Liberté, responsabilité, vocation. Denis de Rougemont et Jacques Maritain, autour de *La Part du Diable*

Romain Debluë

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/edl/1865>

DOI : 10.4000/edl.1865

ISSN : 2296-5084

Éditeur

Université de Lausanne

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2019

Pagination : 101-122

ISBN : 978-2-940331-72-7

ISSN : 0014-2026

Référence électronique

Romain Debluë, « Liberté, responsabilité, vocation. Denis de Rougemont et Jacques Maritain, autour de *La Part du Diable* », *Études de lettres* [En ligne], 311 | 2019, mis en ligne le 15 décembre 2021, consulté le 17 décembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/edl/1865> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.1865>

Ce document a été généré automatiquement le 17 décembre 2021.

© Études de lettres

Liberté, responsabilité, vocation. Denis de Rougemont et Jacques Maritain, autour de *La Part du Diable*

Romain Debluë

Je n'aime écrire que des livres dangereux.
Denis de Rougemont, *La part du diable*, p. 16.

- 1 Au début de l'an 1941, deux exilés, l'un français, l'autre suisse, conversent au *Cosmopolitan Club* de New-York. Le premier, catholique, filleul de Léon Bloy, venait de faire paraître *L'Europe et l'idée fédérale*, – il s'agit de Jacques Maritain. Le second, protestant, auteur de *L'amour et l'Occident* (1939), venait d'arriver aux États-Unis nanti d'un passeport diplomatique – il s'agit de Denis de Rougemont. L'on imagine sans peine combien nombreux furent les thèmes sur lesquels pouvaient rouler les entretiens de ces deux hommes. Tous ne nous sont point connus ; un seul ici nous importe, mais non des moindres : le diable. Situation singulière, et cocasse sans doute pour beaucoup : en pleine Seconde Guerre Mondiale, deux des plus éminents intellectuels européens du moment s'entretennent, dans le salon d'un club new-yorkais, de la réalité, de la puissance et de la personne du diable. Dix ans plus tard, très exactement, Sartre fera dire à Goetz, dans *Le Diable et le bon Dieu* :

Je me moque du Diable ! Il reçoit les âmes, mais ce n'est pas lui qui les damne. Je ne daigne avoir affaire qu'à Dieu, les monstres et les saints ne relèvent que de lui¹.

- 2 Maritain ni Rougemont, eux, ne s'en moquent pas ; ils le prennent bien plutôt très au sérieux, l'un comme l'autre, car c'est bien Raïssa Maritain, femme de Jacques, qui écrivait dans la collection *Le Roseau d'or*, en 1929 déjà, que :

[...] c'est donc avec le respect que mérite sa dignité de pur esprit qu'il convient de considérer l'ange tombé².

- 3 Et plus avant encore, au beau milieu du XIX^e siècle, le très catholique Léon Bloy était conscient de l'incongruité qu'il y avait, aux yeux des mondains, à parler du diable. Il s'exprimait ainsi, dans son *Révéléateur du globe* :

La notion du Diable est, de toutes les choses modernes, celle qui manque le plus de profondeur, à force d'être devenue littéraire. À coup sûr, le Démon de la plupart des

poètes n'épouvanterait pas même des enfants. [...] Mais le vrai Satan qu'on ne connaît plus, le Satan de la Théologie et des Saints Mystiques, – l'Antagoniste de la Femme et le Tentateur de Jésus-Christ, – celui-là est si monstrueux que, s'il était permis à cet Esclave de se montrer tel qu'il est – dans la nudité surnaturelle du Non-Amour, – la race humaine et l'animalité tout entière ne pousserait qu'un cri et tomberait morte...³

4 Ces lignes parurent en 1884 ; et l'on imagine sans peine ce qu'eût pensé leur auteur, dans les années 1940, de l'abandon où « la notion du Diable » était alors tombée.

5 Rien d'étonnant donc à constater que Denis de Rougemont dut trouver en Jacques Maritain, toujours intimement imprégné des œuvres et de la pensée de son parrain, un interlocuteur de premier choix dès lors qu'il s'agissait d'évoquer et de révoquer le Tentateur. Or, la première chose qui avait frappé l'écrivain suisse en arrivant aux États-Unis, ce fut précisément que là-bas, le diable n'y effrayait plus personne, et plus même sans doutes les enfants, pour la simple raison que plus personne ne paraissait y croire. Ainsi, quelques mois ensuite de ses conversations au *Cosmopolitan Club*, Rougemont écrira au théologien Karl Barth, demeuré en Suisse, à propos de l'Amérique où il se trouvait :

[...] on n'y croit pas au Diable, c'est pourquoi on y est superficiel et sentimental. Et si j'essaie d'y parler du Diable, on pense que je suis très méchant, ou diabolique⁴.

6 À l'évidence, cet objet si déroutant, Satan, le hantait. Et si longue fut la maturation, brève fut la rédaction de la première version de l'œuvre. Dans le courant de l'année suivante, en effet, Rougemont fera surgir de sa plume en quelques cinq semaines cette *Part du diable* dont il ruminait dès longtemps le thème, en des méditations que la rencontre américaine avec Maritain devait soudain cristalliser. Le mot est de Rougemont lui-même, comme l'on en peut juger par ces lignes du *Journal des deux Mondes* :

La conversation que j'eus avant-hier avec Maritain, au Cosmopolitan Club, a fait cristalliser ce projet, et je le rapporte sans rien y changer : excellente entrée en matière⁵.

7 En outre, cette cristallisation s'est accomplie autour d'un point très précis, déjà évoqué, à savoir ce fait qu'aux États-Unis, comme dans « les démocraties en général », on ne croit plus au diable – et cette absence est un « manque », écrira Denis de Rougemont au début de *La part du diable*, c'est-à-dire, littéralement, un défaut⁶. Au diable, donc, n'est plus faite sa part. Mais hélas, qui ne fait pas au diable sa part, risque fort de lui faire bientôt l'abandon non pas d'une partie mais de la totalité de son existence, à force de ne pas voir que, selon une fameuse formule de Baudelaire, « la plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas »⁷. Or, précisément, cette « part du diable » était évoquée déjà dans un livre de Maritain, paru en 1936, que Rougemont ne pouvait ignorer, le célèbre *Humanisme intégral* où l'on peut lire que « le diable aura toujours sa part dans ce monde tant que l'histoire durera »⁸. Examinons donc tout d'abord ces quelques pages où Maritain trace – sans le savoir, bien sûr – une topographie assez exact du problème, dans les structures duquel l'essai tout entier de Rougemont pourra venir prendre place.

