

Échanges

Autor(en): **Miéville, Henri-L. / Mercanton, Jacques / Ansermet, Ernest**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **8 (1965)**

Heft 2

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-869831>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉCHANGES

Dans ce pays de silence qu'est le nôtre, où trop souvent l'amitié comme la réflexion s'enferment sur elles-mêmes et se contentent de couvrir, Henri Miéville n'a cessé de manifester une présence accueillante et critique, avec une inépuisable générosité. Qu'un article, une lettre, un livre retiennent son attention, il le fait aussitôt savoir et institue, public ou personnel, un dialogue fraternel et serré, qu'il nourrit de l'incomparable apport de son savoir et de son expérience spirituelle. On trouvera ici trois de ces « réponses », qui traitent chacune, dans des perspectives différentes, des rapports de l'art et de la foi.

LETTRE A PAUL BUDRY

Une exposition des œuvres d'Eugène Burnand avait conduit Paul Budry à faire, dans l'Esprit romand, les remarques suivantes :

« ... Si parfaite que fût sa foi, son erreur touche pourtant à l'ordre de la foi. Il ne voulut pas croire que la peinture avait ses fins religieuses en elle-même. Il ne crut pas Thomas d'Aquin qui lui disait que la dévotion du peintre se marque non pas au texte des images, mais à leur qualité. Il fit entrer *la* religion dans *sa* peinture, quand il fallait mettre *sa* religion dans *la* peinture. Il pensa sanctifier son pinceau en fabriquant des images saintes, servir la religion en la faisant servir. Or la peinture devient religieuse dans la mesure où elle est peinture. Elle enseigne par ce qu'elle est, elle n'est pas ce qu'elle enseigne. » ¹

Henri Miéville reprend alors ce problème.

¹ Paul Budry, *Retour sur Eugène Burnand*, in *l'Esprit romand*, première année, No 1, 1^{er} octobre 1926.

Chailly s/Lausanne, le 5 novembre 1926.

Mon cher Budry,

La lecture d'un tien article dans l'« Esprit Romand » me donne envie de faire un petit bout de causerie avec toi — plaisir trop rare à mon gré¹.

Les réflexions que t'a suggérées l'exposition Burnand m'ont enchanté, tant elles correspondent à ce qui est mon propre sentiment et tu leur as donné une forme incisive et nette que j'apprécie hautement. J'applaudis notamment au passage où tu parles de la peinture « religieuse » de Burnand. Il y a là des choses excellemment dites et qu'on ne saurait assez répéter.

Il est pourtant un point sur lequel nous ne sommes peut-être pas d'accord. Ce n'est pas un point de critique d'art mais plutôt de théologie ou de philosophie. Voici : le passage de Thomas d'Aquin auquel tu fais allusion — tout en reprochant bien injustement à ce pauvre Burnand de n'avoir pas lu Maritain ! — m'intrigue fortement. Pourrais-tu me dire où il se trouve et quelle est sa portée exacte ? Tel que tu le comprends, il exprime en effet une conception si moderne — si protestante de l'art dans son rapport avec la religion que je conçois quelques doutes sur l'orthodoxie de l'interprétation que tu en donnes.

« La peinture, dis-tu, devient religieuse dans la mesure où elle est peinture. » Bravo ! Je ne saurais te dire quel plaisir m'a causé cette phrase trouvée sous ta plume et qui plaque si fortement avec les idées que de mon côté je me suis lentement faites. Mais j'appelle cela une conception essentiellement moderne et protestante du rapport de l'art avec le phénomène religieux. C'est ce que tu ne parais pas admettre, puisque tu la mets hardiment sous le patronage du docteur angélique. Or j'avoue que je ne puis me défendre de l'impression que — cédant peut-être un peu trop facilement à la mode du jour en fleurissant ta boutonnière d'un passage tiré de la Somme — tu sollicites doucement les textes et leur fais dire tout autre chose que ce qu'ils disent.

Au fond voici les idées que tu attribues à saint Thomas : l'artiste fait œuvre religieuse par cela déjà qu'il fait bien son métier d'artiste : « La peinture devient religieuse dans la mesure où elle est peinture. »

¹ Une note datée de 1953 précise que « cette lettre témoigne d'une connaissance insuffisante de la doctrine thomiste, mais contient quelques observations valables ».

Se mettre au service d'un idéal de beauté, se soumettre avec les sacrifices que cela implique aux lois de son art, c'est être religieux, fût-on par ailleurs mécréant, car le beau est une manifestation du divin. Il serait vraiment très intéressant de trouver ces idées déjà formulées dans Thomas d'Aquin. Mais pour y croire, je voudrais qu'on me les y montrât clairement exprimées. Or la déclaration que tu rapportes pourrait avoir un autre sens moins révolutionnaire et plus en accord avec les conceptions dominantes de la piété et de la théologie catholiques : le croyant montre sa piété dans la soumission de sa pensée au dogme et de sa conduite à la discipline de l'Eglise ; il achète son salut par les œuvres. La dévotion d'un artiste devra se manifester elle aussi par de bonnes œuvres et ce qui mesure le mérite d'une œuvre quelconque — et conséquemment aussi d'une œuvre d'art exécutée dans un dessein pieux — c'est le zèle apporté à sa confection, ce n'est pas l'étiquette, le texte, le sujet, c'est l'intention de la bien exécuter et la somme des efforts dépensés. C'est ainsi que la *qualité* de l'œuvre peut servir de mesure à sa valeur religieuse.

Il y a loin de là à l'interprétation précédente. Mais le seul passage de la Somme où il est question d'art ne souffre pas d'être interprété de la manière que je viens d'indiquer. Dans le sens thomiste — si je l'interprète convenablement, ce que tu voudras bien me dire — l'art n'est religieux que si l'artiste est croyant selon la définition de l'Eglise. Dans le sens que je persiste à appeler moderne et protestant (je dirai tout à l'heure pourquoi), quel que soit le credo de l'artiste, il fait œuvre religieuse par cela déjà qu'il se dévoue à son idéal d'artiste. Tous les grands artistes ont senti le « Je ne puis autrement » qui marque la mainmise du divin sur les forces de l'individu. Cela paraît être ta conception et c'est la mienne. Mais je ne crois pas que ce soit celle de l'Ange de l'Ecole.

Pour prendre un exemple, je doute fort que saint Thomas eût reconnu à l'art de van Gogh un caractère religieux. Car van Gogh qui avait commencé par être hérétique n'était, si je ne fais pas erreur, plus même croyant, lorsqu'il fut devenu peintre et il ne s'appliquait pas à bien peindre pour offrir à Dieu et à sa sainte Eglise quelque objet d'art qui témoignât de sa piété, ni parce qu'un chrétien doit bien faire tout ce qu'il fait, il peignait parce qu'il ne pouvait faire autrement. Et pourtant quel exemple plus merveilleux pourrait-on trouver pour illustrer la thèse que tu soutiens contre Burnand et qui est aussi la mienne. Il y a eu dans le cas de van Gogh dévoré tout d'abord par la charité chrétienne, puis tout aussi passionnément peintre, une transposition des valeurs spirituelles qui l'a fait passer d'une religion à une autre ou si l'on veut — en s'élevant à un plan

supérieur — d'un mode de la conscience religieuse à un autre, *car il y a religion dès qu'il y a intuition et volonté de réalisation d'un ordre de valeurs universelles.*

Selon cette manière de concevoir les choses, l'art a pour lui-même une valeur religieuse et il n'y a point de religion complète sans art, mais il ne s'en suit pas que l'art puisse absorber en lui tout le religieux.

J'ajoute que cette façon de concevoir le rapport de l'art et du phénomène religieux n'est conséquente et logique que sur le terrain d'une philosophie d'inspiration *protestante.*

Ce sont les Réformateurs et notamment Luther qui ont posé les premiers ce principe d'une portée incalculable que le spirituel en l'homme ne se laisse pas séparer du temporel et que la vie de l'esprit, loin d'atteindre à sa perfection lorsque l'homme s'arrache à ses activités naturelles (idéal ascétique et monastique toujours encore considéré par l'Eglise catholique comme supérieur à tout autre) ne s'enrichit et ne s'élève vraiment qu'*en les pénétrant.*

En même temps qu'ils posaient ce principe et en dépit de leur biblicisme les Réformateurs ont affranchi le spirituel de toute autorité extérieure, car ils l'ont conçu comme ne pouvant se définir que selon des normes intérieures à l'individu — non pas bien entendu selon des normes individuelles, ce qui serait un non-sens — et sous la responsabilité de la conscience individuelle, c'est ce qu'en langage théologique Calvin appelait le témoignage du Saint-Esprit.

La conception de l'art que nous avons en commun rentre le plus naturellement du monde dans le cadre de cette philosophie et elle ne s'accorde vraiment qu'avec elle. Je ne prétends pas d'ailleurs que les Réformateurs et la majorité de ceux qui se réclament d'eux aient clairement aperçu les conséquences de leurs doctrines en matière d'art. Rien d'étonnant à cela: une théorie n'est vraiment féconde que si ses effets vont bien au-delà de ce que ses inventeurs avaient pu prévoir.

