

## SAINT AUGUSTIN ET LES DERNIÈRES ANNÉES DE CHARLES DU BOS

Charles Du Bos avait une véritable affinité avec la personne de saint Augustin. Certains textes, souvent les mêmes, hantent son esprit et ne cessent de jalonner son œuvre. Les Confessions ont exercé une forte influence sur ce qu'il appelle sa conversion de 1927. Trois ans plus tard, en 1930, c'est la découverte de l'état de contemplation qui est placée tout naturellement sous le couvert d'une parole de saint Augustin. Les moments majeurs de la vie de Du Bos se rattachent donc à des motifs augustiniens qui, par là-même, caractérisent son évolution intérieure.

Dans le présent article, nous nous proposons de passer en revue quelques citations de la dernière étape de la vie de Du Bos, notamment celles qui sont postérieures à la période d'acquisition de la contemplation, dont l'apprentissage s'achève chez lui en septembre 1933<sup>1</sup>. La première partie de notre étude sera consacrée à un passage caractéristique du *Journal*. La seconde partie, placée sous le titre : « Augustinisme littéraire », intéresse principalement l'œuvre critique des *Approximations* et des autres volumes traitant d'auteurs et de sujets littéraires.

### I. — LE JOURNAL

La date de sa conversion (30 juillet 1927) s'est gravée dans la mémoire de Du Bos par un souvenir inoubliable. Il y revient en maints passages de son *Journal*. Mais ces retours en arrière ne sont jamais purement rétrospectifs. À travers le passé, sa pensée se rapporte au présent et à l'avenir.

---

1 Pour une étude détaillée des étapes antérieures, voir nos articles : « Le leitmotiv augustinien dans la conversion de Charles Du Bos », *Recherches augustiniennes*, 21, 1986, p. 207-254 ; « Saint Augustin et la maturité de Charles Du Bos », *Recherches Augustiniennes*, 27, 1994, p. 213-246.

Ce va-et-vient de l'esprit entre passé et avenir se constate aussi dans le jeu des citations augustinienes. On sait que sa conversion s'inscrit régulièrement dans le leitmotiv : *Tu autem eras interior intimo meo* – « Mais vous étiez plus intérieur en moi que mon fond le plus intime<sup>2</sup>. » Au cours du temps, ce texte se rapporte aussi à d'autres expériences, telles que sa première accession à l'état de contemplation, dont il parle dans son *Journal* du 10 juin 1930<sup>3</sup>. Mais un mois plus tard, ce même événement est désigné par un nouveau motif augustinien, qui prendra ensuite le sens spécifique de la contemplation : *Pondus meum amor meus*, – « mon poids, c'est mon amour<sup>4</sup>. » On le voit : le passé se renouvelle, se réactualise, se métamorphose, et se met sous le signe d'une nouvelle citation.

Le plus bel exemple de ce rajeunissement épisodique se trouve dans le *Journal* du 31 août 1932, que Du Bos écrit au terme de ses vacances à Chartres. Comme toujours, il jette un regard en arrière pour faire le point de sa situation intérieure. Il convient donc de rappeler à grands traits le trajet qu'il a parcouru depuis le début de cette année. Les trois premiers mois de 1932 avaient été remplis d'un travail assidu et astreignant, parce que c'était l'année du centenaire de la mort de Goethe, et Du Bos avait décidé de consacrer ses cours hebdomadaires à une série de douze *Aperçus sur Goethe*. Le dernier *Aperçu* avait été retardé de quelques semaines pour cause de maladie, mais à la fin du mois d'avril il reprit ses activités avec une nouvelle ardeur, jouissant d'une santé qui pendant deux mois semblait invulnérable à toutes les atteintes. À la fin de mai, il fit un voyage de neuf jours en Italie, après avoir préparé sa belle conférence sur *Le dernier amour de Goethe et L'Élégie de Marienbad*. Puis, au mois de juin, il partit en Allemagne et en Suisse pour faire à quelques universités une conférence sur *Benjamin Constant et Adolphe, ou la grandeur de la sévérité envers soi-même*. Les dix-huit jours de ce voyage avaient été remplis, eux aussi, d'un état de plénitude ininterrompu, plénitude qui était à son maximum au moment de son retour en France.

Mais brusquement, sans aucune explication raisonnable, il sombre dans un état de vide sans fond, une morosité dont il ne se souvient pas d'avoir connu l'équivalent. Privé de tout *pondus*, de tout *amor*, déserté par la grâce, il souffre d'une perte totale de toutes ses ressources religieuses et littéraires. C'est pendant cette période d'atonie, au mois de juillet, que surgit dans son *Journal* l'expression : « conversion à l'intérieur de la conversion », dont la nécessité semble s'imposer à lui<sup>5</sup>.

On a reconnu le mécanisme : Du Bos retourne au passé immédiat, puis à un passé plus reculé, pour trouver un sens à son épreuve actuelle. Il cherche à approfondir le présent par référence à sa conversion. Comment a-t-il pu sombrer dans le néant le plus total, alors que la première moitié de l'année l'a porté au

2. *Conf.* III,6,11. – Du Bos donne toujours la traduction de Pierre de Labriolle, dans l'édition « Les Belles Lettres ».

