fantastique croît quand le pantin, poursuivi par les assassins et désespéré, distingue dans « le vert sombre des arbres » une maison blanche où lui parle, derrière une haute fenêtre, une morte qui attend son cercueil. Nous sommes en présence d'un fantastique sur-réaliste qui évoque les collages de Duchamp, Ernst...

Outre le merveilleux, c'est l'humour, souvent d'origine sociale, qui tempère l'excès de sentimentalité moralisante, notamment dans le raccourci d'une séance au tribunal : « Le juge l'écouta avec beaucoup de bénignité : prit grande part au récit, s'attendrit, s'émut : et quand le pantin n'eut plus rien à dire, il allongea la main et sonna.

« A ce coup de sonnette apparurent immédiatement deux mâtins habillés en gendarmes. Alors le juge, montrant Pinocchio aux gendarmes, leur dit : — On a volé à ce pauvre diable quatre monnaies d'or : prenez-le donc et mettez-le immédiatement en prison. »

Nous retrouvons la même satire picaresque, où un vagabond ridiculise les institutions, quand Pinocchio innocent se reconnaît coupable et quitte la prison tandis que ses geôliers le saluent respectueusement.

Des médecins, Collodi se moque sur un ton moliéresque :

« A mon avis, le pantin est déjà mort; mais si par malheur il n'était pas mort, alors, ce serait un indice certain qu'il est toujours vivant », affirme le corbeau avec solennité.

Si le symbolisme, dans *Pinocchio*, participe davantage de la culture méditerranéenne, l'humour, au contraire, se rapproche souvent du « nonsense » britannique. *Pinocchio* converse avec un gros escargot apparu au quatrième étage d'une maison. Il attendra toute la nuit que l'escargot vienne lui ouvrir la porte. Le temps passe et, comme sur une toile de fond mesurant son écoulement, descend la flegmatique bête, pendant que font rage la colère inutile et la vaine impatience du pantin. Après neuf heures d'attente, la porte s'ouvre enfin.

Collodi, sans rien modifier, a fait appel au déséquilibre des proportions. Swift aussi, dans son *Gulliver*, se sert de proportions tout en demeurant dans la logique, de même Lewis Carrol dans *Alice au Pays des Merveilles*.

Il y a tout pour plaire à l'enfant d'aujourd'hui et de demain dans les *Aventures de Pinocchio*. Sans doute le petit lecteur négligera-t-il toujours plus l'exemple édifiant, mais il se passionnera pour un pantin auquel il peut s'assimiler, il cherchera le reflet de sa vie, de son milieu, de ses croyances : famille, école, rue, bêtes... Comme *Pinocchio*, il développe, lui aussi, des raisonnements subtils pour gagner du temps et se soustraire ainsi à des médicaments, etc.

L'attrait et la puissance de cette œuvre de l'enfance, c'est précisément l'équilibre que Collodi a su maintenir entre le réel et l'irréel. Il a rendu aux enfants le monde tel qu'ils le voient et un fantastique suffisamment familier pour qu'ils y croient. Mangefeu est terrible, mais ce n'est pas un ogre. Que les hommes ne volent pas par leur propres moyens, ils le savent bien, et *Pinocchio* n'est pas Peter Pan. Qu'on puisse voyager sur la croupe d'un pigeon, quoi de plus plausible? L'in vraisemblable, dans les limites de la cohérence logique, fait partie du monde des enfants. Les animaux sont des animaux, pourtant ils parlent. Voilà un merveilleux qui appartient à la vie quotidienne plus qu'un dragon ou un palais qui s'évanouit en un clin d'œil. Tant d'œuvres célèbres accrochent la psychologie infantine et ont été réduites pour les petits : *Gargantua*, *Don Quichotte*; *Robinson Crusoe*, *Gulliver*, *Tijl Uilenspiegel*... Mais *Pinocchio* est un héros créé pour eux et à leur image. Tant est

vivant le personnage auquel Collodi a donné vie, que dégagé de l'œuvre — et bien qu'à l'étranger son créateur soit souvent tombé dans l'oubli — il peut poursuivre sa route tout seul.

BIBLIOGRAPHIE

P^r D^r L. FLAM, *Denken en existen*, Amsterdam-Antwerpen, Wereldbibliotheek, N.V., 1964, 440 pages.