L'une de ces conséquences et l'une des plus importantes, c'était l'autonomie des divers domaines où s'exerce l'activité de l'esprit: autonomie de la recherche scientifique et philosophique soumise à ses lois propres, autonomie de l'art ne relevant lui aussi que de ses lois propres, autonomie de la société civile par rapport à tous les clergés, car si le spirituel doit pénétrer le temporel, cela ne saurait se faire par la voie de lois et de décrets imposés par la force.

La conception catholique qui se réclame de saint Thomas est en réaction contre toutes ces autonomies: elle prétend que le clergé ait pouvoir de les contrôler et de les réglementer toutes. C'est ce qu'un homme moderne ne saurait accepter et c'est ce que la réaction catholiciante n'a pu faire admettre à certains esprits qu'à la faveur de la

psychose de guerre, la guerre ayant pendant quelques années concentré entre les mains de l'État des pouvoirs exorbitants et créé l'illusion qu'on peut organiser tout le spirituel d'une nation par des procédés empruntés aux méthodes applicables au temporel: censure, etc.

J'ajoute que ce principe de l'autonomie des activités spirituelles ne signifie pas anarchie et désordre. Il y a désordre et anarchie quand il y a empiètement des divers ordres les uns sur les autres: quand les théologiens se mêlent de prescrire aux historiens ou aux naturalistes ce qu'ils doivent admettre ou rejeter, ou aux artistes ce qu'il leur est permis ou défendu de dire en leur langage. L'harmonie de ce tout prodigieux qu'est la vie de l'esprit sous ses diverses formes ne se compose et ne s'organise que selon le rythme personnel des individus assez riches de vie et assez puissants pour coordonner et fondre ces activités diverses dans l'unité de leur personne. L'unité du spirituel existe et nous tendons constamment vers elle: elle est constituée par la *somme de tout le normatif* qui crée une législation pour chaque ordre d'activité et lui soumet les forces créatrices de l'individu. Elle a besoin pour se réaliser d'une société organisée encadrant l'individu et ne le laissant pas à ses seules forces, mais elle ne saurait prendre définitivement corps dans une institution quelconque, car c'est la personnalité avec son mystère vivant qui en est la seule expression véritable.

Mais il y a une observation plus essentielle à faire et qui touche au plus profond sur l'apparemment de la conception moderne de l'art avec la conception protestante de la spiritualité et de la religion.

L'idéal catholique, soit en matière de vérité, soit en matière morale, est essentiellement *statique*, je veux dire que l'Eglise conçoit dans *tous les domaines* le normatif comme un système de dogmes ou de préceptes dont l'interprétation est fixée une fois pour toutes par l'autorité. Telle est la doctrine à laquelle la vie est obligée de s'adapter tant bien que mal. La fonction de l'individu se réduit strictement à *s'essayer à reproduire un type préalablement donné et arrêté*. Il est appelé à copier de son mieux, mais non à créer *sous sa propre responsabilité*.

La conception protestante de la spiritualité — tu comprends que je remonte au principe et ne m'arrête pas un instant aux mômèries, aux divers littéralismes qui n'en sont pas même des contrefaçons — comporte un idéal plus souple et plus plastique: le normatif y est conçu non comme un code arrêté ou un credo obligatoire (c'est ce que manifestent avec évidence les vaines tentatives d'unifier les doctrines et les interprétations au sein des Eglises protestantes), il a un caractère en quelque sorte *dynamique*, il est une inspiration, il se

définit comme déterminant une direction générale et l'individu est appelé à *collaborer avec l'autorité* pour l'édification de la personnalité spirituelle. Ce grand œuvre n'est possible que parce que l'autorité existe, parce qu'il y a des normes (de vérité, de beauté, de bien) dont nous prenons conscience dans notre aspiration à l'être. Mais aucune de ces normes ne prend un sens précis que par l'apport de notre pensée et de notre expérience personnelles.

Or voici ce que je constate : de même que l'épistémologie moderne, sans répudier aucunement l'idée de norme, mais en s'appuyant au contraire sur elle, a rejeté en science et en philosophie la notion d'une *vérité préformée* qui préexisterait à l'œuvre de la pensée humaine et à laquelle celle-ci n'aurait qu'à se conformer, de même en art les modernes ont rejeté l'idée du modèle fourni du dehors à l'artiste et qu'il ne ferait que reproduire. Il y a — c'est actuellement un truisme de le dire — part de *création* dans l'œuvre d'art comme il y a part de création dans l'élaboration d'une théorie scientifique ou philosophique. Et alors je demande si c'est avec la conception que le catholicisme s'est formée de la spiritualité ou si c'est avec la protestante que s'harmonise le plus naturellement, que *se compose organiquement* la conception moderne de l'art. Il me semble que la réponse ne saurait faire de doute.

Tu vois maintenant pour quelles raisons je m'étonne de te voir abriter tes conceptions de critique d'art sous l'autorité de saint Thomas — ou tout au moins de t'en donner l'air ; ne va pas croire que je prenne tout cela au tragique, j'en prends prétexte pour causer et exprimer quelques idées qui me hantent depuis longtemps. C'est à Luther, c'est à Kant et à Schiller, fondateurs de l'esthétique moderne, que tu tends la main sans t'en douter peut-être, tandis que tu fais tes dévotions devant le saint du jour.

Tout cela s'impose à moi avec la clarté de l'évidence, comme il arrive quand on a longtemps réfléchi à une question qui vous préoccupe. Si je m'abuse, je compte que tu voudras bien me dire en quoi, mais si tu me donnes raison en gros, tu comprendras pourquoi je déplore — non pour des raisons de sectarisme protestantisant, mais de propreté et de clarté de pensée — que dans leur réaction justifiée contre les étroitesse d'un protestantisme rétréci, inconscient de sa logique profonde et de ses riches possibilités, les écrivains et les critiques de chez nous (j'entends de la Romandie protestante) paraissent demeurer eux aussi dans cette inconscience et pour la plupart ne poussent pas — on pourrait du moins le croire — la réflexion jusqu'au point où elle leur ferait discerner l'ivraie du bon grain dans la tradition dont ils sont issus.

Je termine par une remarque qui découle de mes précédentes observations. Si nous faisons abstraction des sujets représentés et des sentiments exprimés, l'art est uniquement dans la *forme* — c'est précisément ce que l'esthétique de Kant et de Schiller a pour la première fois clairement formulé — et la forme n'est ni catholique ni protestante, elle est belle, elle se tient ou elle ne se tient pas, elle existe ou elle n'existe pas. C'est donc mal poser la question — et je suis loin de t'attribuer ce simplisme-là — que de se demander s'il y a un art protestant et un art catholique et lequel est supérieur. C'est s'exprimer d'une manière équivoque, confondre la matière et la forme et brouiller les points de vue. Mais précisément cette autonomie que l'art possède de par la forme qui lui est propre me paraît être une notion qui ne s'agrège naturellement qu'au système de conceptions qui gravite autour des deux principes en lesquels se résume la notion protestante de la spiritualité. Qu'il soit protestant ou catholique, tout grand artiste est nécessairement un homme qui ne connaît d'autres normes, quand il crée, que celle de son art. *Sous ce rapport* tout artiste authentique s'inspire d'une conception qui ne trouve sa pleine réalisation et qui ne peut avoir son plein rayonnement qu'intégrée dans une philosophie de haute spiritualité à la fois disciplinée et libre, dont c'est l'impérissable mérite du protestantisme d'avoir dégagé les assises au XVI^e siècle en rompant avec l'ascétisme et l'autoritarisme catholiques.

Je m'excuse de cette trop longue épître et je te prie de me croire ton cordialement dévoué ¹

Henri-L. Miéville

P.-S. — Si c'est dans Maritain que tu as puisé ta science de la Somme, je crois qu'il faudrait être très prudent. Maritain est un maître sophiste comme le prouvent ses raisonnements sur le soi-disant « angélisme » de Descartes relevés et critiqués par A. Reymond dans les Cahiers de Jeunesse ². Maritain a tendance à moderniser saint Thomas pour pouvoir soutenir la thèse que ce qui est nouveau chez les modernes est mauvais, et ce qui est bon point nouveau. D'ailleurs les conclusions que j'ai développées dans ma lettre me paraissent subsister indépendamment de l'interprétation qu'on pourra donner au passage de saint Thomas. Si ton exégèse était la bonne, cela prouverait simplement que le système thomiste n'a pas l'unité majestueuse qu'on lui voit de loin et qu'il recèle le germe de dangereuses hérésies !

¹ Nous ignorons si Paul Budry a répondu à cette lettre.

² A Reymond, *Un Jugement sur Jacques Maritain*, les Cahiers de Jeunesse, novembre 1925.