1. Le diable et la polysémie du monde

8 Ce dont il est question n'est autre que ce point fondamental de la doctrine chrétienne que l'auteur nomme ici « l'ambivalence du monde », autrement dit le fait que le monde

est tout à la fois royaume de l'homme, royaume de Dieu et royaume du diable. Ces trois domaines sont, au sein du monde, mêlés – mais non pas confondus. « Le monde, écrit Maritain, est un champ fermé qui appartient à Dieu par droit de création ; au diable par droit de conquête, à cause du péché ; au Christ par droit de victoire sur le premier conquérant, à cause de la Passion »⁹. Communément en effet, le christianisme reconnaît trois sens au terme de « monde », dont il est capital de saisir ce qui les distingue les uns des autres. Au premier sens, « monde » signifie purement et simplement la Création, c'est-à-dire l'ensemble des créatures de Dieu, qui sont toutes bonnes par nature puisque tout est bon dans la mesure où il est (l'acte d'être étant la première et la plus fondamentale imitation de Dieu, qui est l'*Ipsum esse per se subsistens*). C'est selon ce premier sens que le monde est infiniment aimé de Dieu, qui lui a donné son Fils unique « afin que quiconque croit en lui soit sauvé » (Jn 3, 16). Mais précisément, par suite de la réponse qui sera faite par la créature rationnelle (ange ou homme) à cet amour divin, le monde se déploiera selon deux nouveaux domaines de signification radicalement opposés. Si la créature s'ouvre à la lumière, alors le monde est sauvé, ou encore : il est réconcilié avec son Principe, selon un mot de saint Paul. Si la créature, au contraire, refuse sa vocation à l'éternité, à la liberté et à l'amour, alors c'est un monde de ténèbres qui soudain surgit au fond de son âme, et le fait prisonnier volontaire de son propre refus ; et c'est là le monde de qui, le sachant ou l'ignorant, imite le diable, premier d'entre les esprits créés à avoir dit « non » à la vérité, en toute connaissance de cause, choisissant dès lors le faux, le mal et le néant de toute la force d'un acte délibératif pleinement lucide. Or, nous l'avons dit, ces trois sens d'être du monde coexistent dans l'unique univers visible et invisible, comme le bon grain et l'ivraie dans le champ du père de famille (Évangile de Matthieu). « Laissez croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson », dit-il à ceux de ses serviteurs qui se proposent d'immédiatement arracher l'ivraie, sans se rendre compte qu'ils risquent d'arracher tout autant le bon grain. Jusqu'aux moissons, c'est-à-dire jusqu'à la fin des temps, l'ombre et la lumière se mêlent et se partagent le monde, et c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui paraît, parfois, triompher de son antagoniste, sans que jamais la défaite ou la victoire ne soit définitive. L'une des deux mentions de Rougemont par Jacques Maritain, dans *Humanisme intégral*, porte précisément sur ce point :

M. de Rougemont tient comme nous pour une « hérésie » le pessimisme absolu qui « abandonne le monde à lui-même ». Mais il regarde aussi comme une hérésie (« hérésie de la synthèse ») la solution catholique, qu'il appelle rationaliste et dont il ne saisit pas le véritable sens¹⁰.

- ⁹ Cette conception pessimiste dont parle l'auteur est celle qui veut ne regarder le monde que sous le second sens évoqué plus haut, à savoir comme un domaine tombé tout entier sous l'empire de Satan et où la grâce du salut ne peut dès lors advenir que par arbitraire, non pas en conduisant la nature vers sa perfection surnaturelle, mais en la retournant intégralement. De là, chez Luther, par exemple, l'insistance presque exclusive sur la *theologia crucis* qui instaure entre le monde (de péché) et Dieu (royaume de la grâce) un rapport de purs contraires. Mais, dit Maritain, cela contredit de front l'Écriture, puisque le Christ y est nommé « sauveur du monde » (Jn 4, 42), selon le troisième sens de ce terme. La seconde référence à Rougemont est faite, justement, à propos de cette « solution catholique » dont Maritain déplore qu'à ses yeux, l'auteur de *Politique de la personne* n'ait pas saisi le sens exact. On lit en effet quelques pages plus loin ces lignes, toujours en note :

La critique que M. Denis de Rougemont [...] fait de toute *chrétienté* comme telle et de la notion même (dont on a au surplus singulièrement abusé) d'un ordre chrétien du monde, repose, nous semble-t-il, sur ce principe, erroné selon la foi catholique, que toute activité humaine et naturelle étant corrompue dans sa source, et donc sans unité vitale possible avec la grâce intérieure, tout effort pour instaurer un « ordre temporel chrétien » vise nécessairement à faire – au nom du christianisme – la volonté de *l'homme* sans se soucier de la « justice » de Dieu, et donc enveloppe nécessairement une hypocrisie¹¹.