Dans les pages de l'avant-propos (*Voorwoord*,) M. Flam présente son livre au lecteur. Ce que, d'entrée de jeu, la fermeté du ton et la sincérité de l'accent nous permettent de repérer et de surprendre, dans les avertissements qui nous sont dispensés, ce sont les positions du philosophe et, intimement sous-jacentes à ces positions, les confessions d'un homme. Les confessions authentifient, en l'occurrence, les positions ; c'est dans la mesure où, chez M. Flam, l'homme ne justifie jamais le philosophe qu'en se justifiant toujours lui-même. Nous voici donc devant « un ouvrage de nuits calmes et de dures journées » (p. 6). Un ouvrage, par suite, dont tout le contenu pourra être dégagé de l'activité quotidienne dans laquelle il aura dû s'enraciner. Au lecteur de reconnaître, dans chaque chapitre, le tout au sein de la partie, et l'unité au sein de la multiplicité. Ainsi l'exige, du reste, la philosophie, dont M. Flam, — après Kant, rappelle volontiers qu'elle « n'est pas autre chose qu'exercice » (p. 5). Un exercice qui ne débouche sur aucun métier, sur aucune profession. Le sens, dès lors, d'un pareil exercice ? Et ce sens ne se serait-il pas étrangement obscurci et estompé au cours de ces dernières décades ? M. Flam ne l'ignore pas : notre époque est « une époque d'idéologies massives et d'efficacité technique ou sociale » (pp. 5 et 6). Précisément, l'homme d'une telle époque redoute l'inquiétude, craint de devoir questionner et de ne pouvoir aussitôt répondre, évite de se poser à lui-même des questions dont il pressent qu'elles le troubleraient ; il est bien près de n'imaginer d'autre sagesse que celle que lui assurerait quelque implicite renoncement à l'activité même de penser. Non qu'il faille, après cela, légitimer une pensée qui, au nom de quelque idéal d'objectivité intemporelle et de sérénité édifiante, nous exilerait délibérément du monde tragiquement familier de nos souffrances et de nos combats. Si la pensée à laquelle en appelle M. Flam est, en effet, une « pensée philosophique », c'est pour autant qu'elle se trouve alors ancrée « dans l'existence même » ou, comme on voudra, « dans l'être même de l'homme qu'est chacun de nous » (p. 6). Il s'agit, désormais d'interroger et de s'interroger, de poser patiemment des questions plutôt que de formuler sur-le-champ des réponses, et beaucoup moins de composer un livre que de tenir loyalement un journal de bord, un « journal spirituel » (p. 7). Voilà pourquoi, ne cessant de s'entretenir de lui-même, M. Flam ne cesse de s'entretenir de l'homme ; voilà pourquoi, aussi bien, s'entretenant avec lui-même, il s'entretient avec nous. D'une odyssee singulière, — singulière comme peut l'être l'existence, — une

relation universelle, — universelle comme doit l'être la pensée, — nous est proposée. En somme, le voyageur nous invite seulement à prendre la mer; sans illusion sur l'itinéraire qui fut jusqu'à présent le sien, il ne dissimule pas, pour autant, la ferveur d'un indéfectible espoir. L'espoir d'éveiller, en chacun de nous, le goût du large et la poignante nostalgie des escales toujours menacées. L'espoir même des porte-parole, solitaires et fraternels, de Nietzsche, au temps de la mort de Dieu. Justement, il semble bien que notre temps continue d'être le temps du nihilisme écrasant, le temps des succès fallacieux du *dernier homme*.

Dans le premier chapitre (*De vertwijfeling*) de son livre, M. Flam croit, par conséquent, pouvoir remarquer que, de nos jours, « la solitude est un phénomène général » (p. 16). La solitude, dont il est ici question est la solitude spirituelle », et la solitude spirituelle constitue « un important facteur du désarroi » (p. 11). Or, le désarroi prélude au désespoir. L'heure menace toujours de sonner, dans ma vie, où ce n'est plus seulement de moi-même que je doute, mais de l'homme, de la société dans laquelle s'organise l'homme, et des valeurs en fonction desquelles s'organise la société. Il n'y a là rien, toutefois, qui ne puisse (ni ne doive) être méthodiquement assumé. A telles enseignes qu'il sied de se demander si l'homme qui n'aurait connu ni désarroi ni désespoir est seulement capable de philosopher. La pensée, — lorsqu'elle est pensée de l'existence, — ne se laisse point formaliser; les problèmes, — lorsqu'ils sont ceux de l'action et de la création, — ne se laissent point réduire. Il ne nous coûtera jamais trop d'en convenir, dès l'instant que, — comme M. Flam ne cessera de le rappeler, tout au long de ce livre, — la liberté de la destinée et le respect de la personne sont à ce prix. Qu'en serait-il, aussi bien, de l'amour, si quelque double secret ne s'y trouvait pas préservé, si l'intimité du moi ne s'y fortifiait pas dans la reconnaissance même de l'intimité du toi, si le respect de la personne ne s'y confondait pas avec le sens même du secret? En se promettant de ne plus guère distinguer entre le sens du secret et le respect de la personne, M. Flam se propose de condamner également les techniques du dévoilement systématique de la personne et les techniques de l'humiliation et de la dégradation de l'individu. C'est contre ces techniques que s'insurge la pensée de l'existence. Tragique? Le mot peut prêter au malentendu et à la confusion. Dans le chapitre II (*De filosofische gedachte in de beweging van de tijd*), des précisions nous sont fournies, qui nous permettent de prévenir le malentendu et de dissiper la confusion. De fait, « tout dire au sujet de tout, c'est ne rien dire » (p. 27). La pensée de l'existence est tragique, dans la mesure où elle est pensée interrogative, pensée d'un intrépide et permanent refus des paix illusoire et des certitudes mensongères. Tragique, par conséquent, pour autant que l'on veuille bien admettre que « lorsque cessent les questions, le tragique se tait » (p. 40). Du chapitre III (*De ironische bevrijding van de tijd*) au chapitre VII (*De intersubjectiviteit*), la pensée de l'existence est alors évoquée, longuement et avec toutes les précautions souhaitables, dans le dynamisme complexe de ses ressources et de ses exigences. Ses ressources, la pensée de l'existence les puise jusque dans les enseignements de la rêverie et de l'imagination, jusque dans les médiations et les avertissements de l'ironie; ses exigences, elle les découvre dans chacune des dimensions insurrectionnelles d'un même projet de justice et d'équité, dans chacune des variations révélatrices d'un même thème de création, de libération et d'abnégation de soi. A n'en pas douter, ses ressources et ses exigences situent la pensée de l'existence aux antipodes de toute con-