RÉPONSE A JACQUES MERCANTON

La publication de l'ouvrage Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité a été l'occasion d'un important échange de lettres avec Jacques Mercanton, que nous sommes heureux de faire connaître, répondant ainsi au souhait d'Henri Miéville lui-même, qui écrivait dans une note, en 1959 : « Ces deux lettres marquant deux points de vue opposés sinon totalement exclusifs pourraient être publiées ensemble. P. ex. d. le Bulletin des Etudes de Lettres. 8 II 59. H. M. »

Lausanne, le 16 juin 1937.

Primerose.

Cour.

Monsieur,

Pardonnez-moi de ne pas savoir résister au désir de vous écrire quelques mots sur votre livre « Vers une philosophie de l'esprit », dont je suis si peu capable de dire quelque chose d'approprié et d'un peu précis. Je voudrais savoir y répondre, non pas dans le sens polémique du mot, mais dans le sens où ce livre de longue réflexion solitaire est un entretien, où il suppose que n'importe quel homme, puisque c'est de ses biens les plus précieux qu'il est question à chaque page, fasse sa part de l'entretien. Du moins, l'extraordinaire intérêt que j'éprouve pour votre livre, s'il n'est pas très éclairé, est sincère : c'est parce que je me sens engagé que parfois je résiste, parce que je voudrais recevoir tout ce qu'il propose, que des doutes s'élèvent dans mon esprit. C'est pourquoi encore il n'est pas besoin que j'exprime mon admiration pour la profondeur et la pureté de ce livre, pour sa magnifique rigueur de conscience et de pensée qui refuse beaucoup, mais qui ne se refuse pas à la vie, pour sa sagesse si difficile, si peu reposée, si avide de conquête et si doucement humaine. Il suffit que je vous remercie, très personnellement, de nous l'avoir donné : il est pareil au trésor de la fable, pareil à la terre, dont on ne tire profit qu'en travaillant. C'est dire qu'il constitue le don le plus rare et le plus précieux. Je l'ai lu il y a quelques mois déjà : j'ai préféré ne pas le reprendre : plus que de discuter tel ou tel point, il m'importait d'éprouver où ma résistance était durable. Si elle se perd dans le trop général, si elle tombe à côté, vous voudrez bien ne voir dans ces quelques mots qu'un témoignage, même très insuffisant, de mon

intérêt. Votre livre est de ceux qui ne lâchent pas leur homme: on y revient, et la pensée finit par se redresser.

Deux questions surtout m'arrêtent: dans votre admirable critique de l'autorité, n'êtes-vous cependant pas trop sévère à l'égard de ceux qui l'acceptent, même de ceux qui l'imposent, trop sévère, peut-être injuste? Ne faut-il pas distinguer l'autorité religieuse de n'importe quelle autorité, politique, sociale, morale, qui, aux yeux de ceux qui s'y soumettent, n'a pas la même source et la même signification? L'autorité religieuse n'a-t-elle pas sa source dans une révélation, dont l'autorité politique la plus impudente n'ose pourtant pas se targuer, n'a-t-elle pas charge d'âmes? Ne s'agit-il pas pour elle du salut de ceux dont elle croit avoir le soin? Ne doit-elle pas beaucoup mettre en œuvre pour assurer aux croyants les moyens de salut qu'elle croit nécessaires? Peut-elle en user librement vis-à-vis de l'ordre qu'elle croit recevoir d'une révélation et qu'elle ne fait qu'appliquer? Et ceux qui acceptent son autorité, ces gens de foi que vous voulez bien excuser par la formation qu'ils ont reçue, ne peuvent-ils être honnêtes, héroïques même comme le sont des incroyants? Cet héroïsme qui — je me réfère à la page 63 de votre livre¹ — consisterait à repousser une foi qui leur paraît contradictoire avec certaines exigences de leur raison et certains faits du réel, ne peut-il consister dans l'effort de croire malgré d'énormes difficultés, au prix de grands déchirements? Ils ont tort peut-être, mais, vous le dites un peu plus haut, ils se croiraient rebelles à Dieu et indignes de la grâce. Ne peut-il y avoir un héroïsme, aussi absurde peut-être, aussi dévié que celui de Don Quichotte, mais pas moins authentique, à rester fidèle à une foi dont on croit que c'est aimer Dieu que de la défendre? Vous parlez de conformisme dans le même passage: peut-on parler de conformisme quand il s'agit de Dieu? Ce n'est pas de croire ce

¹ « ... s'ils venaient à mettre en doute que Moïse, en frappant le roc de son bâton, a fait jaillir une source où il n'y avait pas d'eau (le symbole admirable!), s'ils devaient admettre que les témoignages concernant la naissance ou la résurrection de Jésus n'ont pas de valeur historique, ou que les vertus chrétiennes se rencontrent en des hommes qui ne sont pas de la religion du Christ, il leur semblerait que le monde chancelle sous leurs pieds; peut-être même se jugeraient-ils rebelles à Dieu et indignes de sa grâce! L'honnêteté intellectuelle que vous réclamez d'eux, songez-vous à quel prix ils croiraient la payer? Etez-vous assurés, si vous étiez à leur place, d'avoir assez d'héroïsme pour prendre un autre parti?...

» ... Je persiste à croire que ce n'est point aux « gens de foi » que vous devez vous en prendre, si vous en trouvez qui manquent à la bonne foi, mais au système de la foi d'autorité qui les a façonnés, et si bien enchaînés et faussés qu'ils se croiraient coupables d'oser être simplement honnêtes comme le sont d'honnêtes incroyants. » (*Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité*, pp. 62-63.)

que d'autres croient qui est tenu pour méritoire, c'est de croire ce que Dieu a révélé à ceux qu'il a choisis pour former son église. Cet exercice de la foi, cette épreuve constante pour tout vrai croyant, ne font-ils pas une part de l'expérience mystique? Je songe, par exemple, à certains passages du petit livre de sainte Thérèse de Lisieux où elle parle du mur qui s'élève pour lui cacher le ciel, où elle écrit cette belle phrase mystérieuse : « Dieu sait que, tout en n'ayant pas la jouissance de la foi, je m'efforce d'en faire les œuvres. » Vain effort peut-être, abîme trompeur, mais l'héroïsme qui fait descendre une âme dans cet abîme est authentique. Je ne pose pas le problème de la connaissance mystique, dont je ne vois nulle part que vous niez la valeur; je suis frappé seulement de voir combien ces grands et libres esprits, si peu respectueux de tant d'usages et de préjugés, si individualistes, sont fermement attachés à la doctrine, combien chez eux cette doctrine, étroite, contingente, arbitraire du point de vue de la raison, contradictoire avec le réel, devient féconde, vraiment belle, réaliste au meilleur sens du mot, inspiratrice à la fois et image d'un des plus hauts destins que l'homme puisse proposer à sa soif d'aventure spirituelle. Le dogme n'est pas moins choquant pour la raison sans doute dans les écrits de la grande Thérèse d'Avila que dans un manuel de catéchisme : ne permet-il pas cependant un autre sens aux yeux d'une raison vraiment humaine, large, soucieuse de vie? Paraît-il indigne encore que des esprits sérieux s'y attachent, cherchent honnêtement à y accorder leur vision des choses, ne le sacrifient pas au moindre doute, mais, au contraire, acceptent la souffrance de beaucoup de doutes pour le garder?

Dans ces mêmes pages — je m'arrête à elles, qu'importe; je crois toucher des inspirations plus générales — vous parlez du rocher de Moïse, symbole admirable. Et je me demande aussitôt : pourquoi faut-il que ce soit un symbole? Parce que nous nous faisons de Dieu une idée qui n'est pas compatible avec celle du miracle? Mais n'est-ce pas tomber sous le coup du reproche qu'on fait aux croyants, de déformer les faits selon l'idée qu'ils veulent s'en faire? Et — c'est ici surtout que je m'inquiète, sous l'effet peut-être d'une pensée pas très claire, mal épurée, de la religion — n'est-ce pas toute inspiration religieuse que vous rendez suspecte? Je dois m'excuser de cette question dont votre livre démontre assez l'impertinence : ne faites-vous pas une place magnifique à toute inspiration religieuse vraiment pure, d'où qu'elle vienne? Et cependant, je me demande si vous ne lui enlevez pas son caractère irréductible, si vous ne lui interdisez pas les sources, pas toujours limpides, où il faut qu'elle boive. Pour le chrétien, par exemple, la religion consiste justement dans le passage