3. Voir J. VI, p. 54-55.

4. *Conf.* XIII,9 ; 10. Cf. J. VI, p. 63.

5. J. 20 juillet 1932, VII, p. 131.

zénith de sa vie religieuse, au comble de ses ressources spirituelles? Le *Journal* d'août tentera de résoudre l'énigme de cette chute subite de la tension.

Arrivé à Chartres au début du mois, l'état de contemplation lui fait presque aussitôt retour. Mais par un jeu ironique de la grâce, la plénitude religieuse le remplit d'une ferveur si intense qu'il est incapable de s'appliquer à aucun travail littéraire. Le temps religieux s'est mué en contretemps littéraire ! Contrairement au titre de la brochure de Henri Bremond, *Prière et Poésie*, son expérience de Chartres lui en fait éprouver surtout la disparité. La plage déserte de juillet a été recouverte par la marée contemplative d'août, mais la mer a « oublié » de lui restituer la poésie.

C'est dans l'expérience de cet écart entre prière et poésie que réside pour Du Bos la nouveauté de l'épreuve. Depuis sa conversion, religion et littérature avaient toujours travaillé de concert, avaient toujours conjugué leur vol dans une même et seule ascension spirituelle. Tout récemment encore, en se rendant à la messe le matin du 23 avril, il s'était surpris à penser conjointement à la fête de saint Georges et au jour de naissance de Shakespeare, et il s'était dit que le sacré et le profane s'enlacceraient sans doute chez lui jusqu'au terme<sup>6</sup>. À Chartres au contraire, la contemplation s'élève seule dans les airs, sans que la littérature la suive, ni ne la soutienne.

À la fin de ses vacances, au lendemain de son retour, Du Bos dicte donc un long *Journal*, où la prise de conscience est irréprochable :

« Je vois maintenant les motifs surnaturels en vertu desquels, à mon retour d'Allemagne, [...] "ma vie s'était vidée de tout son contenu". Cette plénitude qui en Allemagne me *dilatait*, mais qui, se prolongeant, m'eût sans doute *enflé*, déjà mon *Journal* de Chartres du 10 août avait noté qu'elle "figurait encore l'intensification et comme le zénith d'éléments en moi déjà existants, non point l'introduction d'éléments nouveaux". Or c'est de ce caractère de nouveauté – et même de nouveauté maximum – dans les composantes de ma vie religieuse qu'était tributaire à Chartres ce sentiment de séparation, de disjonction » (J. 31 août 1932, VII, p. 177. Italiques de Du Bos).

Ce qui nous intéresse avant tout dans ce passage, c'est le va-et-vient de la pensée entre le passé et l'avenir. On a prétendu, non sans de bonnes raisons, qu'il y a eu deux « conversions » dans la vie de Du Bos<sup>7</sup>. La première, qui eut lieu le 30 juillet 1927, était encore dans une large mesure une conversion littéraire, puisqu'il avait trouvé un puissant motif de crédibilité dans sa méditation sur les grands génies de la littérature. Le jour vint cependant où il devait assigner au prestige de la littérature une place plus appropriée dans l'univers

6. J. 2 mai 1932, VII, p. 124.

7. « La seconde conversion » est le titre que Charles Moeller a donné à un des chapitres de sa belle étude sur Charles Du Bos. D'après l'auteur, il s'agit d'une conversion à l'espérance. Dans cette perspective, elle aurait commencé au lendemain de son retour à la foi chrétienne. Voir Charles MOELLER, « Charles Du Bos et le pèlerinage vers l'espérance », *Littérature du XX<sup>e</sup> siècle et Christianisme*, T. IV, 1960, chap. IV, p. 360-407.

spirituel de sa maturité. Cet événement décisif s'accomplit cinq ans plus tard, en août 1932, pendant ses vacances à Chartres.

Chartres lui a fait éprouver plus à fond le passage de l'incroyance à la foi. Avant sa « première » conversion, il lui semblait que la poésie pût tenir lieu de prière. Maintenant, pour la première fois, la prière allait sans poésie, en tout cas elle faisait preuve de pouvoir s'en passer : la contemplation l'avait laissée dédaigneusement où elle était. Cette découverte bouleversait de fond en comble son ancienne *house of thought*<sup>8</sup>. Il fallait une réorganisation intérieure, une mise au point, un réajustement des composantes de sa vie spirituelle.