naissance psychologique de l'homme. Le sens du secret et le respect de la personne inspirent les plus expresses réserves à l'égard de la psychologie. La vogue que connaît actuellement, dans de vastes secteurs du public, la psychologie est, aux yeux de M. Flam, un témoignage supplémentaire de l'« aliénation croissante » de l'homme (p. 166). Il s'agit, en l'occurrence, de la psychologie au nom de laquelle des hommes ne seront guidés et conduits que parce qu'ils auront été traités comme des êtres que l'on guide et que l'on conduit. Tenue néanmoins de se formuler, — et vouée, comme toute pensée, à la discursivité, — la pensée de l'existence est philosophie ou, plus exactement, activité philosophique, activité (non pas systématique, mais bien méthodique) d'appel et d'interpellation de la personne. Si, à ce niveau d'appel et d'interpellation, la propagande est conjurée et tenue en échec, c'est justement dans la mesure où il ne saurait y avoir de « philosophie collective » (p. 170). Les pages du chapitre VIII (*De mededeling*) comptent, au demeurant, parmi les plus vigoureuses et les plus attachantes du livre de M. Flam. A la prévalence de l'ordre personnel du dire (*zeggen*) sur l'ordre impersonnel du parler (*spreken*) correspond la prévalence de l'ordre de la pensée aphoristique sur l'ordre de la pensée systématique (pp. 171-172). Aux hommes qui ont appris à parler il reste, somme toute, à apprendre à *dire*. C'est à cette multiple opposition entre deux ordres d'expression, d'énonciation et d'apprentissage que sont consacrés les trois derniers chapitres de la *Première Partie*. La pensée philosophique, — comme pensée de l'existence, — ne dispose ni de démonstrations ni de preuves; elle se renierait dans le système, — et le philosophe devra constamment veiller à ne pas se laisser prendre aux pièges de la systématisation; elle ne tient, chaque fois, sa légitimité que des accomplissements indéterminables et imprévisibles de quelque existence créatrice.

Le thème de l'intrinsécité de la pensée philosophique régit l'ample thématique des dix chapitres de la *Deuxième Partie*. Etablie dans une expérience toujours incomparable des êtres et des choses, la pensée philosophique culmine dans l'« inspiration » (p. 224). Médiatrice, en chacun de nous, des dépassements et des réformes de soi, l'inspiration nous soutient et nous anime dans la lutte que chacun de nous ne cesse de mener contre les puissances de l'aliénation. Les menaces que la propagande fait peser sur la pensée ne seront, par conséquent, écartées qu'au prix d'une irrépressible rébellion de l'existence vigilante et lucide contre les idoles du moment et les mythes de la foule. Un chemin doit être, dès lors, frayé, qui ne peut être que le chemin sinueux et malaisé de la liberté. Ce chemin, M. Flam l'éclaire, — à la manière de Heidegger, — comme un chemin où l'on prend toujours le risque des détours et où l'on court toujours le danger de s'égarer (pp. 272 à 274). Il n'est cependant pas d'autre chemin que celui d'une recherche aventureuse; quoi que l'homme réussisse à trouver (*vinden*), à inventer (*uitvinden*) ou à découvrir (*ontdekken*), ses trouvailles, ses inventions et ses découvertes ne baliseront jamais que le parcours d'une quête errante et anxieuse (p. 332).

N'introduisant à aucun savoir d'autrui, à aucune connaissance de l'avenir, la pensée de l'existence s'instaure dans l'instauration loyale du dialogue, et se déploie dans le dramatique déploiement de l'avenir. La signification de l'indivise activité de *trouver*, d'*inventer* et de *découvrir* est, en fin de compte, « une signification morale » (p. 355). C'est pourquoi, M. Flam, en demeurant fidèle à son propos, est demeuré fidèle à lui-même. Son livre est le livre d'un moraliste. Et la morale

à l'esprit de laquelle il entend nous gagner, est, — à une époque où se multiplient les tentations de l'abandon, les figures du mensonge et les foyers de la servitude, — une morale du courage, de la probité et de la liberté.

Jean PAUMEN.