du symbole au fait, dans la rupture du cercle symbolique où l'art et la pensée sont enfermés, dans ce Christ dont la mort n'est plus un mythe mais un fait historique, dont la chair est vraiment une nourriture et le sang vraiment un breuvage. Exigence d'absolu, refus d'accepter la condition humaine, comme vous le marquez chez Pascal. Mais, justement, y a-t-il profonde volonté religieuse, y a-t-il même grande entreprise humaine sans cette exigence et ce refus ? Exigence et refus, ne sont-ils pas contenus tous deux dans les inépuisables inspirations magiques et mystiques de l'Orient, dans l'appel à la justice des prophètes juifs, dans la majestueuse vision du monde de certains penseurs grecs d'avant Socrate, Héraclite, par exemple ? Y a-t-il un Dieu pour l'homme qui n'a pas l'orgueil de vouloir être plus qu'un homme ? Ne retrouvons-nous pas cette pensée aujourd'hui jusque dans l'humanisme dilaté, assoupli, inspiré parfois d'un Bergson, où elle se concilie avec beaucoup de mesure, d'humilité intellectuelle, de souci de la réalité et de l'expérience la plus concrète ? Comme vous dites de Pascal qu'un sens aigu du réel s'allie chez lui à un besoin de certitude et d'absolu d'une impérieuse violence : cette alliance n'est-elle pas une indication psychologique très précieuse ? Qu'est-ce que la condition humaine ? Un drame qui n'est grave et fécond que parce que l'homme veut sans cesse que le drame se dénoue. Il en est de la vie comme de la tragédie au théâtre : si les personnages admettent un instant que le conflit, la guerre, sont des états de fait dont il ne faut pas désirer sortir, le drame perd tout intérêt, et la pièce tombe. Si l'homme parfois se dépasse, ce n'est pas seulement par les sages, par les patients de la raison et de l'expérience, c'est aussi par ceux qui portent un feu dans leur cœur. Il y a des ruptures dans la réalité que la pensée la plus déliée et la plus ferme ne peut franchir : il faut des volontés orgueilleuses, aveugles peut-être, il faut ceux qui, obstinément, nient l'obstacle pour le franchir. Ils paient leur audace avec assez de tourments, et, en fin de compte, le vrai courage ne consiste pas à accepter le drame, mais à le jouer de toute son âme.

J'ai touché en passant le second point qui m'arrête dans votre livre. Je voudrais vous suivre dans cet essai d'unité, dans cette synthèse si vigoureuse et discrètement conduite. Mais, comme je crains que le caractère irréductible de l'inspiration religieuse ne s'y perde, je ne puis assimiler l'activité artistique, par exemple, à n'importe quelle activité créatrice de l'homme, sans que la nature particulière de l'art ne m'y paraisse méconnue. Il y a dans l'art une telle part de négation, un jeu si subtil, si périlleux avec le hasard, avec la volupté, avec la vie même, il y a, dans l'art le plus pur, une région

de forces si peu réductibles à une simple volonté spirituelle, si peu compatibles avec une rigoureuse volonté de construction, que le geste créateur de l'artiste ne peut, me semble-t-il, s'inscrire naturellement dans la série des gestes créateurs par quoi l'homme cherche à se dépasser. S'il part du chaos, c'est aussi vers le chaos que l'art se dirige, et sa limite, sa perfection est marquée par ce point d'arrêt devant un Enfer, un cauchemar, par le « Schrecklichen Anfang » de Rilke, la beauté dangereuse, la volupté suprême dont on ne sait si elle conduit à la vie ou à la mort. Une œuvre d'art n'est jamais une étape d'où l'homme repartira pour aller plus loin. Elle ne fortifie pas son auteur : c'est contre elle qu'il continuera à créer, peut-être à vivre. L'art, et toujours le plus pur, comporte tant de refus de vivre, tant d'ironie, et d'ivresse ; il fait une si belle part au plaisir ! Quand, tout en donnant le plaisir, il prétend donner le salut (et, depuis Flaubert, depuis Baudelaire, il n'est aucune œuvre d'art authentique qui ne contienne cette prétention, d'ailleurs sublime et tragique), il s'enfonce dans sa solitude, il recommence sans cesse la création du monde, et nie toute valeur, parfois toute existence, hors de soi. Plus que jamais il aime le corps, plus que jamais il le tourmente et l'exalte : s'il tire des sens, de l'esprit, tant de volupté et de rêve, est-ce vraiment pour que l'homme construise et se dépasse ? La volupté qui sert à la vie est courte : elle se prolonge indéfiniment du côté du sommeil et de la mort. L'art n'a jamais été plus grand, plus chargé d'espérances : mais comment le ranger sans plus parmi les autres activités humaines ? Et voici que tous ces gestes de l'homme, toutes les formes de son activité, toutes ses inspirations créatrices ne formeraient plus qu'un grand jeu de contradictions et d'oppositions dont c'est l'honneur de l'homme de pensée de chercher la loi positive, le centre où elles se nouent et se coordonnent, mais dont il n'est pas certain qu'elles se concilient, qu'elles collaborent et fassent avancer l'homme dans une direction déterminée.

L'insuffisance, le défaut de rigueur, la grossièreté de ces quelques réflexions me frappent bien péniblement, au moment où je dois terminer ma lettre. Je crains d'être passé à côté des problèmes que pose votre livre et de m'en révéler un très indigne lecteur. Mais aussi, que n'exige pas du lecteur un livre qui toujours se maintient à une telle hauteur, sur l'arête, sur la ligne de partage du vrai et du faux. Vous voudrez bien me pardonner de vous envoyer néanmoins ces lignes dont votre livre, si je n'ai pas su faire mieux, sera l'occasion. Vous voudrez bien surtout y introduire les nuances et les réserves que je suis trop maladroit pour exprimer. Vous verrez sans doute dans toutes ces questions la peine que j'ai à vous comprendre

comme un esprit plus exercé saurait le faire. Si l'image qu'elles donnent de votre pensée est par trop déformée, je vous demande de faire confiance à mon désir de m'en composer peu à peu une image plus vraie.

Veillez agréer, Monsieur, l'expression de mon très grand respect.

Jacques Mercanton

Je me suis permis d'écrire à la machine car mon écriture est très pénible à lire.

RÉPONSE D'HENRI-L. MIÉVILLE

Sens du « symbolisme »¹

Laisser les choses et les êtres dans l'isolement apparent où les voit notre perception ordinaire, cela que Bergson a admirablement analysé et dont il a montré le caractère superficiel, c'est n'en avoir qu'une connaissance grossière selon des perspectives déterminées par les besoins et les habitudes de notre corps. L'œuvre de la science — et ici je me sépare de Bergson — vise à dépasser ce point de vue, à nous faire saisir des liaisons, un ordre non plus apparent, perceptible, mais intelligible là où tout d'abord nous ne pouvions percevoir que des événements fortuits, des choses simplement « juxtaposées ». Mais les perspectives que nous ouvre la science sont loin de nous permettre d'appréhender l'« ordre cosmique » dans son ensemble. Elles ne nous en fournissent pas même ce qu'on pourrait appeler le schéma fondamental : demandons-nous la formule de la « structure cosmique » à la légalité, à la causalité ou à la finalité ? En fait nous avons recours tantôt à l'une, tantôt à l'autre de ces « catégories » et aucune ne nous permet d'opérer une intégration totale du réel. Pourtant nous ne saurions renoncer à l'idée que *toutes choses* sont liées d'une certaine façon : être, c'est être relié à tout ce qui est ; il n'existe pas deux réalités, mais une seule. J'appelle *vision des choses en Dieu* cette intuition que nous avons de la liaison de toutes choses : intuition qu'il ne nous est pas possible d'actualiser en un système de

¹ Nous n'avons pas retrouvé le texte de la lettre même qu'Henri Miéville a adressée à Jacques Mercanton, mais, sous une forme impersonnelle, la substance de sa réponse avec ce titre : *Sens du « symbolisme »*.

jugements qui engloberait la totalité de l'être, parce que nous travaillons inlassablement à le « modifier » par le fait de notre activité même.

Cette « vision des choses en Dieu » peut prendre un aspect esthétique ou pratique et non pas seulement scientifique ou « théorique ». L'esprit poursuit dans ces trois domaines un objet qui reste le même : il aspire à la totalité (qui est l'unité dans la diversité) et il l'appréhende sous des modalités diverses ; il s'en fait, si l'on veut, des « images » diverses et ce qu'il cherche ainsi, c'est quelque chose de plus qu'une connaissance utile ou intéressante, ce qu'il veut c'est vivre, « jouir loyalement de son être » selon la belle parole de Montaigne : *fruitio dei*, disent les mystiques.

Remarquons encore ceci, qui est capital. Une chose n'est riche que si elle est reliée à toutes les autres ; c'est donc que cette « liaison » est *condition de réalité*. En même temps que la chose nous est donnée et par le fait même qu'elle nous est donnée, ce qui la relie à la totalité nous est également donné : autrement dit, toute « existence » finie implique la présence du tout ou de l'être absolu et *la signifie* pour la pensée. Toute présence d'un phénomène ou d'un être ou d'un « événement » en un point de l'espace ou du temps *manifeste* d'une certaine façon la présence de l'Être total, et nous pouvons dire qu'il la signifie ou qu'il la *symbolise*.