Il est remarquable que, dans son désarroi, il ait fait à nouveau appel à saint Augustin, par un jeu de citations qui marquent les étapes de son évolution antérieure. C'est sans doute au retard de sa foi que se rapporte le texte sur lequel s'ouvre le *Journal* du 31 août : *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi !* – « Tard je t'ai aimée, ô Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée<sup>9</sup>. » Cette épigraphe n'est pas une référence à l'autorité indiscutable de l'auteur des Confessions. Il ne s'agit pas non plus d'un ornement de rhétorique, surajouté à une vérité déjà établie. Pour Du Bos, la citation est un instrument d'analyse, un exercice de l'âme, un dispositif dont il se sert pour faire le point :

« Sero te amavi... Dans moins de deux mois j'aurai cinquante ans : ce n'est qu'au bord de la cinquantième année que je commence à aimer comme elle le mérite la "Beauté si ancienne et si nouvelle". Elle m'avait pourtant été montrée dans mon enfance [...] » (J. 31 août 1932, VII, p. 175).

En creusant entre le passé et le présent un écart de cinquante ans, Du Bos dira que pour lui, pendant son séjour de Chartres, ces extrêmes se sont opposés jusqu'à la « disjonction radicale ». Mais il cherche à combler l'abîme en posant des jalons qui sont autant d'emprunts à son vocabulaire augustinien. Il en arrive de la sorte à une division bipartite de son passé : une période de conversion « littéraire », et une période de maturation spirituelle, qu'il place respectivement sous les images de la *nubes lucida* et du *pondus*. Il est intéressant de mettre ces expressions en rapport avec les textes augustinien qui sont à la racine de son idiome.

Le motif du « nuage lumineux » se rapporte chez Du Bos au rayonnement prestigieux que dégageaient à ses yeux les œuvres d'art et de littérature pendant sa période d'incroyance :

8. L'expression : *house of thought*, « demeure de la pensée », est très fréquente dans le *Journal* de 1933 (avril, mai et septembre). Du Bos l'emprunte à Walter PATER (*Marius the Epicurean*, chap. VIII, XV et XIX, London, 1924, p. 102, 190 et 231).

9. *Conf.* X, 27, 38. – Du Bos donne à nouveau la traduction de Pierre de Labriolle, dans la collection Guillaume Budé, « Les Belles Lettres » (1<sup>re</sup> éd. 1925). Les citations se trouvent J. 31 août 1932, VII, p. 174-175 ; 14 octobre 1933, VIII, p. 136-137 ; 18 septembre 1935 IX, p. 83 ; A., p. 1436 (7 mai 1936) ; *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, 1945, p. 84 (21 mars 1938).

« en attendant “le nuage lumineux” à travers lequel c’est Dieu Lui-même qui transparaît, avant que je ne susse y reconnaître expressément Sa présence, il me fut salutaire – salutaire parce que préparatoire – d’être ainsi fait que partout j’aperçusse des nuages lumineux, que je leur dévolusse même le maximum de prestige, grâce à quoi, vivant si je puis dire en un état d’incessant éblouissement, j’étais prêt à ne me dérober point le jour où la vraie lumière vint à luire » (J. 31 août 1932, VII, p. 177).

Du Bos a trouvé cette image dans le dialogue *Contra Academicos*, où saint Augustin fait l’éloge de sa « retraite philosophique » dans la maison de campagne à Cassiciacum, près de Milan, où il s’était retiré avec ses parents et quelques amis en 386 pour se préparer au baptême. Il avait alors trente-trois ans, mais il gardait un souvenir extraordinairement vif de l’incroyable ardeur qu’avait allumée en lui à dix-sept ans la lecture de l’*Hortensius* de Cicéron, qui contient une exhortation à la philosophie (au sens étymologique de « amour de la sagesse »). « C’est elle, écrit-il quinze ans plus tard, qui promet de nous faire connaître clairement le Dieu vrai et caché, et déjà elle daigne nous le montrer, comme au travers d’un nuage lumineux. » Du Bos a sans doute saisi dans cette image un parallèle avec ses propres études philosophiques et littéraires. Elle revient souvent chez lui depuis qu’il la rencontra dans le texte en 1912<sup>10</sup>. Il l’évoque plusieurs fois dans les pages qu’il rédigea en 1917 pour un Cahier spécial consacré à saint Augustin<sup>11</sup>. Et c’est encore à la *nubes lucida* qu’il revient en 1923, à la fin de sa leçon sur *Marius l’Epicurien* de Walter Pater, pages cruciales qu’il reproduira après sa conversion dans sa « Lettre-Envoi » à André Gide d’août 1928<sup>12</sup>.

Mais à Chartres ce texte-phare est remplacé par une autre formule augustinienne, celle du *pondus*. À vrai dire, aucune solution de continuité ne vient interrompre chez Du Bos le passage de l’une à l’autre image. Seulement, comme dans une composition musicale, sa réflexion s’élève du registre profane au registre sacré :

« il fallait que sonnât l’heure où le prestige et la valeur de prestige fussent transcendés et c’est cela même qui s’est passé à Chartres [...]. À Chartres – et le fait est le complément même de celui que je viens de noter – où que j’ouvrissse ma Bible, mon Missel ou mon Bréviaire je constatais que, bien loin de s’évanouir, le prestige et la valeur de prestige avaient joint leur *pondus* maximum, mais l’avaient joint en réintégrant leur lieu unique, véritable, à la fois originel et éternel : Dieu, la parole de Dieu, l’*insondable* de Dieu et de Sa parole » (J. 31 août 1932, p. 177-178. Italiques de Du Bos).