R. DARQUENNE, *Histoire économique du Département de Jemappes*, Société des Sciences, des Arts et des Lettres du Hainaut, Cercle archéologique de Mons, Mons, 1965, 369 pages.

Les vingt années de l'occupation française (1794-1814) furent, pour la plupart des Belges, fort difficiles à passer. Mais, pendant ce temps, souvent par force, et d'autant plus vite, les Français mirent en place les structures essentielles de la société industrielle et bourgeoise du XIX^e siècle.

Trop souvent, des auteurs belges ont insisté sur les aspects négatifs de cette période, sans relever à leur juste mesure les transformations économiques et sociales qui s'y produisirent.

Il est vrai — et cela explique bien des choses — que la Révolution s'était attaquée aux biens de l'Eglise et qu'elle était... française. Il est vrai aussi que l'étude des problèmes économiques passe pour moins aisée et que la relation colorée d'une occupation étrangère a plus de séduction.

M. Darquenne n'est pas de ceux qui prennent la « fièvre de croisance » qui se produit alors pour le symptôme d'un « mal » profond. Se limitant strictement au cadre territorial du Hainaut, il fait une analyse systématique des changements intervenus dans la vie économique et sociale de cette région où l'agriculture domine encore, mais qui dispose d'un potentiel industriel varié et important. Le régime français déclenchera son essor en balayant les entraves associées à l'ancien régime, tant du fait des coutumes que de la politique douanière. (Cela se vérifie surtout dans le secteur charbonnier qui nous vaut une vivante étude.) Il en développera le mouvement en ouvrant à toute l'industrie le marché étendu qui règne à l'abri de ses barrières douanières. Simultanément, la bourgeoisie se taille une place à la mesure des responsabilités nouvelles qu'elle assume. C'est là un processus connu. Mais il n'était pas inutile d'en suivre, une fois encore, le développement à travers les expériences particulières de ce département, surtout en raison de l'évolution industrielle qui s'y produisit.

En annexe, des relevés statistiques relatifs à la production et à la production et à la consommation du département pendant la période en question sont réunis en quelques tableaux fort clairs, d'un intérêt certain.

R. DEVLEESHOUWER.

Gaston ZELLER, *Aspects de la politique française sous l'ancien régime*, Presses universitaires de France, Paris, 1964, 392 pages in-8°.

Ne cherchons pas dans le remarquable livre de G. Zeller une « grande synthèse » au sens traditionnel du terme. On ne peut d'ail-

leurs dire en aucune façon qu'une conception traditionnelle ait présidé à la construction de l'ouvrage, ni surtout à l'élaboration des idées fécondes qui en forment la substance. Comme le dit si justement V.-L. Tapié, professeur en Sorbonne, l'auteur a l'« audace de faire disparaître les cadres commodes ». Et Zeller lui-même, dans sa propre conception vigoureuse et sans fard, proclame que « les grandes constructions aux lignes trop droites devraient susciter notre méfiance... Elles relèvent de l'esprit de géométrie. Et c'est d'esprit de finesse que les sciences de l'homme ont surtout besoin. »

Que le lecteur ne s'effraie pas à la perspective de trouver une succession d'articles, souvent même de véritables dossiers, relatifs tant à la politique extérieure qu'à la politique intérieure, centrés, sur des thèmes aussi variés que le rôle de Louvois, l'idéologie impériale en France, la Lorraine et l'Alsace, le principe d'équilibre dans la politique internationale avant 1789, les gouverneurs de province au xvi^e siècle, les derniers manants de France... Aucune cloison entre les domaines politique, social et économique : Zeller est à la recherche de liaisons profondes entre les différentes zones de l'histoire.

La solidité de l'argumentation, la rigueur de la méthode vont de pair avec la largeur de vues et la franchise nette, souvent même la hardiesse et la pensée et de l'expression. Le lecteur verra Zeller se dresser contre certaines « erreurs triomphantes », contre « le goût de simplification et de généralisation arbitraire qui est une des formes de l'esprit primaire », contre « toute une littérature historique ou pseudo-historique ».

Cette audace n'a, par ailleurs, rien de déplacé ; elle ne résulte que d'une scrupuleuse érudition et d'une pénétration critique extrêmement pertinente. Le présent ouvrage possède le grand mérite de poser des questions, de susciter des mises au point, et d'indiquer de nouveaux horizons qui s'ouvrent à la recherche historique dans les domaines évoqués.

J. JANSSENS.

Le Soleil à la Renaissance, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, « Travaux de l'Institut pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme », II, 1965, in-8°, 584 pages, 530 FB.

Le Soleil à la Renaissance, tel était le thème choisi, pour le second colloque international, organisé par l'Institut pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme de Bruxelles, à l'initiative de son regretté fondateur, le Professeur Jean Lameere.

Pareille entreprise relève à la fois de l'histoire des idées et de l'histoire des sciences. C'est pourquoi, ce ne furent pas uniquement des philosophes, des historiens, des historiens d'art mais également des hommes de science qui prirent la parole au cours de ces brillantes journées.