Mais alors le mot symbole prend un sens différent de celui qu'il a dans la langue courante. Il ne s'agit pas d'une simple analogie entre un signe et la chose qu'il signifie, relation qui se base simplement sur le jeu de l'association des idées. Le symbole au sens plein du mot signifie toujours une « présence réelle ». Et c'est pourquoi je conteste absolument que l'art ou la pensée soient « enfermés dans un cercle symbolique ». Si l'art et la pensée scientifique ou philosophique ne nous procurent pas le bénéfice de la « présence réelle », ce ne sont que des amusements qui ne méritent pas qu'on s'y arrête.

Cette interprétation du symbole est d'un réalisme accentué ; elle rejoint l'orthodoxie religieuse la plus « foncée ». Mais elle ne saurait se contenter des positions de cette orthodoxie ; elle conduit à les trouver insuffisantes. Le « réalisme » dont la doctrine orthodoxe s'inspire est un réalisme incomplet et singulièrement étriqué.

Une pensée plus pénétrante que la nôtre discernerait en tout événement qui prend place dans la durée, en tout objet qui s'offre à notre connaissance la présence du tout auquel il est lié. C'est un fait assez connu que le mystique quelque peu « exercé » peut faire de n'importe quoi le point de départ de sa méditation. Tout lui sert de « tremplin » pour s'élever à la pensée de l'absolu. Mais le cas du

mystique est un cas exceptionnel, et d'ailleurs, je suppose que pour sa formation il a eu besoin de ce que j'appellerai des « révélateurs privilégiés ». Il est en tout cas évident pour qui consulte l'histoire des religions que des « révélations » ou des « révélateurs » privilégiés ont joué et jouent encore un rôle capital dans la vie religieuse. Je pense à des représentations anthropomorphiques de la divinité, à des actes symboliques, à des rites interprétés selon les idées du réalisme sacramentaire et aussi à des *personnes historiques* — fondateurs de religions ou saints — à leurs paroles, à leurs faits et gestes. Vous citez la cène chrétienne sous sa forme catholique ; ne pourrait-on citer naturellement quantité d'autres rites, le sema hindou par exemple et jusqu'à ce culte extraordinairement ancien et primitif du *lingam* (phallus, symbole de la fécondité) dont un Vivekananda reçut une si puissante impression qu'il fut pendant des semaines hanté par la grande, l'exaltante idée du Dieu tout à la fois créateur et destructeur (Çiva).

Je ne songe pas à contester la réalité des « révélations ». J'y crois au contraire ; je crois à un contact qui s'établit entre l'esprit humain et la source éternelle où il s'alimente, et qui jaillit en lui, le mystérieux Etre total avec lequel il communique, mais je pense aussi que si l'Etre total se manifeste en tout événement, en tout objet fini, ces événements et ces objets ou ces êtres qui apparaissent dans la trame des existences temporelles sont inégalement propres à établir le contact de notre esprit avec l'être infini : *non qu'il n'y soit effectivement présent, mais parce que nous ne sommes pas capables de l'y découvrir.*

Et c'est cette remarque dont je me servirai pour préciser ma position à l'égard du sacramentalisme. Je l'approuve d'affirmer la « présence réelle », mais je ne saurais admettre qu'il la limite et la nie dans le même moment qu'il l'affirme. Car c'est la limiter et la nier que de l'exclure du reste de l'Univers pour la localiser dans la seule tradition et dans les seuls rites qu'il a adoptés ¹.

¹ Mon livre, p. 173, p. 174 (note d'Henri Miéville). — Le texte dont il est ainsi fait mention est le suivant :

« Vous chassez Dieu de son univers en le conservant comme un être séparé du monde et qui l'aurait précédé. Puis vous essayez de l'y réintroduire tant bien que mal par la petite porte de vos mystères et de vos miracles.

» Vous voulez que nous adorions le corps du Christ dans un morceau de pain, mais vous ne savez pas adorer le corps de Dieu dans l'immensité de cet univers qu'il remplit de sa présence, dans ces rythmes puissants qui balancent les océans et les constellations, dans l'épanouissement de la plus humble fleur, mille fois plus merveilleux que votre douteux et pauvre « surnaturel » — dans le grand mystère enfin de la mort, l'éternelle semeuse de recommencements ! Ah ! qui nous rendra le regard neuf de l'enfant ?... »

J'entends un catholique me dire que le Christ est dans ce morceau de pain que le prêtre tend au fidèle et dans le vin qu'il boit à la coupe consacrée. Et je me garderai de le nier, si la paix du Christ et quelque chose de son grand amour et de son grand courage prend alors possession de son esprit. Mais la façon dont le catholique convaincu conçoit cette « présence réelle » a de bien fâcheuses conséquences. Comment n'en tiendrais-je aucun compte, puisque alors je ferais, dans l'enseignement de l'Eglise, un triage qu'elle interdit à ses fidèles ? Que de conditions requises pour que la « présence réelle » nous soit garantie ! Il faut un prêtre dont l'ordination satisfasse aux exigences qui, seules, rendront le rite « opérant » (la succession apostolique) ; il faudra que certaines paroles aient été prononcées et certains gestes accomplis. Je sais que tout cela « symbolise » — par son étrangeté même — le surhumain. Encore une fois je comprends *l'efficacité* de tout cela, mais *en fonction d'un état d'esprit particulier du fidèle*. Or cet état d'esprit comporte généralement et nécessairement, *obligatoirement* même, la croyance que nul n'en saurait éprouver le bénéfique que par l'effet de la célébration du rite consacré. Et cela est d'une étroitesse effrayante. Quelles restrictions a-t-on l'audace d'apporter ainsi à la manifestation de l'universelle Présence ! L'expérience des mystiques et de tant de penseurs religieux a mille fois réfuté ce réalisme incomplet et chétif¹. Ce que vous appelez le « passage du symbole au fait » aboutit dans ces conditions à une négation de la Présence autant et plus qu'à une affirmation.

J'en viens maintenant à vos remarques finales, si intéressantes, sur l'art et sur la synthèse que le philosophe a l'audace ou l'impertinence de tenter.

« L'art n'a jamais été plus grand, dites-vous, plus chargé d'espérances : mais comment le ranger sans plus parmi les autres activités humaines ? » J'avoue ne pas comprendre ce « sans plus » et je cherche à m'expliquer votre réaction que je sens très vive sur ce point. Ce que j'ai dit de l'art soit au début du chap. VII, soit au chap. VIII, vous a-t-il donné l'impression que, lui faisant pour ainsi dire violence, je le ramenait « à son rang » et le traitais comme une « quelconque » activité humaine ? Je me serais bien maladroitement exprimé, si vous avez pu croire cela. Ce que j'ai dit ou voulu dire, c'est que la « réalisation spirituelle » de la personne se poursuit par des voies différentes (qui ne sont d'ailleurs pas sans communications) et par des activités distinctes. Mais j'ai cru remarquer qu'il s'agit

¹ Je ne veux pas dire par là qu'il ne soit pas nécessaire à un certain niveau de ce qu'on peut appeler la culture religieuse (note d'Henri Miéville).

toujours d'une aspiration à la plénitude, à la « totalité » : intégrer plus d'être en soi — non par des moyens matériels, mais par des moyens spirituels. Que cette recherche puisse être une périlleuse aventure, je le crois : la vie d'un grand artiste est à cet égard comparable à celle d'un grand saint. Il y a toujours le risque, le courage d'affronter le risque. Toutes les grandes choses se font par la foi. Mais par une foi qui n'est pas celle du croyant d'espèce courante qui, lui, cherche avant tout *la sécurité*. Tenez, il peut y avoir, il y a sans doute un art qui recherche et exalte la volupté de la destruction, de la négation, un art méphistophélique — il y a de cela dans les *Fleurs du Mal* ; Nietzsche en approche parfois — eh bien ! et c'est là le grand, l'éternel miracle — de cette négation même et de cette passion mauvaise l'artiste tirera de la beauté : inconscient peut-être, de par le puissant instinct qui travaille en lui, il « rachète » le mal par un bien qui le domine : *la forme*, c'est-à-dire *l'ordre*. Je dis que ce bien domine le mal et qu'il le rachète : il y a une rédemption du mal et de la souffrance par l'art. Mais il faut pour cela que l'art soit authentique ; il faut que l'artiste se dépouille de toute préoccupation personnelle, qu'il n'ait point d'autre but en tant qu'artiste que la beauté, la plénitude et la justesse de l'expression. Ce dépassement de soi — voilà le principe constructif et souverainement positif de l'art : c'est par là qu'il relie le moi à un non-moi qui l'enrichit, qui est forme, c'est-à-dire totalité et symbole de la Présence totale. L'art est une des formes de la participation à l'être, au divin.