10. *Contra Academicos*, I, 3 : *Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturum promittit, et jam jamque per lucidas nubes ostentare dignatur*. – Pour la date de la première lecture de Du Bos, voir Michèle LELEU, *Approximation et Certitude*, Paris, 1976, p. 188.

11. Cah. 16, p. 24 ; 26-27, 26 août et 10 septembre 1917 ; cf. J. 20 juillet 1932, VII, p. 130.

12. A., p. 766 et *Dialogue avec André Gide*, p. 334.

Point n'est besoin de signaler ici la provenance des mots *pondus* et « lieu ». La signification que Du Bos leur donne est claire : « Mon poids a trouvé son lieu », se murmure-t-il à lui-même, à la fin de son premier mois de contemplation<sup>13</sup>. S'il a recours au texte fameux : *Pondus meum amor meus* – « Mon poids, c'est mon amour », c'est pour se définir à lui-même un état d'oraison dont il n'a jamais connu auparavant la paix, la plénitude. Il est vrai qu'Augustin ne parle pas d'un état d'oraison en particulier. Dans ses *Confessions*, il définit le dynamisme de l'amour en général, ses mouvements, son but<sup>14</sup>. Du Bos, lui, tend à accentuer la notion du « lieu » de l'âme, l'état de simple union avec le « plus moi-même que moi ». Il parle, avec des termes empruntés à saint Thomas d'Aquin, de *quietatio*, d'« apaisement », ou d'*inchoatio vitæ æternæ*, d'un « commencement de la vie éternelle<sup>15</sup> ». La contemplation donne dès ici-bas un avant-goût de la satisfaction totale et définitive.

Mais il arrive souvent que la contemplation n'aille pas tout à fait au fond, que l'âme ne joigne pas tout à fait son « lieu » intérieur. Un étrange flottement d'indifférence l'empêche quelquefois d'y accéder. Bientôt, au *pondus* de la contemplation, s'oppose le fardeau de la vie elle-même, une « pesanteur », qui, dans la zone physique aussi bien que spirituelle, est parfois si lourd à porter. L'image du *pondus* devient ainsi dans le *Journal* l'emblème épisodique d'une période d'apprentissage, où la contemplation cherche à se trouver une place digne d'elle dans la vie quotidienne. Attestée par une dizaine d'occurrences dans la période de juin 1930 à août 1932<sup>16</sup>, elle disparaît du vocabulaire de Du Bos au moment de la crise de Chartres, après avoir rempli pendant deux ans ses bons offices dans sa « seconde » conversion.

Toutefois, si la parole *Sero te amavi* vient supplanter les termes de *nubes* et de *pondus*, cela ne veut pas dire qu'elle en supprime aussi le contenu. Le présent ne détruit pas le passé. Le passé s'accomplit dans le présent, si bien que la crise se dénoue dans un cri d'admiration et de regret : « Tard je t'ai aimée, ô Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je t'ai aimée ! » Partout, au regard rétrospectif de Du Bos, se déploie une seule et même Beauté dont les trésors, cachés jadis dans la profondeur du temps, lui apparaissent maintenant sous les espèces d'une Beauté qui est « ancienne » et « nouvelle » tout à la fois.

Disons-le : l'expérience de Chartres n'a pas aboli le passé, elle l'a transposé sur un autre plan. Ce transport s'observe dans la tournure même de la citation. À la différence de la *nubes* et du *pondus*, qui présentent la contemplation sur le

13. J. 8 juillet 1930, VI, p. 63.

14. *Conf.* XIII, 9, 10 : *Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos [...]. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum [...]. Pondus meum amor meus.* – « Notre repos, c'est notre lieu. L'amour nous y élève [...]. Un poids ne tend pas nécessairement vers le bas : il tend vers la place qui lui est propre. [...] Mon poids, c'est mon amour. »

15. Pour l'emploi de *quietatio*, voir J. 16 février et 5 mars 1931, VI, p. 99, 114, 119 ; *inchoatio*, J. 26 août 1934, IX, p. 36 ; A., p. 1118 (24 octobre 1933).

16. J. 8 juillet 1930 (VI, p. 63-64) ; J. 18 mai, 1<sup>er</sup> juin, 29 juin, 1<sup>er</sup> juillet 1931 (VI, p. 157, 180 ; IX, p. 262 ; VI, p. 202) ; J. 2 mai, 20 juillet ; 17 et 31 août 1932 (VII, p. 123, 128, 164, 178).

mode descriptif ou réflexif, la parole *Sero te amavi* est une exclamation directement adressée à Dieu, source de toute Beauté et Beauté lui-même. Cette transposition marque un tournant dans les dernières années du *Journal* de Du Bos. Après Chartres, il cesse peu à peu de parler de la contemplation comme d'un objet de description ou de réflexion. Spontanément, et de plus en plus souvent, l'élan de la contemplation trouve chez lui dans la prière elle-même son expression immédiate. Nous nous proposons d'examiner ce point sous deux aspects : la fréquence des prières rédigées dans les dernières années du *Journal*, et leur rapport avec la prière de saint Augustin.