10 L'on voit bien en quel sens Maritain comprend la pensée de Rougemont, et vers quoi il désirerait de l'attirer. Ce qui gêne l'auteur des *Degrés du savoir*, c'est que Rougemont paraît offusquer le premier et le troisième sens du mot « monde » ; l'un étant conséquence de l'autre puisque Dieu sauve ce qu'il aime, et ce qu'il aime, il le veut, donc il le crée. Si en effet toute *chrétienté*, soit tout ordonnancement chrétien du monde, est impossible, c'est dès lors que le monde est perdu d'irrévocable façon, qu'il est tout entier captif sous le pouvoir des ténèbres, et que tout ce qui sera sauvé ne peut l'être que contre l'ordre du monde, en étant extirpé de ce dernier. Or, ces critiques, Maritain ne les répétera pas lors de sa lecture de *La part du diable*, dont il affirmera qu'à l'exception d'un point d'angélogologie fort précis, rien n'y est contraire à la pensée de son maître saint Thomas¹². Il nous reviendra donc d'examiner la reprise de ce thème chez Rougemont afin d'en saisir l'évolution, si évolution il y a ; car à l'évidence, la question du diable est fondamentalement liée à cette détermination du monde. De la définition de ce terme, en effet, la délimitation des pouvoirs du diable dépend tout entière, dont il s'agit de savoir s'il est seul maître à bord, ici-bas, ou si son titre de « Prince de ce monde » doit s'entendre en un sens qui n'est pas celui d'un plénipotentiaire dont la Création, comme telle, est la proie. L'écrivain suisse est explicite sur ce point, dans la mesure où il affirme d'emblée que la raison d'être de *La part du diable* est de « mesurer » la « puissance » de Satan, afin de pouvoir, au plus juste, « identifier l'Ennemi »¹³.

11 Mais restons encore quelques instants en compagnie de Maritain. De fait et pour ce dernier, il y a non seulement un monde sauvé, mais il y a également, dans l'économie du salut, un rôle dévolu à l'action humaine irriguée par la foi, elle-même illuminée, de l'intérieur, par la grâce de Dieu. Ainsi le philosophe pouvait-il écrire que :

La tâche du chrétien dans le monde est de disputer au diable son domaine, de le lui arracher ; il doit s'y efforcer, il n'y réussira qu'en partie tant que durera le temps¹⁴.

12 Au diable, sa part ; et ce, jusqu'à la consommation des siècles. Car si l'homme chrétien n'a d'autre choix que de lutter inlassablement contre le mal, précisément au nom de l'ultime triomphe certain, il doit garder toujours à l'esprit qu'il n'est pas en son pouvoir de remporter seul ce combat. L'homme ne se sauve pas, il est sauvé. De même, le monde. Et si l'homme se doit de participer activement à son propre salut, c'est pour cette raison qu'une créature libre ne peut être sauvée – ni perdue – sans son consentement, sans l'acquiescement de sa volonté au dessein de Dieu pour elle. Comme l'écrivait Léon Bloy, notre liberté n'est rien d'autre que « le respect que Dieu a pour nous » ; et on lit dans *Le symbolisme de l'apparition* ces lignes remarquables :

Ce respect est à tel point que jamais, depuis la loi de grâce, Il n'a parlé aux hommes avec une autorité absolue, mais au contraire avec la timidité, la douceur et je dirai même, l'obséquiosité d'un solliciteur indigent qu'aucun dégoût ne serait capable de rebuter¹⁵.

13 Le concours de l'homme est requis pour son salut, non pas en tant qu'il pourrait l'obtenir par ses propres forces, mais en tant qu'il doit acquiescer et accompagner, en pensée et en actions, la grâce qui lui est faite de devenir « participant de la nature

divine » (2 Pi 1, 4), car celle-ci lui est offerte non pas comme à un esclave sur qui tomberait, du haut des cieux, l'obligation fatale d'être sauvé ou d'être damné, mais comme à une personne libre et, par conséquent, responsable d'elle-même ; c'est-à-dire, à la lettre, capable de répondre en son propre nom à la convocation que Dieu lui adresse. Comme l'écrit Rougemont :

Si l'homme ne se reconnaît point de vocation, la liberté qu'il revendique est vide, mais si l'homme se reconnaît une vocation, il ne demandera point d'autre droit que celui de s'y conformer¹⁶.

Et encore :

Le gigantisme moderne prive les hommes de la possibilité d'être et de se sentir responsables dans la société et dans la politique, donc d'être libres¹⁷.

- ¹⁴ Nous voyons déjà se tresser ensemble les trois notions capitales que sont, pour Rougemont, la liberté, la responsabilité et la vocation, autrement dit l'appel. Nous y reviendrons, mais indiquons déjà que pour l'auteur de *L'amour et l'Occident*, la liberté signifie le pouvoir de répondre, et donc de co-répondre ou non à la vocation qui est celle de l'homme, de qui l'être même est tissé par cet appel (*vocatus*) de l'Absolu aimant dont le dessein est d'unir à lui sa créature afin de la faire participer par grâce, donc par gratuité pure, à la joie infinie et éternelle de sa propre plénitude. Être libre, c'est pouvoir répondre ; et répondre positivement, c'est accomplir selon son essence cette liberté dont Bossuet affirmait qu'elle était l'expression effective du fait que l'âme humaine est à l'image de Dieu. Il y a là, donc, une manière de cercle vertueux : parce que je suis libre, je puis répondre par « oui » ou par « non » à la vocation qui est la mienne pour la vie éternelle – mais ce n'est qu'en répondant selon ma nature, par « oui », que réellement se déploie et s'augmente ma liberté. « La vérité vous rendra libre » (Jn 8, 33). Et le Christ d'ajouter qu'à l'inverse, « quiconque commet le péché, est esclave du péché » (Jn 8, 34). Ainsi Rougemont pourra-t-il écrire que le « principe diabolique créateur de la masse » n'est autre que l'illusion, ou pire : le désir, de n'être personne, c'est-à-dire de n'être pas responsable, – car, nous l'avons dit, seul un être libre, donc une personne, est capable de répondre en son nom propre¹⁸. Un tel désir est précisément le propre de l'esclave, au sens large et profond du terme ; de celui qui n'agit pas en son nom, mais au nom de son maître, qu'il le sache ou l'ignore, et dont la tentation permanente est alors de déléguer, c'est-à-dire de se déresponsabiliser, en attendant d'une instance extérieure (l'État, par exemple) qu'elle se charge de lui-même et d'autrui. Et résonne ici l'insolente répartie du premier meurtrier à son Dieu, tout juste après l'assassinat d'Abel : « Suis-je le gardien de mon frère ? » (Gn 4, 9). Répartie qui, dans sa lettre même, fait voir deux choses, toutes deux fondamentales pour notre propos.