Vous dites enfin ceci : « Voici que tous les gestes de l'homme, toutes les formes de son activité, toutes ses inspirations créatrices ne formeraient *plus qu'un grand jeu* de contradictions et d'oppositions dont c'est *l'honneur de l'homme de pensée* de chercher la loi positive, le centre où elles se nouent et se coordonnent, mais dont il n'est pas certain qu'elles se concilient, qu'elles collaborent et fassent avancer l'homme dans une direction déterminée. » Ce passage de votre lettre m'a donné à réfléchir. Je voudrais saisir mieux la critique qui s'y trouve esquissée. Il y aurait, si je vous comprends bien, quelque chose de sacrilège à « chercher la loi » selon laquelle s'opposent et s'ordonnent les activités humaines créatrices. Vanité que cette tentative dont le philosophe tirera une gloire facile ! De pareilles synthèses risquent de n'être que plus ou moins verbales, et à quoi mènent-elles ? Voit-on mieux après cela dans quelle direction l'homme avance, et d'ailleurs est-il certain qu'il « avance » ? La résultante de ces activités souvent opposées pourrait être nulle ou finalement négative. Ce que vous me paraissez mettre ici en question, ce n'est rien de moins que la légitimité de l'effort de réflexion philosophique. Vous en avez le

droit. Je vous accorde que cet effort ne peut jamais s'achever et que le danger des solutions faciles n'est que trop réel. Mais supposez un instant que nous y renoncions totalement. Qu'y gagnerions-nous ? Sera-t-il interdit de se demander s'il existe une liaison entre les diverses formes de l'être et de l'activité ? Pousserons-nous chacun dans notre direction — aveuglément, sans chercher à nous comprendre, à nous « relier » ? Comprendre, réunir par la pensée, intégrer en son être spirituel le plus possible de l'être — ce serait donc un crime contre l'esprit ?

La réflexion philosophique est essentiellement *une prise de conscience*. Prendre conscience de soi, c'est prendre conscience de l'au-delà de soi, c'est augmenter son être. Voilà ce qu'on pourrait appeler la *foi* philosophique. Je la crois dans son fond identique avec la foi religieuse. Je veux dire que toutes deux procèdent de la même source qui est *l'intuition de l'unité totale*. Cette intuition comporte des traductions diverses, car elle affecte la sensibilité et détermine un certain comportement pratique — en même temps qu'elle propose son plus grand objet à l'intellect. L'art et la religion traduisent cette intuition en termes de sensibilité esthétique, en images *dynamogènes* (songeons aux paraboles de Jésus). La philosophie la transpose en idées, en relations intelligibles. Ces deux traductions sont complémentaires. Il doit y avoir, il y a entre elles des correspondances qui donnent à l'une et à l'autre leur pleine signification.

Mais, dites-vous, en accordant tout cela, voit-on si l'homme « avance » ou peut avancer dans une direction déterminée ?

Comme je comprends cette question ! Nous voudrions voir un *but* devant nous clairement marqué. Toutes les doctrines religieuses — ce qu'on appelle les religions « positives » — ne comportent-elles pas une eschatologie ? Le royaume des cieux conçu comme réalisable sur la terre ou comme surgissant brusquement à la fin de l'économie actuelle par le fait d'un miracle de la toute-puissance, c'est sur ce point que j'ai été amené — non sans une longue résistance — à rompre le plus nettement avec les conceptions qui ont cours parmi ceux qui se réservent le titre de « croyants ».

Je ne pense pas qu'il y ait à telle ou telle date, dans tant et tant d'années, une *fin* de l'économie temporelle. Le temps ne peut avoir ni commencement ni fin ; le temps ne peut *aboutir* à l'éternité : ce sont là des phrases dépourvues de sens. S'il y a en nous quelque chose qui est éternel, ce quelque chose n'a jamais commencé et ne date pas de notre naissance. Et si nous allons « quelque part », ce ne peut être *qu'à la découverte de notre être éternel*. Nous avons une double existence, nous sommes l'au-delà de nous-mêmes, on peut dire avec

Spinoza que nous sommes des modes de l'être divin, mais nous ne sommes cela que par un acte spirituel, par l'adhésion de notre pensée, de notre cœur aux valeurs universelles de l'ordre, de la vérité, de l'amour, de la beauté. Ainsi nous participons des idées éternelles qui sont la manifestation de la présence de la pensée divine dans l'univers qu'éternellement elle « crée » et soutient dans l'être.

Il ne faut donc pas parler de la fin des temps : il n'y a pas, il ne saurait y avoir *d'accomplissement total*. Ce mot n'a pas de sens. Il ne peut avoir que la valeur d'un symbole : je crois en effet qu'il y a *des* accomplissements pour tout être qui vit dans la durée, des moments de plénitude. Mais le seul accomplissement *total*, c'est la mort qui fixe pour toujours, pour l'éternité, le fragment de durée que notre existence a rempli : nous serons éternellement ce que nous avons été et cette participation à l'être infini, à Dieu, sera exempte des souffrances et des inquiétudes qui accompagnent notre vie temporelle. Mais tant que nous vivrons, le repos ne doit pas nous apparaître comme un but ; il ne peut être qu'une halte que la marche comporte comme l'un de ses moments nécessaires, et notre vie doit se définir par cette alternance de mouvement et de repos qui en constitue le rythme essentiel, un rythme, je le sais, trop souvent troublé et qui devrait pouvoir prendre l'allure régulière et heureuse de la respiration.

J'ajoute encore ceci : évidemment, si j'en étais réduit à considérer la fragilité et la pauvreté de mon être *dans le fini*, dans le « séparé », je me sentirais très misérable — et c'est ce qui m'arrive parfois, souvent même. Je cherche à y remédier par une discipline de travail et de méditation qui m'intègre à ce qui me dépasse et me fait vivre. Il y a un « état de grâce » auquel il faut aspirer et que bien des circonstances peuvent créer en nous : rien de plus individuel, de moins communicable par le langage des concepts. Nous nous sentons alors portés par le grand flot mystérieux, et nous participons à je ne sais quelle plénitude que nous ne pouvons ni mesurer ni exprimer : « Vie en Dieu » ou « vision des choses en Dieu », peu importe la formule ! Ainsi je ne crois pas que l'humanité « avance » d'un bloc vers un état final qui serait le royaume de Dieu et qui se réaliserait à *telle date*, dans tant de siècles, de jours et de minutes, comme si le passage du fini à l'infini pouvait se réaliser *chronologiquement*. Mais il y a néanmoins pour chacun de nous un progrès spirituel possible par des voies diverses convergeant toutes vers cette « vision des choses en Dieu » dont je parlais au début. « Le royaume de Dieu, disait le Christ, est au milieu de vous... On ne dira pas : il est ici ou il est là. » Et la Bhagavad-Gîta a ce passage magnifique : « Celui qui me reconnaît

comme l'être unique qui vit au fond de tous les êtres, en celui-là je vis et celui-là vit en moi, quelle que puisse être la route où sur la terre le sort le conduit. »

La seule « avance » qui compte, ne serait-ce pas celle qui nous permet de réaliser plus complètement cette Présence de l'éternel en l'éphémère, cette participation à l'Être total qui donne aux œuvres de génie leur résonance profonde et ce caractère presque miraculeux de suffisance par où elles nous enchantent et nous apaisent.

LETTRÉ A ERNEST ANSERMET

sur son livre

*Les Fondements de la Musique dans la Conscience humaine*¹

Lausanne, le 5 janvier 1962
Chemin du Devin 21

Mon cher Ansermet,

Quel magnifique cadeau tu m'as fait en cette fin d'année ! J'y ai été très sensible, et je t'en remercie. Tu dois être immensément soulagé d'avoir enfin « sorti » ce fruit de tes méditations longuement poussées et constamment reprises. Tant que notre pensée reste à l'état plus ou moins informulé, elle risque toujours de nous échapper, de fuir dans les régions obscures où gravitent les nébuleuses. La pensée n'existe vraiment que si elle a trouvé sa forme, et c'est alors seulement qu'incarnée, elle nous appartient, étant devenue chair de notre chair. Le chaos de notre univers tend à s'ordonner, à se transformer en un vaste palais que nous habitons, où nous invitons nos amis à venir habiter avec nous. Car c'est là la merveille : la solitude nous effraie : plus encore que le « silence des espaces infinis » ! Instinctivement, même dans nos méditations solitaires, nous cherchons la compagnie : il n'y a de vérité que valable en principe pour tout esprit qui pense. Mettre le cap sur la vérité (en n'importe quel domaine), c'est vouloir l'universelle communion des esprits, c'est lui préparer les voies pour autant qu'il dépend de nous.

¹ 2 vol., éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1961.