Que les prières du dernier Du Bos rappellent l'auteur des *Confessions*, cela ne souffre aucun doute<sup>17</sup>. Mais il s'agit d'une concomitance, d'une rencontre spontanée, plutôt que d'une influence proprement dite. C'est ici le lieu de se souvenir plus que jamais de ce que Du Bos observait dès 1930 de sa rencontre avec la pensée augustinienne en général<sup>18</sup> :

« depuis trente ans tous les mouvements de ma pensée, ses besoins et ses conclusions, ses intuitions et ses prises de conscience, ont été spontanément, et sans que je m'en doutasse le moins du monde, des mouvements augustinien » (J. 4 juin 1930, VI, p. 48).

Que Du Bos n'ait pas voulu imiter la prière d'Augustin d'une façon servile, cela va de soi<sup>19</sup>. Dans la zone de la prière, il ne se départit jamais de sa réceptivité, qui est partout à l'œuvre dans sa démarche critique. Il est envahi par un courant d'inspiration, auquel il s'abandonne spontanément et dont il ne constate l'étendue qu'après coup.

La citation même du *sero* nous en donne un insigne exemple. Nous venons de relever que Du Bos ne l'emprunte pas à saint Augustin pour illustrer ou appuyer une idée préméditée. En la mettant en épigraphe à son *Journal* du 31 août 1932, il se l'approprie en quelque sorte et il en fait aussi sa prière à lui. La critique d'identification, cette « coïncidence de deux consciences », sans laquelle il n'est

17. Certains auteurs se sont montrés sensibles à l'accord qui règne dans ce domaine. On pense tout particulièrement à la remarque de Michel Crépu, qui observe à propos du *Journal* : « Et puis un tutoiement fait son apparition, qui rappelle bien entendu le saint Augustin des *Confessions*. » L'observation, bien que juste pour le fond, appelle pourtant une mise au point, puisque le critère formel du tutoiement ne se trouve guère en dehors des citations latines d'Augustin, la deuxième personne du singulier n'étant pas encore d'usage chez les catholiques français d'avant le dernier Concile (voir Michel CREPU, *Charles Du Bos ou la tentation de l'irréprochable*, Paris, 1990, p. 152).

18. Du Bos terminait à ce moment sa première lecture de l'*Introduction à l'Étude de saint Augustin* d'Étienne GILSON (1<sup>re</sup> éd, 1928).

19. Il est vrai que Du Bos affirme à quelques endroits que l'auteur des *Confessions* était pour lui un « modèle inatteignable ». Mais il le dit par rapport à son projet d'autobiographie, non pas en parlant de ses prières. Il ne faut toutefois pas radicaliser la distinction. Augustin raconte sa vie en s'adressant à Dieu comme à quelqu'un qui est réellement présent. Son récit fait partie intégrante de sa prière. (Voir J. 28 août 1931, VII, p. 45-46 ; « Introspections » 30 juillet 1938, *Cah.* 1, p. 21.)

pas de véritable critique selon Georges Poulet<sup>20</sup>, ne s'accomplit pas seulement dans le domaine littéraire. Elle se réalise aussi, et peut-être avant tout, dans l'intimité de la conscience religieuse :

« Sero te amavi... La parole de saint Augustin, plus que jamais je me la murmurais hier au soir, en cette extraordinaire fin de journée où Dieu appelait, attirait à Lui toute mon âme, où toute mon âme s'en allait vers Dieu » (J. 31 août 1932, VII, p. 174).

À l'origine de sa citation se profile donc chez Du Bos le souvenir récent d'une « extraordinaire fin de journée ». Porté par un élan d'amour contemplatif, la veille au soir, il s'est souvenu de la parole d'Augustin, dont il garde la trace dans son *Journal*. Il s'engage ensuite dans un type de prière qu'on pourrait appeler une oraison rétrospective. En deux vagues successives son âme se laisse aller à nouveau vers Dieu, d'abord dans un circuit qui passe par le passé récent, ensuite dans un itinéraire plus grand qui retourne à son enfance et sa jeunesse. Et chaque fois sa prière est relancée par une reprise de contact avec le *sero*. Voici le début par lequel s'ouvre le premier mouvement :

« Seigneur, grâce à la médiation de Notre-Dame-sous-terre, pendant les quatre semaines de Chartres, Vous avez daigné me faire savoir que je Vous appartenais, me réclamer comme Vous appartenant et, par là même, me montrer que pendant ces cinq ans où j'avais cru Vous appartenir, je ne Vous appartenais pas encore » (J. 31 août 1932, p. 174).

Ce qui frappe dans ce passage, c'est le rôle primordial de la grâce, qui illumine l'intelligence et remue la sensibilité. Dieu prend l'initiative, et l'action de sa grâce s'achève dans le mouvement par lequel l'âme s'élève jusqu'à Lui. L'opération toute-puissante de la grâce est, on le sait, une des idées essentielles de saint Augustin.