2. Le cas de Caïn

- ¹⁵ D'abord, Caïn, par l'usage du mot « gardien », laisse entrevoir qu'il n'entend rigoureusement rien à ce que devrait être une véritable relation de responsabilité entre deux hommes. Le mot hébreu (*shomer*) qui est ici traduit par « gardien », ne sert en effet jamais dans la Bible à désigner des rapports entre humains¹⁹. Garder, ce n'est pas veiller sur..., mais surveiller, d'une façon nécessairement dominatrice, comme le pâtre surveille son troupeau. Bref, garder, c'est prendre sur soi l'existence d'êtres dépourvus de liberté, au sens plus haut défini. Voilà à quoi Caïn réduit la relation qu'il eût dû entretenir avec son frère. Et pour cause, car lui-même, déjà, n'est pas libre, ou plutôt il

ne l'est pas en son propre nom ; c'est pour cette raison que son offrande fut refusée par Dieu, puisque ce n'était pas là le don d'un homme qui offre ce qui lui appartient en propre, et qui peut donc s'offrir lui-même au risque infini de la liberté qui advient toujours dans un acte accompli en tant que première personne, en tant qu'être capable de dire « je », et de reconduire à l'unité de ce sujet la totalité des événements volontaires de son existence. L'on reconstituera donc ainsi la genèse du premier meurtre, d'une façon infiniment schématique bien sûr. À l'origine, il y a Caïn, dont la situation ontologique est admirablement résumée par la fameuse proclamation de sa mère, Ève, à sa naissance, qui s'écrit : « Je possède un homme avec Dieu »²⁰. Lemaistre de Sacy fut bien inspiré d'user ici du verbe « posséder », car c'est bien de cela qu'il s'agit : dès sa naissance, Caïn n'est pas une personne, c'est-à-dire un sujet, mais un objet, – l'objet que possède sa mère, qu'elle ne réfère qu'à elle et, secondement, à Dieu, dans une discrète mais évidente préfiguration caricaturale, donc tragique, de l'Annonciation à Marie. Puis, il y a ce frère, Abel, dont le nom signifie « vapeur » ou « buée », c'est-à-dire la vanité des choses, le néant, presque rien, ce frère qui est, là encore, immédiatement référé à Caïn : Abel naît en tant que « son frère ». Et comment pourrait-il en être autrement puisque Caïn, dès l'origine, ne peut que reproduire le défaut qui présidait à son enfantement, par quoi nous avons vu que sa mère était incapable de le considérer comme une personne à part entière, et non pas comme un être à elle tout entier relatif ? De même, donc, Caïn vis-à-vis de son frère Abel, qu'il considère comme son bien, et dont il croit qu'il lui incombe de le « garder », c'est-à-dire de le surveiller comme lui-même surveille ses troupeaux, en posant sur eux le regard d'un homme qui domine ce qu'il possède, et non pas qui veille sur son semblable. Impossible de supposer une situation moins favorable à l'épanouissement de la liberté telle que nous en avons décrit la structure, inséparable de la responsabilité et de la vocation.

- 16 Disons le mot : Caïn n'est pas une personne, ou du moins n'est pas une personne dont la personnalité est accomplie. C'est, affirme Rougemont, le « dernier blasphème » proféré par Satan sous le nom de Légion : « Il n'y a Personne »²¹. En conséquence de quoi, il lui est impossible de considérer son propre frère comme une autre personne sur qui il convient de veiller en tant que telle et non, littéralement, comme sur du bétail que l'on possède. On le voit, cet épisode biblique (où nous avons dû nous attarder quelque peu) décrit très exactement l'agir mystérieux et sombre d'un homme que la théologie dirait possédé, – d'un homme, donc, qui tout simplement agit selon les lois d'une servitude diabolique inconnue de lui-même. De là l'omniprésence du motif de la possession : possédé par sa mère, Caïn entend posséder son frère comme un bien parmi d'autres, parce qu'il ne se possède pas lui-même, ce qui est, au sens métaphysique de cette formule, le propre de la personne que Thomas d'Aquin définissait comme une substance raisonnable qui a la maîtrise de ses actes. Et le Docteur commun d'ajouter :

Elles ne sont pas simplement « agies », comme les autres, elles agissent par elles-mêmes²².

- 17 À quoi font écho ces lignes de Rougemont où se trouvent noués le thème de la personne et celui de la responsabilité :

Pour qu'il n'y ait plus de responsabilité, il faut qu'il n'y ait plus personne. Or si j'appelle et qu'il n'y ait pas de réponse, je dis qu'il n'y a personne ; la personne est en nous ce qui répond de nos actes ce qui est « capable de réponse » ou responsable²³.

- 18 Ainsi préparés par une brève lecture du texte biblique, et armés de cette formule fondamentale de saint Thomas, nous pouvons à présent en venir à cette *Part du diable* qui désormais nous occupera jusqu'à la conclusion de ces quelques pages.