Un ouvrage publié conjointement par les Presses Universitaires de Bruxelles et les Presses Universitaires de France, réunit l'ensemble des travaux réalisés durant ce colloque.

La synthèse de cet imposant volume, nous pouvons peut-être la trouver dans les paroles prononcées en guise de conclusion de ce congrès

par M. Jean Lameere. Ce dernier, rappelant les ouvrages de G. Bachelard, déclarait (p. 569) : « Gaston Bachelard a raison quand il distingue imagination et science. Je me demandais si la science influençait l'imagination, mais ce qui est certain, c'est que l'imagination influence la science ».

Cette incursion, dans le domaine de la science, d'images qui n'ont rien de scientifique, ressort de la communication de H. Brabant et S. Zylberszac, *Le Soleil dans la médecine à la Renaissance*. A la Renaissance, la syphilis fait ses premiers ravages, en Europe. Maladie mystérieuse, on tente de l'expliquer et de la conjurer par des pratiques étranges reposant sur des théories solaires et astrologiques non moins étranges.

Tout le courant alchimiste, qui recherche un moyen permettant de transformer de vils en métaux d'or, se base également sur des conceptions et des symboles du même ordre. Mais l'alchimie devait encore prendre une orientation pratique et ouvrir ainsi une brèche débouchant sur les temps modernes (B. Kedrov, *Deux orientations de l'alchimie à l'époque de la Renaissance*).

C'est à la Renaissance que l'expérience conquiert ses droits : en médecine avec Vésale (C.D.O. Malley, *Meridiana luce clarior — The Vesalian scientific Presentation*) ainsi qu'en astronomie ; V. Ronchi, dans un exposé très documenté (*Influence du développement de l'optique du XVII^e siècle sur la science et la philosophie en général*) montre que le perfectionnement des lentilles, permettant une observation plus directe du ciel, favorisa les recherches de savants comme Galilée. Ces améliorations allaient d'ailleurs provoquer l'abandon progressif d'instruments hérités du moyen âge tel l'équatoire (Em. Poulle, *L'équatoire de la Renaissance*.)

Il n'y a toutefois pas pour autant unité entre le monde des sciences et le monde des idées. Ainsi que le souligne M^{lle} Cl. Ramnoux (p. 569) « Les hommes de la Renaissance ont conservé une astrologie et des visions cosmiques encore médiévales quand la science a évolué. » Pour étayer cette affirmation, il suffit de songer au *Copernic philosophe* de Al. Birkenmajer : lorsqu'il philosophe, le père de l'héliocentrisme est aristotélicien et par conséquent géocentriste.

Ainsi la Renaissance apparaît comme un vaste courant de pensée qui brasse une foule de conceptions et de mythes hérités de l'antiquité par l'intermédiaire du moyen âge (que l'on songe entre autres aux communications de S. K. Heninger, *Pythagorean cosmology and the Triumph of Heliocentrism* et C.R. Ligota, *L'influence de Macrobie à la Renaissance*) mais visés par des regards neufs — ceux d'un Bérulle (Cl. Ramnoux, *Héliocentrisme et Christocentrisme*) d'un Campanella (L. Firpo, *La cité idéale de Campanella et le culte du soleil*), d'un Nicolas de Cues (M. de Candillac, *Le rôle du soleil dans la pensée de Nicolas Cues*) ou encore d'un Fludd (A.G. Debus, *The sun is the universe of Robert Fludd*). Chez Léonard de Vinci, l'aphorisme « il sol non si muove » coexiste avec des croquis géocentristes...

Ce regard neuf qui accorde au soleil une place importante, sinon centrale, prépare les esprits à ce qui deviendra la cosmologie moderne sans pour autant se fonder sur elle. Il en va de même dans le domaine des arts. Le soleil intervient dans les poésies ronsardiennes (G. Gadoffre, *Ronsard et le thème solaire*), dans les arts plastiques aussi (Fr. Negri Arnoldi, *Iconographie du soleil dans la Renaissance italienne*), mais il

s'agit là moins de l'astre de Copernic que de l'héritage d'une tradition antérieure.

Signalons enfin que, outre le texte des communications, le volume reproduit intégralement les discussions qui se déroulèrent à l'issue de chaque journée du congrès.

M.-R. VAN STYNVOORT.

Nicole LOEB, *Le Patronat industriel belge et la C.E.E.*, dans les *Cahiers du Centre national d'Etude des Problèmes de Sociologie et d'Economie européennes*, 1 (Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie, 1965); 1 vol. 24 cm x 16, 168 pages, prix 210 FB.

Cette étude est la première d'une série de travaux relatifs aux attitudes des partis politiques et groupes d'intérêts belges face aux problèmes posés par l'intégration européenne. Le but est de retracer l'évolution de la pensée patronale sur quelques aspects fondamentaux de l'intégration européenne conditionnant, du reste, dans une large mesure, ses attitudes devant tous les autres problèmes qui touchent la C.E.E. L'ensemble du travail est axé sur les prises de position *officielles* du patronat industriel belge.