Voilà ce que tu as tenté de faire dans un domaine encore peu défriché et particulièrement difficile. Je t'en félicite de tout cœur, et je ne doute pas que ton ouvrage n'obtienne une large audience dans le monde musical et dans le monde philosophique. Ta brillante carrière de chef d'orchestre trouve ainsi son couronnement dans une œuvre théorique dont je ne suis pas à même de mesurer toute l'importance, mais dont tu es en droit de dire non sans fierté : *monumentum exegi*. Ce qui me frappe le plus dans ce grand effort que tu viens de mener (provisoirement) à chef, c'est que j'y vois l'œuvre vivante et passionnée d'un homme qui vit les problèmes de son temps avec l'intensité d'un « engagement » sans réserve au service des valeurs qu'il juge vitales, mais qu'il voit méconnues par de puissants courants de pensée. Tes nettes prises de position te vaudront — tu t'y attends — de vives critiques pas toujours équitables, des incompréhensions, peut-être des inimitiés. Ce courage que tu as eu, je t'en félicite ; il est bienfaisant tout particulièrement dans notre pays romand. Tu n'as même pas craint de provoquer l'ire des théologiens, en écrivant p. 233 (dans *Langages*) : « Le Christ a accepté sa mort... en voyant en elle *l'accomplissement* de sa vie. Le dernier acte *éthique* de l'homme est donc d'avoir à accepter sa mort comme une mort définitive. » Telle est aussi ma conviction (voir *Condition de l'homme* pp. 59 à 64 ; pp. 80 et 85, 90)¹. C'est là une interprétation de l'attitude du Christ qui va à ce qu'on juge l'essentiel sans s'embarrasser d'aucun littéralisme exégétique. Elle peut se réclamer de cette grande parole du Christ à Getsémané : *fiat voluntas tua !* « Ce qui donne un sens à la vie donne un sens à la mort », a dit quelque part ce grand vaillant que fut de Saint-Exupéry. Et peu importe que, homme de son temps comme de tous les temps, Jésus de Nazareth ait adopté

¹ « ... ce qui est né dans le temps mourra dans le temps. Immortels, nous ne le sommes pas en tant que consciences individuelles dont le propre est d'avoir « actualisé » telles formes possibles d'existence ; immortels, nous le sommes par participation, car nous sommes des héritiers d'humanité et nous serons hérités. » (*Condition de l'Homme*, p. 80.)

« ... C'est parce que le Christ n'est pas ressuscité au sens d'un retour à l'existence individuelle et consciente, c'est pour cette raison même qu'on peut dire qu'il « vit » éternellement. [...] Sa vie achevée et qui n'a pas recommencé après une éclipse de quelques jours est là comme un trésor divin éternellement offert. Elle est tout entière *communication de soi*. Elle l'est de par la mystérieuse opération de l'Esprit qui rend nos âmes pénétrables aux autres âmes et sensibles à la divine lumière. » (*Ibid.*, p. 85.)

« Notre moi n'est point éternel. Notre conscience personnelle se défera comme elle s'est faite, comme elle se défait dans les états de désagrégation mentale — mais non par la Pensée dont nous sommes participants et par où nous sommes un, vous et moi et tous les moi possibles. » (*Ibid.*, p. 90.)

les conceptions très répandues autour de lui des eschatologies juives ! L'immense erreur commise par l'Église chrétienne considérée dans son ensemble a été d'avoir faussé le message du Christ, en mettant l'accent sur l'orthodoxie de la croyance, alors que le Christ avait de la religion une conception essentiellement *éthique*. Il était aussi opposé qu'on peut l'être au culte de la personne : il ne veut pas qu'on le traite avec les honneurs divins : au jeune homme qui se prosterne devant lui et lui dit : « Bon Maître ! » il répond : « Pourquoi m'appelles-tu : bon ? Un seul est bon, c'est Dieu ! » Cela est peu « trinitaire » ! « Ce ne sont pas ceux qui m'appellent : Seigneur, Seigneur ! qui entreront dans le royaume des cieux, mais ceux qui font la volonté de Dieu. »

C'est dire que je suis profondément d'accord avec toi, lorsque tu critiques la métaphysique sartrienne tout en rendant hommage à la pénétrante lucidité de ses analyses phénoménologiques. L'homme ne crée pas la valeur *ad libitum* à partir de rien : il naît « conditionné ». Mais conditionné de multiple façon, l'homme n'en conserve pas moins une liberté qui tient à sa conscience d'être : d'un instant à l'autre il a à assumer son existence de tout à l'heure *sous les espèces de la valeur*, selon des intuitions de valeur qui se proposent à lui — sans le contraindre, à moins que, par suite d'un tragique déséquilibre de son être et d'une carence de sa faculté de juger, elles ne soient devenues obsessionnelles. Comme tu l'as très bien vu, l'athéisme de Sartre prend sa source dans le tragique malentendu que crée en l'esprit une idée abstraite de la transcendance excluant toute immanence et projetée en un au-delà qui prend figure d'un *autre monde*. La seule expérience authentique et irrécusable de la transcendance, c'est celle qui nous est présente dans la perception et qui nous oblige à poser à la fois l'être de nous-mêmes en fonction de l'être d'un non-moi. Dans l'acte par lequel nous nous certifions à nous-mêmes que nous existons nous nous sommes déjà dépassés et nous en avons appelé (non pas consciemment, mais dans le « préréflexif ») à ce que tu appelles le « fondement » — l'Absolu, Dieu en qui et par qui s'opère la liaison de toutes choses : « Das was die Welt, disait Goethe, im Innersten zusammenhält. »

Sur ce point de capitale importance, j'éprouve une grande satisfaction de constater que nos voies se rencontrent. Quant à Sartre, je pense qu'il a dû subir — comme Nietzsche — l'espèce de déformation qu'impose à tant d'esprits l'enseignement religieux traditionnel qui opère avec la notion imaginaire d'une transcendance *imaginée*, génératrice des fabulations mythiques. « Comment, dit quelque part Nietzsche, supporterais-je l'idée que Dieu existe et que je ne suis pas

Dieu ! » — Effectivement, tout l'athéisme est là ! — ce sera la lutte à mort avec Dieu. Et, bien sûr, qu'on finira par avoir raison du fantoche qu'on a créé ! Que tout ce combat est enfantin, ou le serait, si cela ne portait pas à conséquence ! — comme tu l'as aussi fait entendre. Le mot célèbre d'un personnage de Dostoïewski : Si Dieu n'existe pas, tout est permis ! — c'est le mot d'un esclave qui traîne sa chaîne, non d'un homme libre. Un homme libre sait qu'en adhérant au vrai, à la vérité dont il ne dispose pas à son gré, c'est à lui-même qu'il adhère, à la réalisation de son être sur le plan spirituel. *L'universalité du vrai*, voilà la Transcendance manifestée en l'esprit de l'homme et qui se veut incarnée, portée par les esprits qu'elle habite et que seule elle a le pouvoir d'unir sans leur faire violence par le jeu de leur faculté d'autodétermination, de leur liberté !

Tout le problème humain est là. Tu as senti cela avec une intensité rare, et du fait que tu as porté le débat sur le terrain de l'analyse du sentiment musical, tu as certainement fait œuvre originale et qui vient à son heure.

J'ajoute encore quelques remarques qui me sont venues à l'esprit, en te lisant.

On te reprochera peut-être d'avoir donné à l'adjectif *éthique* une acception trop large. Pour le philosophe contemporain, est de l'ordre éthique cela seul qui a rapport au comportement humain, à l'agir, et spécialement au comportement vis-à-vis du prochain. On voudrait que tu aies précisé d'une façon plus nette ce qui, dans l'usage que tu en fais, différencie le sens des adjectifs éthique, psychique, moral et humain. Si je t'ai bien compris, l'analyse structurale approfondie à laquelle tu as soumis la conscience musicale, modalité négligée jusqu'ici et cependant constitutive de la conscience de soi par soi, ne conduit pas simplement à des constatations de fait de l'ordre phénoménal, mais consiste à mettre au jour le caractère *normatif* de la « structure » tonale. Elle est *exigée par ce que nous avons à être* — pour ne pas simplement « exister », être là comme une souche (wie ein Klotz) disait Fichte, mais pour *être en plénitude*. Cette exigence qui est le moteur invisible de notre ascension vers plus d'être, elle se retrouve sur tous les plans de la vie de l'esprit. Elle caractérise l'*éthos* humain. Le tout est de s'expliquer.

En relevant avec force le caractère *affectif* de l'expérience musicale, tu soustrais l'invention musicale à l'arbitraire effréné des spéculateurs en mal d'originalité, car l'affectivité humaine est soumise à des lois que nous pouvons ignorer, mais qu'il n'est pas en notre pouvoir de changer. Et ces lois ne relèvent pas de la seule causalité, mais d'une *finalité* qu'elles révèlent.

Te dirai-je enfin que j'ai été parfois un peu étonné de rencontrer sous ta plume des jugements par trop sommaires en des matières où il est permis de douter de ta compétence : Einstein exécuté en quelques pages; C. K. Jung également — je suis tenté de faire beaucoup de réserves sur Jung, mais... De même dans le domaine des religions comparées. Je crois à la valeur éminente de la personne du Christ. Je pense que « nul n'évaluera jamais ce que l'humanité doit au Christ, ce qu'il a fait pour ennoblir les âmes et promouvoir la dignité de la personne humaine » (*Condition de l'homme*, p. 147). Je ne sais si l'on peut dire que l'histoire a un centre, un milieu : comment le saurions-nous ? Mais je crois que des étapes sont franchies sans retour, et je crois que l'étape actuelle, qui est celle de la confrontation et de l'interpénétration des civilisations, est la manifestation d'une vision encore mal dégagée de l'homme universel qui a sa source dans le Christ des Evangiles d'une part, mais aussi — ne l'oublions pas — dans l'humanisme de plus en plus « ouvert » et « humain » des philosophes grecs et romains, créateurs par l'intermédiaire des juristes de notre « Rechtsstaat ».