3. Parole, personne et liberté

- 19 Comme l'avait justement signalé Maritain²⁴, les aspects théologiques, donc angéologiques, de la question traitée n'intéressent guère Denis de Rougemont, qui se contente de leur consacrer un bref chapitre, le cinquième de sa première partie, où rien d'original n'est dit. Ce qui intéresse l'écrivain suisse n'est pas tant de définir le diable en soi, et pour lui-même, mais de faire l'examen minutieux de son action dans le monde, c'est-à-dire dans et par l'homme, car « pour agir, le Diable est forcé d'utiliser ce qui existe, et qui est bon par définition, ayant été créé par Dieu ». Et encore : « par lui-même, Satan ne peut rien faire, mais il lui reste une possibilité : c'est de nous inciter à faire abus de notre liberté et des biens de la terre »²⁵. Il convient, dès lors, de tâcher d'entendre la façon dont le diable se sert de l'homme, et surtout de découvrir de quelles facultés particulières il veut, en l'homme, se servir. La réponse de Rougemont est classique en son fond, mais originale en son expression. L'homme est, au sein de la Création, la seule proie du diable (faisons exception des anges déchus que l'auteur oublie) par tous les côtés qui, en lui, tiennent directement de la divinité, – ces traits qui sont les caractéristiques structurelles les plus fondamentales de la personnalité qui le fait libre et responsable.
- 20 Le diable tient l'homme précisément par les biens les plus précieux qu'il a reçus de Dieu, au premier rang desquels, bien sûr, se trouvent la pensée et son corrolaire extérieur, la parole. Par la pensée en effet, l'homme est capable de manifester la vérité et de se tenir en cette manifestation ; ce qui signifie cette chose très simple, à savoir que l'homme est capable de voir les choses telles qu'elles sont. Lorsqu'un lion voit une gazelle, par exemple, il ne voit pas une gazelle, mais une proie potentielle ; et encore, dire qu'il voit une proie est encore trop : il voit un objet de désir qui n'a, à ses yeux, nulle existence autre que celle, précisément, de ce qu'il est pour lui. Le lion voit toujours le monde en fonction des besoins immédiats et irréfléchis qui sont les siens, lesquels lui rendent inaccessibles le monde des réalités essentielles, c'est-à-dire le monde des choses telles qu'elles se donnent à voir hors de toute implication des appétits subjectifs qui forment et déforment les contours des choses alentours. Ce que Thomas d'Aquin, répétant Aristote, manifestait en distinguant trois degrés dans la complexité de l'animation de la matière : les plantes ne possédant qu'une âme végétative, les animaux une âme végétative et sensitive, enfin l'homme, créature rationnelle à l'image de Dieu, possédant une âme végétative, sensitive et rationnelle ; cette dernière lui permettant précisément de faire retour sur les données sensibles qui l'habite, et de prendre par rapport à elle une distance ou un recul par quoi il sait et voit que les êtres qui l'entourent ne sont pas déterminés seulement par leur rapport avec lui et à ses appétits, mais qu'ils sont à la fois en eux-mêmes et pour eux-mêmes.
- 21 Au devant de l'homme s'ouvre alors le domaine des essences qui ne sont rien d'autres que les choses réduites à leur pure identité avec elles-mêmes : la gazelle en tant que gazelle, et non pas en tant qu'objet des désirs appétitifs du lion. Par la pensée, ou plus précisément, dans le vocabulaire thomiste, par l'intellect, l'homme s'élève au-dessus du monde, tout en demeurant au cœur du monde – et le monde lui apparaît alors comme

tel, se manifeste à lui dans sa vérité, chaque chose se dévoilant comme substance, c'est-à-dire comme reposant en elle-même, identique à elle-même, avant de supporter quelque rapport que ce soit. S'ouvre par l'intellect le royaume de la vérité, qui est manifestation de l'être-soi-même de toute chose, dans la calme indépendance des substances que la pensée humaine ne construit pas, ni ne façonne, mais accueille dans leur consistance propre, et par conséquent avec leur sens propre.

- 22 Cependant surgit aussitôt un paradoxe. L'homme, en pouvant prendre une distance intellectuelle d'avec toute chose, pour laisser paraître les objets dans leur indépendance d'être, peut tout aussi bien leur refuser la grâce de ce dévoilement : dès qu'il y a possibilité de manifester le vrai, il y a risque de voir paraître le faux. L'animal, dont l'âme sensitive adhère immédiatement à toute chose dont elle ignore la consistance ontologique, ne peut ni dissimuler ni falsifier, car pour cela il faudrait qu'il eût conscience de l'existence par soi des réalités extérieures, afin de considérer qu'entre elles et sa perception, il y a écart et différence. Là où il y a accueil possible, il y a nécessairement un possible refus d'hospitalité pour la chose telle qu'elle est ; car l'accueil est un acte volontaire, qui n'a de sens que si son contraire n'est pas une impossibilité de nature.

Par la grâce du langage, [l'homme] peut dire le vrai ; par la faute du langage, il peut y contredire.

Et, quelques lignes plus bas :

Par le langage, l'homme prouve qu'il est libre. Par le langage, il peut mentir. Par la liberté seule il peut pécher. Et le péché n'est qu'un mensonge²⁶.

- 23 Par le langage, c'est-à-dire tout à la fois par la pensée (langage intérieur, *verbum mentis*) et par la parole (langage extérieur, *verbum vocis*), l'homme peut accéder à la vérité de toute chose, qu'il peut du même coup travestir, offusquer ou contredire. Pourquoi ? Parce que le langage est une manifestation fondamentale de son être-libre, de sa liberté ontologique par laquelle il est indépendant de toutes choses et les voit comme indépendantes de lui, – ou plutôt il les voit dans leur indépendance elle-même²⁷. En conséquence de quoi, si l'homme peut dire le vrai, c'est parce que, fondamentalement, il lui est possible de dire ce qu'il veut, car si l'homme était contraint par la vérité des êtres, il y serait dès lors soumis comme un esclave, ce qui est contraire à l'essence même de la vérité, à quelque degré qu'elle soit considérée, qui toujours libère celui qui la profère et l'habite, et jamais ne l'enchaîne. Seule la vérité libère, car seul « le mensonge proféré nous lie », écrit Rougemont au même lieu. L'homme ne serait pas réellement libre s'il n'avait, d'abord, la possibilité structurelle d'être tout à la fois auprès des choses mêmes, et néanmoins de les tenir toujours à distance de lui-même. En effet, accédant à l'essence, par exemple, de la rose, en parvenant à manifester au cœur même de tel étant, dont l'existence singulière est comme telle impénétrable, ce par quoi il est tel (c'est la définition de l'essence), l'intelligence humaine se révèle capable de se tenir au plus près de l'identité à elle-même de chaque chose, mais cette proximité apparente est en réalité une distance infinie : la rose est laissée à elle-même, et alors seulement elle se révèle comme ce qu'elle est essentiellement. Or, point capital, cela vaut également pour l'homme qui se considère lui-même par la pensée. À cette condition seulement peut-on le regarder comme un être libre, c'est-à-dire capable, parce qu'il peut se voir tel qu'il est, de ressaisir en lui la multiplicité des actes et des événements de son existence au sein de ce qui advient alors comme une première personne, d'une part le sujet des actes accomplis par un être qui se voit les accomplir et qui, d'autre part, les accomplit dans un monde délié des contingences subjectives de ses

appétits. L'homme : un être libre dont l'acte fondamental est de « libérer » le monde de lui-même, en le rendant à sa consistance ontologique propre. L'homme : un être qui fait apparaître ainsi lui-même le domaine de déploiement de sa propre liberté ; et ce domaine n'est pas autre chose que ce que la théologie nomme le monde « réconcilié », selon le mot de saint Paul déjà cité :