L'auteur analyse d'abord la structure et le rôle des organisations patronales. L'*Union des Industries de la Communauté Européenne* (U.N.I.C.E.) forme une sorte d'organisme permanent des fédérations industrielles des Six qui cherche à coordonner les prises de position de ses membres au sein des organisations internationales. Toutefois, l'organe représentant réellement l'industrie belge est la *Fédération des Industries Belges* (F.I.B.). Cette dernière a été étroitement associée aux travaux qui ont précédé la signature des traités de Rome. Enfin, dans le domaine institutionnel européen, des représentants des groupes professionnels siègent au sein d'un organe consultatif, *Le Comité Economique et Social*.

Les premières expériences d'intégration de la Belgique furent le Benelux et la C.E.C.A. Après une période d'adaptation laborieuse et parfois difficile pour certains secteurs, les résultats du Benelux devinrent favorables. D'autre part, en dépit des appréhensions des patrons charbonniers, la F.I.B. était favorable au « Plan Schuman » instaurant la C.E.C.A. en tant que première expérience d'unification économique de l'Europe occidentale. Toutefois, elle formula de nettes réserves en ce qui concerne la durée de l'engagement à prendre et l'étendue des pouvoirs donnés à la Haute Autorité. En outre, elle exprima l'espoir de voir l'intégration européenne s'étendre à d'autres secteurs industriels.

En ce qui concerne le problème de l'extension géographique à donner à la Communauté, les préférences des milieux patronaux belges allaient à un vaste marché européen facilitant les échanges avec le plus grand nombre possible de pays. De 1952 à 1957, les groupes patronaux considérèrent que l'intégration des six pays d'Europe occidentale ne devait constituer qu'un premier pas et que la Communauté devait permettre l'adhésion ultérieure d'autres pays. A partir de 1958, on constate un complet revirement des milieux industriels belges qui estiment que l'instauration d'une éventuelle zone de libre échange ne doit pas compromettre la réussite de la C.E.E. dont on craint la « dilution » dans une communauté atlantique trop lâche. En 1962, la F.I.B. durcit encore sa

position en déclarant que l'adhésion à la C.E.E. ne doit être envisagée que pour quelques pays présentant avec les Six une certaine *homogénéité politique et économique* de façon à ne pas modifier le rythme de l'intégration européenne. Si la F.I.B. est favorable à l'adhésion de la Grande-Bretagne au Marché commun, elle insiste pour que celle-ci se fasse en respectant l'esprit et la lettre du Traité de Rome.

Pour les milieux industriels, l'intégration économique des Six est une condition du succès de la réalisation de la communauté politique. Après le rejet du traité instituant la C.E.D. (1954), la F.I.B. manifeste sa méfiance à l'égard de la politique et concentre son énergie sur une « Europe des affaires ». En 1960, devant la réussite de la C.E.E., elle réclame à nouveau l'intégration politique, condition de succès de l'intégration économique complète. On peut lire dans le *Rapport annuel* de la F.I.B. pour l'exercice 1962 que seule « la programmation politique de l'Europe permettra de résoudre le difficile et inévitable problème de l'expansion territoriale de la Communauté ».

M^{me} Nicole Loeb examine ensuite les objectifs et les principes de l'intégration européenne. En 1954, le groupe patronal croit que le but de la C.E.E. doit être essentiellement « d'assurer un niveau de vie plus élevé et des possibilités de défense aux populations européennes par une rationalisation de la production au moyen d'un marché unique basé sur la libre circulation des marchandises, des capitaux, des personnes et des services ». En ce qui concerne les *principes* de l'intégration, l'opinion patronale insiste sur le respect du libre jeu de la concurrence et sur la limitation de l'intervention des pouvoirs publics communs. Le traité instituant la C.E.E., signé à Rome le 25 mars 1957, est bien accueilli par les milieux patronaux : pour ceux-ci, il constitue un compromis acceptable entre la nécessité de construire l'Europe et celle de ne pas donner trop de pouvoirs à des autorités supranationales sans responsabilité politique. L'industrie consciente de l'importance de l'intervention de l'Etat dans la vie économique, croit en l'opportunité de pallier l'empirisme par une programmation indicative basée sur la collaboration du secteur public et du secteur privé. Elle souhaite aussi la fusion des trois organismes actuels — Haute Autorité de la C.E.C.A., Commissions de la C.E.E. et de l'Euratom — en un exécutif unique. En 1964, la grande majorité du patronat se rallie à l'idée d'une programmation où le secteur privé conserverait sa liberté de production et d'investissement.