Prenons garde de ne pas voir les choses dans une perspective trop occidentale, notamment, quand nous exaltons nos guides spirituels. Il n'y a pas longtemps me tombait sous les yeux un vieux texte chinois cité par un auteur chinois contemporain (Cheng Tien Hsi: *La Chine de Confucius*, Paris 1960). Ce texte contient les recommandations de l'empereur You aux juges des tribunaux. Elles sont empreintes d'un tel respect de la personne humaine que nous serions tentés de dire qu'elles sont dictées par l'amour du prochain tel que le Christ l'a conçu et vécu. (J'en ai parlé dans un de mes « billets du philosophe » que je joins à cette lettre.) Voici quelques-unes de ces recommandations : « La punition ne devra pas être étendue aux descendants du coupable, mais la récompense leur sera étendue. Les fautes involontaires devront être pardonnées, si grandes qu'elles soient... » « Trompez-vous plutôt en relâchant un coupable qu'en condamnant un innocent. » Un autre de ces maîtres spirituels, s'adressant à un chef de la justice criminelle qui le consultait, dira : « Chaque fois que tu auras vérifié le bien-fondé d'une accusation, sois-en attristé et compatissant pour l'accusé plutôt que réjoui de ton succès professionnel. » A lire ces textes, on se demande s'il faut supposer une influence chrétienne ? Mais l'empereur You est de la fin du deuxième millénaire avant Jésus-Christ ! Ses recommandations — tu l'auras remarqué — font un contraste saisissant avec le fameux Décalogue de Moïse où il est dit qu'un Dieu « jaloux » « punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération de

ceux qui *le* haïssent... », fâcheux exemple de moralisation par la terreur qui ne sera que trop bien suivi !

Je désire, moi aussi, que se prépare, pour notre humanité en marche, une étape qu'on pourrait appeler « christique », selon le terme qu'affectionne le P. Teilhard de Chardin. N'oublions jamais cependant que si nous nous aventurons sur le terrain des religions comparées, pour y fixer des rangs — alors que l'esprit religieux cherche ce qui unit, non ce qui sépare — nous risquons de nous trouver en fort mauvaise posture par ex. vis-à-vis d'un hindouiste ou d'un bouddhiste qui ne manquera pas de nous faire remarquer qu'il n'y a pas eu de religion plus cruellement et plus stupidement persécutrice que celle qui se réclame du Christ. Il nous fera remarquer qu'à l'époque où le roi Açoka, converti au bouddhisme, instituait non par indifférence, mais poussé par la grande pitié qui étreignait son cœur d'homme, la tolérance pour toutes les religions, désirant qu'elles ne fussent pas seulement « tolérées », mais aidées dans l'accomplissement de leur tâche, un roi « très chrétien », par ailleurs admirable, *saint* Louis, instituait le supplice du feu pour châtier l'hérésie. *Corruptio optimi pessima !*

Aucune grande religion qui ne soit un syncrétisme et qui n'ait des racines multiples. D'où leurs divergences, mais aussi leurs multiples convergences. Un des meilleurs connaisseurs de l'histoire des religions, le professeur (vieux catholique) Heiler, auteur d'un livre classique sur la prière, écrit dans un article récent (voir *Religionen und Confessionen* I, Zurich 1959) : « La prière (Gebetsruf) adressée à Dieu sous la forme que les Evangiles mettent dans la bouche du Christ : « Que ta volonté soit faite, non la mienne », nous la trouvons sur les lèvres d'orants chrétiens et non chrétiens, de philosophes antiques, d'hindouistes, de bouddhistes et de musulmans. » Le plus grand poète de l'Islam, Djelal-ed-din-Roumi, raconte qu'un orant n'ayant pu obtenir de réponse de Dieu, fut pris de désespoir. Alors il entendit ces paroles que Dieu lui adressait : « Quand tu me dis : o mon Dieu ! cet appel, c'est mon appel : je suis présent cent fois en chaque appel que tu m'adresses ! » Quoi de plus impressionnant aussi que de constater que le fameux « sommaire de la loi » : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu... et ton prochain comme toi-même » dont on veut faire une spécialité chrétienne ou christiano-judaïque trouve bien des expressions dans d'autres traditions religieuses. Est-il exact de déclarer que l'agapè chrétienne est affaire du « cœur », alors que le bouddhisme ne s'inspirerait que d'un calcul dicté par la raison et le refus de la souffrance ? « Comme une mère protège son enfant, son fils, dit un texte bouddhique, en exposant son propre corps, ainsi

les disciples du Bouddha nourrissent un amour sans bornes pour toutes les créatures. » Il y a un Bouddhisme zen répandu particulièrement au Japon qui ne se détourne nullement de la vie, mais cherche le « salut » dans la libération de la tyrannie du moi. Dans le bouddhisme du Mahajana, l'aspirant à la communauté bouddhique doit contribuer en pratiquant une charité *active* à l'épanouissement de tous les êtres qu'il rencontre ; il doit stimuler la croissance en eux de tout ce qu'ils ont de « lumineux » et les aider à progresser vers une vie heureuse.

J'ajoute que même l'amour des ennemis n'est pas, comme l'affirment à la suite de Tertullien la plupart des théologiens, une vertu exclusivement chrétienne. Grave erreur ! A une époque antérieure au christianisme, le livre chinois des Cérémonies déclarait : en répondant à la haine par la bonté on promeut l'humanité en soi-même. L'épopée hindoue du Mahabarata déclare que l'hospitalité est due même à un ennemi : un arbre ne refuse pas son ombre même à qui est venu pour l'abattre. Le Ramajana enseigne que l'homme de bien doit protéger au péril de sa vie un ennemi qui est venu chercher refuge auprès de lui. De quelles sottises préventions les théologiens chrétiens n'ont-ils pas répandu le poison, quand, partant de l'idée que tout progrès spirituel ne pouvant émaner d'autre source que du Christ et de la foi codifiée par eux, ils ont rabaissé les vertus des non-chrétiens qualifiées de *splendida vitia* !

Je note encore ceci qui peut t'intéresser : en dépit de la tendance du judaïsme à concevoir un Jahve confiné dans sa transcendance — mais gouvernant le monde despotiquement par décrets comme un souverain oriental, c'est en marge du judaïsme, dans les milieux des « cabalistes » hébreux, que s'élabora une doctrine de la « présence divine au monde » (chéchinah) qui cherche à surmonter par le symbolisme toute schématisation abstraite de l'Être divin. (Voir *Eranos* 1952.) Le grand Spinoza semble avoir bu à cette source.

Mais en voilà assez ! Ces remarques finales, en partie critiques, ne diminuent en rien l'admiration que m'inspire le grand travail que tu as mené à bien. Merci encore une fois d'avoir songé à m'envoyer les deux volumes qui le contiennent.

Très cordialement à toi

Henri-L. Miéville

11, rue Bellot
Genève

Genève, le 3 juin 1962

Cher ami,

Je ne voulais pas laisser sans réponse la belle et intéressante lettre que tu m'as adressée au sujet de mon livre, mais le temps a passé plein de travaux de toutes sortes et malheureusement aussi de périodes de maladie, qui m'ont empêché de t'écrire comme je l'aurais voulu.

J'étais bien persuadé que nous étions en bien des points en communion d'idées et je suis particulièrement heureux que tu me l'aies confirmé en trouvant dans mon livre des exposés avec lesquels tu étais d'accord. Je comprends fort bien les réserves que tu fais, mais je crois qu'elles proviennent peut-être de ce que je n'ai pas été assez explicite. Par exemple, si j'ai critiqué les idées d'Einstein dans la mesure où il applique sa vision scientifique des choses à une vision philosophique des choses, et comme l'a fait Maritain autrefois, je n'en ai pas moins marqué l'admiration sans réserve que j'ai pour Einstein homme de science.

Je ne m'étonne pas non plus que tu aies trouvé chez les Chinois ou les Hindous bien des traits de caractère chrétien, puisque, je crois l'avoir nettement souligné, l'éthique chrétienne n'est autre chose qu'une révélation de l'éthique généralement humaine. En sorte qu'il ne faut pas s'étonner que beaucoup des intuitions éthiques chrétiennes aient été énoncées avant le Christ. Il n'en reste pas moins que c'est à partir du Christ que cette éthique a été mise pleinement en lumière et communiquée à tous et c'est ce qui m'a fait considérer le Christ comme le pivot de l'histoire.

En tout cas ta lettre m'encourage beaucoup, je t'en remercie de tout cœur, et j'espère que nous aurons tout de même l'occasion de nous rencontrer pour reprendre ces sujets de discussion.

Avec tous mes vœux pour ta santé, je t'envoie l'expression de ma vieille amitié,

Ernest Ansermet