Ainsi, la gloire de l'homme étant sa liberté, il est clair que c'est en ce point que le Malin devait atteindre notre orgueil et s'insérer dans nos défenses les plus secrètes. La parole nous étant donnée pour répondre à la vérité, et pour l'étendre et confirmer par la vertu du témoignage, il est clair que la grande ambition satanique devait être de s'emparer de la parole dans notre bouche, pour altérer le témoignage dans sa source²⁸.

- 24 Le mensonge du diable sera donc un mensonge radical, au sens étymologique du terme, un mensonge qui cherche à remonter à la racine même de la vérité, et à l'arracher. C'est ainsi que Rougemont interprète la fameuse parole du Christ au huitième chapitre de l'Évangile selon saint Jean²⁹ : le père « de son propre mensonge », selon la traduction de l'auteur, est celui qui ne se contente pas de fausser ou de taire telle vérité, mais qui, engendrant le faux de son propre fonds, est faux au point de se nier soi-même comme mensonge, dans la mesure exacte où il est ce mensonge absolu qui nie la vérité elle-même comme telle – or, s'il n'y a plus de vrai, il n'y a plus de faux. Le mensonge du diable est le mensonge par quoi le faux paraît comme faussement faux. Ce qui ne signifie pas qu'il apparaisse comme vrai, mais comme l'entrouverture d'un domaine où l'homme se met lui-même à n'avoir plus d'autre critère de profération que celui de dire « ce qu'il trouve dans lui-même » ; et c'est là l'exact contraire de la très complexe logique du témoignage dans la vérité, laquelle traverse tout l'Évangile de saint Jean et dévoile la nécessité, pour l'homme juste, de parler toujours et tout en même temps depuis la vérité et à la place de la Vérité qui est venue en personne, mais qui, désormais, n'est plus dans le monde où elle a laissé l'Esprit de vérité « que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point, et qu'il ne le connaît point » (Jn 14, 17). On retrouve ici le thème de la responsabilité, c'est-à-dire de la réponse, après celui de la liberté, car le trait fondamental de qui témoigne est que le témoin n'est pas à fin de lui-même : il désigne, il fait signe au sens fort de l'expression, donc il est un signe, qui dit non pas ce qu'il est, mais ce qu'est Celui qui est, dont il tient son propre être. Le témoin ne témoigne jamais de lui-même, à moins d'être le Christ ; il témoigne d'une vérité plus haute que lui-même, qui n'est pas de son propre fonds, mais qui fonde son propre fonds, et qui le sollicite de par son antécédence absolue.
- 25 Ainsi, répondre à la vérité, c'est-à-dire répondre de la vérité aussi bien, ne peut prendre d'autre forme que celle d'un témoignage dont le Christ, seul être capable de témoigner pour lui-même puisqu'il est la Vérité en personne, se montre comme, en quelque sorte, le modèle dont la perfection est inégalable. L'homme, pour sa part, doit se contenter de témoigner d'une personne qu'il n'est pas (le Christ), mais qui habite en lui et dont il participe par grâce. C'est, croyons-nous, ce que Rougemont veut signifier lorsqu'il affirme, à la fin de *La part du diable*, que notre seule tâche – mais immense – est « de coïncider avec l'esprit de cette victoire finale »³⁰, donc de coïncider avec le monde toujours déjà réconcilié en lui-même, dans le Christ toujours déjà victorieux du Malin.

4. Héroïsme et sainteté

- 26 Mais là encore, un paradoxe apparent se fait voir : plus je suis responsable, plus je témoigne de qui je ne suis pas, c'est-à-dire du Christ qui est la Vérité ; mais plus je témoigne d'un autre, plus je suis moi-même, car le plus haut témoignage est toujours celui d'une première personne qui, en son propre nom, proclame une vérité qu'elle participe en toutes les profondeurs de son existence et de sa pensée. Autrement dit, plus je parle pour un autre (Dieu), plus je parle de moi-même, mais en un sens tout autre que diabolique, et tout nouveau : non pas en confisquant le vrai, mais en l'habitant – et dès lors, ce n'est plus moi qui garde la Vérité, mais la Vérité qui me garde ; ce n'est plus elle que je désire follement d'engendrer à partir de moi-même, mais ma personne tout entière qui est engendrée une seconde fois dans la Vérité, et par cette naissance neuve, libérée :

Je dis que la condition de cette victoire, c'est que nous devenions, chacun pour notre compte, un homme, une personne responsable³¹.

- 27 Autrement dit : un saint. Car « seul un Saint serait à la hauteur de cette espèce d'héroïsme dans le mal que déploie de nos jours l'adversaire ». Contre l'héroïsme de Satan, l'héroïsme du saint ; cet héroïsme que Kierkegaard nommait « l'héroïsme chrétien » et qu'il décrivait ainsi :

L'héroïsme chrétien, et vraiment il est assez rare de le rencontrer, consiste à oser devenir entièrement soi-même, un homme individuel, cet homme précis que je suis, seul devant Dieu, seul dans cet immense effort et dans cette immense responsabilité³².