En ce qui concerne les règles de concurrence relatives aux entreprises, l'article 85 du Traité de Rome interdit les ententes, associations et pratiques concertées « qui sont susceptibles d'affecter le commerce entre les Etats membres et qui ont pour objet ou pour effet d'empêcher, de restreindre ou de fausser le jeu de la concurrence à l'intérieur du marché commun ». Toutefois, cette interdiction n'est pas applicable aux ententes « qui contribuent à améliorer la production ou la distribution des produits ou à promouvoir le progrès technique ou économique, tout en réservant aux utilisateurs une partie équitable du profit qui en résulte ». L'article 86 interdit l'exploitation abusive, par une ou plusieurs entreprises, d'une position dominante sur le marché commun ou sur une partie substantielle de son ensemble. En fait, l'industrie belge, peu concernée par l'article 86, s'inquiète surtout de l'interprétation de l'article 85. Pour remédier à l'insuffisance de leurs dimensions, les entreprises belges envisagent, en effet, des fusions et des concentrations. A partir de 1959, l'opposition patronale se sensibilise surtout sur un point du projet d'un premier règlement d'application des articles 85 et 86 du

Traité concernant le régime de notification obligatoire des ententes. Ce projet, est, néanmoins, adopté à l'unanimité par le Conseil des ministres, le 19 décembre 1961, et entre en vigueur, le 13 mars 1962. L'action de la F.I.B. tend, dès lors, à obtenir une interprétation favorable de la réglementation adoptée.

L'auteur analyse également les réactions des milieux patronaux devant le problème de l'adaptation au marché commun. De 1948 à 1952, les milieux patronaux manifestent leur mauvaise humeur devant les inconvénients subis du fait de la concurrence hollandaise et cherchent à obtenir des mesures de sauvegarde et d'égalisation des conditions de concurrence ; de 1953 à 1957, ils envisagent avec optimisme les avantages que l'industrie retirera de l'élargissement du marché par l'intégration économique ; à partir de 1957, ils prennent conscience du fait que l'industrie belge devra s'adapter pour survivre. La F.I.B. exhorte dès lors les chefs d'entreprise à abandonner leurs individualismes et à coopérer par des fusions, des concentrations, des accords de rationalisation et de spécialisation.

Dans ses conclusions, M^{me} Nicole Loeb souligne que

1° les organisations patronales conservent un caractère essentiellement *national* qui a été paradoxalement renforcé par la création de la C.E.E. : la F.I.B., par exemple, occupe une place prépondérante dans la vie sociale, économique et politique belge ; elle peut, en outre, exercer une pression sur les décisions du gouvernement belge au sein de la Communauté ; l'U.N.I.C.E., par contre, n'est toujours à l'heure actuelle qu'un organe de liaison et de coordination ;

2° les prises de position du patronat belge sont dominées par le pragmatisme et la nécessité de poursuivre le processus d'intégration économique sans, toutefois, être nécessairement lié à des attitudes politiques données ;

3° le cadre européen est actuellement considéré par le patronat belge comme le plus propice au développement de la libre entreprise.

M. Raymond Rifflet, Directeur du Centre national d'étude des problèmes de sociologie et d'économie européennes, termine le présent volume sur des observations générales. Le patronat belge, après avoir été longtemps fidèle au libéralisme classique, s'est rallié ouvertement à la formule de l'économie concertée au niveau communautaire. Toutefois, il reste méfiant à l'égard de toute planification et rationalisation impératives autres que celles résultant de la « libre volonté » des dirigeants du secteur privé. La dynamique de l'action patronale, sujette à des pressions contradictoires, ne paraît donc pas conduire à la certitude qu'une intégration fédérale est la conséquence inévitable de l'« Europe des affaires ».

M^{me} Nicole Loeb est parvenue à dégager les constantes déterminant l'action des groupements patronaux belges au sein de la C.E.E. Son exposé basé sur une information d'une ampleur considérable, se caractérise par une grande clarté et se borne à l'analyse objective des faits dont elle tire des conclusions prudentes. En outre, chaque tentative d'explication est faite au mieux des témoignages existants. En effet, comme l'auteur le souligne dans l'introduction, le domaine non officiel des relations des patrons avec les gouvernements et les autorités de la C.E.E., sans parler de l'action secrète des groupes d'affaires, reste encore à investiguer.

Ce travail pourrait constituer une des bases d'une étude d'ensemble concernant l'évolution de la pensée patronale dans les pays du Marché

commun face aux problèmes posés par l'intégration européenne. Cette contribution essentielle à notre connaissance de l'action des groupements patronaux belges en ce qui concerne l'Europe rendra les plus grands services à tous ceux qu'intéresse l'action des groupes de pression européens.

Pierre SALMON.

Les modes de rémunération en vigueur dans la sidérurgie.

Depuis quelques années, une équipe de l'Institut de Sociologie de l'U.L.B. sous l'impulsion de MM. Bolle de Bal et C. Dejean, s'est consacrée à l'inventaire des modes de rémunération en vigueur dans l'industrie belge et aux problèmes posés par leur application (1).

Dans le cadre de cette vaste enquête, les auteurs ont estimé utile de consacrer une étude particulière à la sidérurgie, branche d'activité importante retenant à l'emploi de nombreux travailleurs, afin de dégager la signification réelle des modes de rémunération.