Il y a donc un lien très intime qui unit l'épigraphe du *sero* à la prière personnelle de Du Bos. Mais la parenté ne se limite pas à un seul texte ou à une prière isolée. La note d'amour et de regret qui résonne dans l'exclamation d'Augustin est inséparable du titre même des *Confessions*, dont le texte n'est qu'une seule prière ininterrompue d'un bout à l'autre. Du Bos n'ignorait pas que le terme « confession » signifie chez saint Augustin à la fois aveu et louange<sup>21</sup>. Or, ces deux registres vibrent à l'unisson même du *sero*, dont la note fondamentale se

20. Voir Georges POULET, *La Conscience critique*, Paris, 1971, p. 9 ; cf. *Cah.* 12, p. 19.

21. Dès avant sa conversion, en 1925, il avait rencontré dans l'introduction de Pierre de Labriolle aux *Confessions* la phrase : « La confession ne s'entend pas seulement de l'aveu des fautes : elle s'entend aussi de la louange... Il y a une confession de louanges. » Et il s'était senti réconforté à voir se combiner et se fondre dans l'acte unique de la confession ces deux registres « qui de tout temps furent pour [lui] les plus importants de tous » (J. 28 août 1931, VII, p. 46).



prolonge à travers le livre tout entier : on retrouve partout le même ton de gratitude repentante.

Mais cette résonance, à peine modifiée, affecte aussi la prière de Du Bos. À la fin de ses *Extraits d'un Journal*, réfléchissant au mouvement le plus spontané de sa vie religieuse, il trouve au fond de son âme un « tout ineffable point de jonction entre la contrition et l'action de grâces », dont les harmoniques remplissent en permanence le temple de sa vie intérieure. La concordance de ces sentiments s'est établie lors de son retour à la pratique religieuse, et surtout lors de ses retrouvailles avec l'Eucharistie<sup>22</sup>.

Six ans plus tard, le même thème réapparaît sous une forme presque identique, bien que dans un contexte légèrement différent, dans le *Journal* du 8 juillet 1934, où Du Bos passe en revue le rôle que joue dans sa vie l'invocation : Seigneur, Seigneur. Il se trouve que les composantes « augustinienes » de cette invocation l'ont marqué au plus profond dans les années qui ont précédé la crise de Chartres :

« Il est certain que jusqu'au terme je demeurai de ceux qui disent, qui redisent éperdument, inlassablement : Seigneur, Seigneur. [...] Et c'est de la contrition-action de grâces que de 1928 jusqu'à Chartres, jusqu'à Notre-Dame-sous-Terre août 1932, l'invocation découlait » (8 juillet 1934, IX, p. 18-19).

La contemplation de Chartres a effectivement joué un rôle décisif dans l'évolution de l'action de grâces dans la vie de Du Bos. Depuis l'expérience de ce mois extraordinaire, le mouvement s'est approfondi et purifié. La suite du passage le montre :

« depuis lors, à Chartres même, à Versailles le lendemain du retour – je songe surtout à l'essentiel journal du 31 août 1932 – [...], c'est de l'action de grâces pure que l'invocation découlait, non certes que la contrition eût disparu, mais plutôt qu'elle n'était plus sensible que comme le premier degré de l'humilité, et, aux heures où je suis tout à fait de bonne volonté, par où j'entends que rien en moi ne contrarie l'action de Dieu, à la contrition-action de grâces, ce qui commence aujourd'hui à se substituer, c'est l'action de grâces-humilité. Au fond j'imagine qu'à mesure et dans la proportion même où ma vie religieuse se développe, je dirai toujours de plus en plus, non pas de moins en moins : Seigneur, Seigneur » (Italiques de Du Bos).

Pour le sujet qui nous occupe ici, il est essentiel de se rendre compte que la gamme du composé *contrition-action de grâces* se rattache cette fois à la prière proprement dite, puisqu'il s'agit d'une parole adressée à Dieu<sup>23</sup>. Avec la double

22. *Extraits d'un Journal*, Paris, éd. de la Pléiade, J. Schiffrin, 1929 ; 2<sup>e</sup> éd. augmentée, Corrèa, 1931, p. 468 ; cf. J. 3 août 1928, IV, p. 162.

23. La transfiguration graduelle de l'état de contrition et le regain concomitant de l'humilité sont un signe indubitable de l'accroissement de l'amour filial. Au demeurant, ce changement ne signifie pas que Du Bos se soit éloigné de l'univers des *Confessions*, puisque

tonalité de l'invocation : Seigneur, Seigneur, nous touchons en effet à un élément du dialogue avec Dieu qui caractérise, au-delà même de la ressemblance textuelle du *sero*, l'ensemble des prières rédigées du *Journal*.