- 28 Mais c'est ici aussi, peut-être, que se fait sentir une différence fondamentale entre la tradition catholique, à laquelle appartenait Jacques Maritain, et la protestante dont se réclamait Denis de Rougemont. D'un côté, en effet, il y avait Léon Bloy, écrivant à la fin de *La femme pauvre*, qu'il « n'y a qu'une seule tristesse, c'est de n'être pas des saints » ; et surtout expliquant dans l'un de ses derniers livres que :

La sainteté nous est tellement demandée, elle est tellement inhérente à la nature humaine que Dieu la préjuge, pour ainsi dire, en chacun de nous, par les sacrements de son Église, c'est-à-dire par les signes mystiques opérant invisiblement dans les âmes le commencement de la Gloire³³.

- 29 De l'autre, il y a Denis de Rougemont, écrivant à la fin de *La part du diable* que la vérité de la sainteté nous éclaire certes, mais « nous condamne aussi, car nous ne sommes pas des saints ». Et l'écrivain d'aller plus loin encore :

[...] et qui donc oserait même, sérieusement, souhaiter d'en devenir un ? Mais pour devenir ou pour rester des hommes, simplement, dans l'érosion universelle par le néant, il nous faut tendre avec passion vers la sainteté : autrement nous serons balayés !³⁴

- 30 Non pas opposition, on le voit, mais nuances, – déplacements d'accents. Tout le protestantisme barthien, donc dialectique, de Rougemont est dans cette exacerbation, à dessein, du paradoxe de la sainteté, présentée comme tout à la fois désirable et formidable, seul chemin vers le salut, mais néanmoins aussi capable de nous condamner par l'effroyable excellence qu'elle exige de l'homme. La sainteté, comme le Christ en Croix, est exclusivement considérée sous son aspect de signe de contradiction : indésirable, mais néanmoins seule fin possible pour une vie humaine qui n'entend pas s'abandonner aux puissances du diable, c'est-à-dire pour une vie humaine qui entend demeurer humaine, donc divine. L'on n'est certes pas loin de l'étrange et

austère christianisme de Kierkegaard, qui ne voyait de chrétien à peu près nulle part, et n'était pas très loin parfois de préfigurer la formule nietzschéenne selon laquelle, « au fond, il n'y a eu qu'un seul chrétien, et il est mort sur la croix »³⁵.

- 31 C'est peut-être là que l'on découvre, après la lecture de Maritain, l'empreinte la plus forte du protestantisme de Rougemont dans *La part du diable*, – dans ces deux seuls mots, mais d'une portée profonde, selon quoi la sainteté nous « condamne aussi ». Certes, il y a « aussi », qui fait de cette formule une formule chrétienne ; mais il y a « condamne », qui fait de cette formule une formule protestante, et où se lit la trace d'une opposition que l'auteur maintient, après tout, entre le monde comme tel et le Royaume de Dieu qui ne peut advenir que contre les structures de l'être naturel, en opposition à ses plus droites aspirations. Ne reste donc au chrétien qu'à tendre « avec passion » vers une fin littéralement in-désirable, parce que lui apparaissant toujours d'abord sous l'aspect d'une condamnation, c'est-à-dire sous l'aspect de son contraire, *sub contrario*.
- 32 L'on se souvient peut-être que Bernanos, à la fin de *Scandale de la vérité*, invoquait « la douce pitié de Dieu »³⁶. Rougemont, à la fin de *La part du diable*, évoque ces « étendues de pureté ardente et dure du bleu du ciel au cœur du jour »³⁷. À l'aurore de Bernanos, heure tout particulièrement aimée de lui, l'écrivain helvétique oppose la dureté du midi, cet instant du jour où les rayons du soleil tombent droits sur la terre et forment avec son horizontalité une perpendiculaire stricte, symbole inépuisable des rapports qu'entretiennent à ses yeux le monde et Dieu, le second tombant de toute sa hauteur sur le premier, et l'accablant de sa lumière où certes toutes les ombres disparaissent – mais où cependant les choses, à toute seconde, menacent de se consumer.

Conclusion

- 33 Lisons, pour nous en convaincre et pour conclure, ces lignes de Thomas d'Aquin, dans sa grande *Exposition littérale sur le Livre de Job* :

Et comme dans les ténèbres septentrionales se découvre l'éclat de l'or, ainsi est-il aussi permis de découvrir, parmi les ténèbres d'ignorance de cette vie, quelque obscur reflet d'une connaissance divine, d'où il dit « la louange est formidable pour le Seigneur » ; si, en effet, rien en nous ne resplendissait d'une divine lumière, nous ne pourrions d'aucune façon le louer ; au contraire, si la vérité fulgurait manifestement à nous, comme en plein midi (*in meridie*), nous le pourrions louer en toute sécurité, – mais, parce qu'en notre condition quelque chose de la divine lumière fulgure en nous avec quelque obscurité, nous le louons avec crainte, comme c'est avec crainte que l'homme fait ce qu'il sait ne pouvoir faire parfaitement³⁸.

BIBLIOGRAPHIE

ACKERMANN, Bruno, *Denis de Rougemont : une biographie intellectuelle*, Genève, Labor et Fides, 1996, 2 vols.

BAUDELAIRE, Charles, *Petits poèmes en prose*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954 (« Bibliothèque de la Pléiade »).

BLOY, Léon, *Le révélateur du globe. Christophe Colomb et sa béatification future*, in *Essais et pamphlets*, éd. établie et présentée par Maxence Caron, préface d'Augustin Laffay OP, Paris, Robert Laffont, 2017 (« Bouquins »), p. 767-958.

—, *Le symbolisme de l'apparition*, in *Essais et pamphlets*, éd. établie et présentée par Maxence Caron, préface d'Augustin Laffay OP, Paris, Robert Laffont, 2017 (« Bouquins »), p. 1345-1442.

—, *Méditations d'un solitaire en 1916*, in *Essais et pamphlets*, éd. établie et présentée par Maxence Caron, préface d'Augustin Laffay OP, Paris, Robert Laffont, 2017 (« Bouquins »), p. 1231-1288.

MARITAIN, Jacques, *Humanisme intégral*, in *Œuvres complètes*, vol. VI, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Éditions Saint-Paul, 1984, p. 293-634.

MARITAIN, Raïssa, *Le Prince de ce monde*, in *Œuvres de Jacques & Raïssa Maritain*, vol. XIV, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Éditions Saint Paul, 1993.