Comme de coutume, avant de passer à l'exposé des résultats de l'investigation, les auteurs commencent par rappeler les principales caractéristiques, propres à faciliter la compréhension de ces résultats en les situant dans leur contexte. Ils rapportent également, à l'intention du lecteur ne possédant pas une connaissance familière du secteur sidérurgique, quelques informations d'ordre sociologique, relatives notamment au type de relations industrielles et au type de négociations salariales : elles peuvent en effet constituer un élément explicatif important de la structure des rémunérations propres à ce secteur.

L'industrie sidérurgique est constituée de « complexes intégrés » (fonte — acier — laminage) dont la préoccupation majeure, nous disent les auteurs, est l'adaptation de la production à la demande du marché européen. Sa conjoncture actuelle est favorable : perspectives d'investissement rentables. Au niveau des négociations et des prises de décisions en matière de salaires, en tout cas pour les modes de rémunérations, se rencontrent les techniciens patronaux et des délégués syndicaux outillés et fortement organisés.

La croissance rapide des salaires, quoique progressive, peut susciter de la surprise; à ce propos, les auteurs s'efforcent de donner des informations relatives aux définitions qui ont été adoptées.

Le salaire de prestation qui rétribue l'exercice du métier se compose d'une rémunération de base ou salaire horaire, majoré de compléments ou primes mensuelles et de suppléments ou indemnités extraordinaires.

Sur un autre plan, celui de l'analyse sociologique, les auteurs s'aperçoivent de la nécessité d'approfondir l'analyse, en distinguant deux catégories de primes : les primes « stimulantes » qui comme leur nom

(1) Cf. Marcel BOLLE DE BAL et Christian DEJEAN, *La structure des rémunérations en Belgique. Les modes de rémunérations en vigueur* :

1. *Dans le secteur de la fabrication des pâtes, papiers et cartons*, 1959, 88 pages;
2. *Dans l'industrie du tabac*, 1960, 139 pages;
3. *Dans l'industrie des cuirs et peaux*, 1961, 185 pages;
4. *Dans le secteur de la transformation des papiers et cartons*, 1962, 169 pages; Ed. de l'Institut de Sociologie, Bruxelles.

l'indique stimulent les travailleurs, les incitent à accroître la production, alors que les primes d'« intéressement » visent à intéresser les travailleurs au progrès technique et économique de leur entreprise.

Les problèmes posés par la stimulation et l'intéressement des travailleurs ont fait l'objet de démarches tant parmi les responsables patronaux que syndicaux.

Dans l'ensemble, les délégués patronaux s'estiment satisfaits des résultats obtenus dans le domaine de l'utilisation des primes stimulantes bien qu'une évolution tende à se dessiner dans le sens d'une restructuration des systèmes de primes à la production qui porterait notamment sur le rapport partie fixe/partie variable du salaire.

Les orientations syndicales ont permis aux auteurs de constater que la majorité des délégués syndicaux interrogés était favorable au salaire fixe alors que la quasi-totalité des responsables syndicaux estime que les primes de production, compte tenu des limites posées par le genre de travail, le niveau du salaire de prestation, le plafonnement des primes, le niveau de mécanisation, incitent généralement les ouvriers à accroître la production.

L'intéressement des travailleurs, soit au progrès technique en général, soit à l'entreprise elle-même sous forme de primes de fin d'années ou de fin d'exercice a révélé après enquêtes, que patrons et syndicats ont des opinions et attitudes diamétralement opposées.

Les patrons mettent l'accent sur le caractère bénévole et conventionnel de ces primes alors que les syndicats voient dans celles-ci un moyen pour les ouvriers de participer aux fruits de l'entreprise en insistant sur l'importance primordiale des revendications au niveau du salaire de base pour des raisons de contrôle.

La méthode ainsi suivie par les auteurs a permis de dégager, malgré la grande diversité et l'extrême complexité des modes de rémunération en vigueur dans les entreprises sidérurgiques, quelques caractéristiques enrichissantes pour l'étude entreprise, à savoir que dans ce secteur est répandue la pratique de l'intéressement des travailleurs aux fruits de l'entreprise grâce aux gratifications annuelles et aux primes liées conventionnellement à la productivité.

En guise de conclusion, nous pouvons dire qu'au cours de l'investigation, les auteurs se sont efforcés de dégager les éléments caractéristiques de la structure « technique » des rémunérations dans la sidérurgie et ont recherché les facteurs explicatifs de la structure relevée dans ce qu'elle a de plus spécifique afin de tirer des enseignements d'ordre théorique et pratique, propres à orienter des recherches ultérieures.

Monique SCHUMMER.

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'Université libre de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par l'Université Libre de Bruxelles, ci-après ULB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, ci-après A&B, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique mise en ligne par les A&B. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les A&B déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les A&B ne pourront être mises en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB' et de l'ULB, ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les A&B encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les A&B mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'ULB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisées à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux Archives & Bibliothèques de l'ULB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser au Directeur de la Bibliothèque électronique et Collections Spéciales, Archives & Bibliothèques CP 180, Université Libre de Bruxelles, Avenue Franklin Roosevelt 50, B-1050 Bruxelles.
Courriel : bibdir@ulb.ac.be.

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références à l'ULB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.