Tout porte à croire que Du Bos a voulu exécuter dans ses dernières années un projet de prière dont le *Journal* du 31 août 1932 garde les premiers linéaments. Rappelons-nous le texte sur le transfert des valeurs qui eut lieu à Chartres. L'invasion de la grâce a été pour lui comme un sévère rappel à l'ordre :

« où que j'ouvrise ma Bible, mon Missel ou mon Bréviaire je constatais que, bien loin de s'évanouir, le prestige et la valeur de prestige avaient joint leur *pondus* maximum, mais l'avaient joint en réintégrant leur lieu unique, véritable, à la fois originel et éternel : Dieu, la parole de Dieu, l'*insondable* de Dieu et de Sa parole » (J. 31 août 1932, p. 178. Italiques de Du Bos).

Au moment de rédiger ces lignes, Du Bos ne pouvait pas savoir qu'elles devaient exercer une influence décisive sur l'avenir de sa production « journalière ». Les deux prières de la fin d'août 1932 se trouvent en fait à l'ouverture d'une tranche qu'on pourrait appeler à bon droit la période « priante » du *Journal*, celle où le registre religieux ne tient pas seulement la priorité et presque l'exclusivité de sa dictée, mais celle aussi où ses oraisons personnelles interviennent avec une fréquence jamais atteinte auparavant, allant jusqu'à une somme de quarante passages entre août 1932 et février 1939 (date de son dernier *Journal*)<sup>24</sup>. Peu importe ici la longueur de ces passages. Qu'il s'agisse d'invocations brèves, dépassant à peine la durée d'un soupir, ou de véritables « plongées » qui s'étendent sur des pages entières, l'essentiel, c'est que nous ayons affaire à des prières rédigées qui prennent place dans un *Journal* et qui, à ce titre, sont destinées à contribuer à un mouvement de réforme incessante de soi-même. De ces prières, Du Bos aurait souhaité qu'elles lui devinssent, sous l'influence de la grâce, le battement normal, régulier, ininterrompu de son âme<sup>25</sup>.

Un autre trait distinctif de ces prières, c'est qu'elles se rattachent la plupart du temps à une citation recopiée de la liturgie du jour, en conformité avec le « lieu » du « prestige » que Du Bos leur avait découvert à Chartres, dans sa Bible, son Missel ou son Bréviaire<sup>26</sup>. Le sentiment de symbiose liturgique

---

l'humanité d'Augustin était pour lui tout entière *fondée en humilité*. (Pour la signification que Du Bos attachait à cette dernière expression, voir J. 28 novembre 1913, *Cah.* 13, p. 44-45 ; et surtout J. 26 décembre 1927, III, p. 380-381.)

24. Ce total forme un contraste inattendu avec le *Journal* des cinq années précédentes, où la fréquence des prières se réduit à cinq passages au total (voir J. 2 août 1928, IV, p. 157-158 ; 14 mars, 27 juillet et 5 octobre 1929, V, p. 70, 161, 199-200 ; 19 février 1931, VI, p. 103-105). Nous laissons hors de compte les passages où Du Bos prend une oraison pour thème de sa méditation, sans qu'elle se prolonge en prière personnelle.

25. Voir J. 30 juillet 1934, IX, p. 25.

26. Il faudra toutefois faire une exception pour certaines prières qui surgissent d'un excès de souffrance physique. Dans ce cas, Du Bos se contente le plus souvent d'une allusion globale aux grandes périodes liturgiques : Temps de l'Avent, de Noël, de Carême, de Pâques ou de la Pentecôte.

n'était sans doute pas nouveau pour Du Bos, mais ce n'est qu'à partir de l'expérience de Chartres qu'il lui arrive de marier dans son *Journal* l'Office divin avec sa prière individuelle<sup>27</sup>. C'est alors seulement que rappels liturgiques et méditations personnelles se rejoignent au niveau de sa prière privée. Un lointain écho de cette pratique spontanée se trouve dans le conseil qu'il donnait un jour à Christian de Lavarène, de lire toujours avec attention les textes du Missel, lors même qu'on est soi-même privé de Messe ou de communion :

« je mettais une fois de plus l'accent sur l'avantage qu'il y a à toujours lire la Messe du jour, et j'ajoutais que de l'accomplissement régulier de cet acte, la fréquente récompense réside dans le fait que sans cesse nous rencontrons telle ou telle parole parfaitement et comme expressément adressée, ajustée à la situation intérieure que nous sommes en train de vivre » (J. 8 juillet 1934, IX, p. 17).

L'intérêt de ce passage, c'est que le texte liturgique y est proposé comme une parole qu'on rencontre, une parole qu'on entend comme une voix vivante, et qui vous interpelle, vous accroche. De telles rencontres avaient toujours eu sur Du Bos une « bouleversante qualité de surprise »<sup>28</sup>. Elles n'étaient pas rares pourtant, elles étaient même « fréquentes » et se produisaient « sans cesse ». Mieux encore, elles remplissent d'un bout à l'autre le *Journal* de ses dernières années, dont elles occupent le centre.