KIERKEGAARD, Søren, *La maladie à la mort*, in *Œuvres complètes*, t. XVI, trad. Paul-Henri Tisseau, Else-Marie Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1971, p. 165-285.

NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist*, in *Œuvres*, éd. par Jean Lacoste, Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993 (« Bouquins »).

ROUGEMONT, Denis de, *La part du diable* (nouvelle version), Neuchâtel, La Baconnière, 1944.

—, *Politique de la personne*, Paris, Éditions « Je sers », 1934.

—, *Journal des deux Mondes*, Paris, Gallimard, 1948 (coll. « Blanche »).

—, *Journal d'une époque*, Paris, Gallimard, 1968 (coll. « Blanche »).

SARTRE, Jean-Paul, *Le Diable et le Bon Dieu*, Paris, Gallimard, 1971.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, vol. I, Paris, Cerf, 1984 (« Œuvres de Thomas d'Aquin »).

—, *Expositio super Job ad litteram*, in *Opera Omnia*, t. XXVI, Paris, Cerf, 1992 (coll. « La Léonine »).

NOTES

1. J.-P. Sartre, *Le Diable et le bon Dieu*, p. 59.
2. R. Maritain, *Le Prince de ce monde*, p. 205.
3. L. Bloy, *Le révélateur du globe*, p. 779.
4. Cité par Bruno Ackerman in Denis de Rougemont, p. 706, vol. 1.
5. *Journal des deux Mondes*, p. 122. Dans l'immédiat, cette conversation donnera lieu à un article : « On the Devil and Politics », in *Christianity and Crisis*, juin 1941, p. 2-5.
6. Cf. *La part du diable*, p. 3. Phrase textuellement reprise du *Journal d'une époque*, p. 468.
7. Ch. Baudelaire, « Le Joueur généreux », in *Petits poèmes en prose*, p. 328.
8. J. Maritain, *Humanisme intégral*, p. 416.
9. *Ibid.*, p. 415.
10. *Ibid.*, p. 410, n. 4. C'est *Politique de la personne* qui est ici visé.
11. *Ibid.*, p. 418.
12. « Sauf un point (" un seul archange a trahi sa mission ". Non ! il a été suivi par une légion), et sauf inattention de ma part, je n'ai rien trouvé dans ces pages qui soit en désaccord avec saint Thomas » (lettre de J. Maritain à D. de Rougemont, 14 mars 1943).

13. D. de Rougemont, *La part du diable*, p. 5.
14. J. Maritain, *Humanisme intégral*, p. 410.
15. L. Bloy, *Le symbolisme de l'apparition*, p. 1354.
16. D. de Rougemont, *La part du diable*, p. 83.
17. Ibid., p. 179.
18. Cf. Ibid., p. 120.
19. À une exception près, métaphorique, dans le Psaume 121 où Yahwé est le gardien (shomer) de l'homme.
20. En hébreu, littéralement : « j'ai acquis/produit un homme avec YHWH ».
21. D. de Rougemont, *La part du diable*, p. 35.
22. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 29, art. 2, Réponse.
23. D. de Rougemont, *La part du diable*, p. 122.
24. « Si vous étiez plus thomiste, vous auriez sans doute insisté d'avantage sur la théologie de la nature angélique et sur la grande question du péché de l'ange » (J. Maritain à D. de Rougemont, lettre déjà citée).
25. D. de Rougemont, *La part du diable*, p. 26.
26. Ibid., p. 28.
27. Indépendance gnoséologique et ontologique, bien sûr. Il ne s'agit pas de dire que l'homme est un être radicalement autonome au sein de la Création.
28. D. de Rougemont, *La part du diable*, p. 29.
29. « Vous êtes les enfants du diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été homicide dès le commencement, et il n'est point demeuré dans la vérité, parce que la vérité n'est point en lui. Lorsqu'il dit des mensonges, il dit ce qu'il trouve dans lui-même : car il est menteur, et père du mensonge ».
30. D. de Rougemont, *La part du diable*, p. 170.
31. Ibid., p. 172.
32. S. Kierkegaard, *La maladie à la mort*, p. 165.
33. L. Bloy, *Méditations d'un solitaire en 1916*, p. 1273.
34. D. de Rougemont, *La part du diable*, p. 172.
35. Fr. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, § 39, p. 1072.
36. Et Bernanos reprendra cette expression à la fin d'un article consacré au Voyage au bout de la nuit de Céline, où il écrit que « le bout de la nuit, c'est la douce pitié de Dieu [...] – c'est-à-dire la profonde – la profonde – la profonde Éternité » (« Au bout de la nuit », dans *Le Figaro*, décembre 1932).
37. D. de Rougemont, *La part du diable*, p. 190. Nous soulignons.
38. Thomas d'Aquin, *Expositio super Job ad litteram*, ch. XXXVII (nous traduisons).

RÉSUMÉS

La part du diable est un livre né d'une rencontre, celle de Jacques Maritain et Denis de Rougemont à New-York, en 1941. Le titre même de l'ouvrage est pris d'une expression de Maritain dans *Humanisme intégral*, où l'on peut lire que « le diable aura toujours sa part dans ce monde tant que l'histoire durera ». L'on se propose donc ici, à la lumière du concept de « personne », décliné selon sa triple structure fondamentale de liberté, de responsabilité et de vocation, d'en donner

une lecture fondée sur quelques considérations fondamentales de Jacques Maritain. Nous croyons en effet que le thème du diable permet d'éclairer de façon privilégiée la *Weltanschauung* de l'écrivain suisse sur un point capital, à savoir les modalités exactes du rapport entre le monde et Dieu, ou encore entre la nature et la grâce. Or, c'est précisément sur ce point que Maritain et Rougemont divergent le plus nettement ; et c'est là par conséquent que nous pensons pouvoir mettre au mieux en évidence les singularités et les spécificités de la pensée du second, par contraste avec la vision thomiste du philosophe français.

AUTEUR

ROMAIN DEBLUË

Université Paris-IV