Loin d'être un simple signe, un renvoi à autre chose qu'elle, la liturgie est donc pour Du Bos une parole vivante. Et sa méditation sur tel ou tel texte était en même temps un dialogue parfaitement ajusté à la « situation intérieure » qu'il était en train de vivre. Nous sommes ici tout près de cette fameuse « appropriation absolue » où Du Bos voyait l'apanage du « génie de la Liturgie<sup>29</sup> ». La parole liturgique était, selon lui, doublement « appropriée » : adaptée au contenu variable de la célébration officielle, mais adaptée aussi aux circonstances variables où vivait la personne qui prenait contact avec le texte.

Il va sans dire que, dans le *Journal*, ces deux aspects ne se développent pas en deux temps : ils sont indissociables dans la méditation. C'est tout au plus si l'on trouve, dans l'acte de l'invocation elle-même, un cheminement vers la simplicité dernière, celle où se situe ce « tout ineffable point de jonction entre la contrition et l'action de grâces », si bien accordé avec le titre même des *Confessions* :

« après les Évangiles et les Épîtres, saint Augustin a toujours été le cœur même de toute ma vie religieuse, de tous les livres humains les *Confessions* sont le livre qui

---

27. Dans le *Journal* des premières années (1928-1931), les prières privées ne comportent en effet aucune référence liturgique.

28. J. 8 juillet 1934, IX, p. 17.

29. A., p. 4131. – Le thème de l'« appropriation » figure chez Du Bos le point d'aboutissement d'un courant de réflexions qui s'était amorcé en 1931 avec la formule : « la perfection formelle n'est rien d'autre que la traduction lumineuse du vrai » (J. 27 octobre 1931, VII, p. 81). Dès 1928, il parle de « cet absolu dans la propriété qui est le fait de tant de prières consacrées » (J. 3 août 1928, IV, p. 160 ; E. J., p. 465).

est descendu en moi à la plus grande profondeur, le livre auquel toute mon âme est accordée » (J. 12 avril 1933, VIII, p. 53).

Nombreux sont, dans les dernières années de Du Bos, les rappels explicites de sa conversion. Après Chartres, ces retours se sont installés dans la prière elle-même. Mais point n'est besoin qu'un texte parle expressément de la conversion pour qu'une prière se souvienne d'être le fait d'un converti. Elle est par elle-même (que le converti en ait conscience ou non) mémoire de la visitation de Dieu, fidélité au primat de la grâce, continuité de la foi, fût-ce au plus épais de la nuit. Telle était la prière dans la dernière période de Du Bos. Elle avait changé de nom, elle s'appelait désormais persévérance<sup>30</sup>.

### *Conclusion : les étapes du Journal*

Il est remarquable que le parcours spirituel de Du Bos s'étale devant ses yeux comme un vaste panorama où viennent se peindre tour à tour trois motifs augustinien. En une seule page du *Journal* on voit défiler les formules de la *nubes*, du *pondus* et du *sero*, comme autant de foyers superposés autour desquels s'ordonnent successivement les ellipses de sa vie. La première étape, qui est celle de l'intériorisation de la sensibilité littéraire, s'achève le 30 juillet 1927, lors de sa conversion. Le deuxième trajet, celui de l'apprentissage de la contemplation, aboutit en août 1932 à la rupture de Chartres. Cette crise n'a pas ébranlé sa foi, mais la contemplation a court-circuité ses rapports avec la littérature<sup>31</sup>.

On peut donc considérer le *sero* comme un dernier départ de la vie de Du Bos. Une fois la crise transcendée, il noue avec « le patron des convertis » un contact plus intime que jamais<sup>32</sup>. C'est la période où apparaît dans le *Journal* la forme « priante », la période où Du Bos se met à rédiger ses prières personnelles, au lieu de recopier simplement celles des autres. Par le ton et le mouvement, ces prières privées rappellent souvent la fusion de l'aveu et de la louange, propre aux *Confessions*.

Cela ne veut pas dire que Du Bos les ait écrites à l'imitation de saint Augustin ! Tout porte à croire, au contraire, qu'il a pris sa décision en toute indépendance. Il ne dit nulle part qu'il s'est inspiré de la parole d'Augustin. Et malgré l'immense attachement qu'il vouait à la prière liminaire des *Soliloques*, il ne la relisait pas tous les ans pour sa seule beauté littéraire. À ses yeux, elle était avant tout la récompense inespérée de la peine que saint Augustin s'était donnée en

30. Sur la mémoire de Dieu et la persévérance augustinienne, voir J. 30 juillet 1934 ; 18 juillet 1937, IX, p. 26, 143-147.

31. C'est ce qui explique l'emploi paradoxal des expressions : « sans crise » et « la crise transcendée », dans J. 20 juillet et 10 août 1932 (VII, p. 128 et 155).

32. Pour l'expression « patron des convertis », voir J. 31 août 1932, VII, p. 176 ; « La notion de littérature et la beauté du langage », A., p. 1436 (7 mai 1936) ; « Introspections », *Cah.* 1, p. 21 (30 juillet 1938). Pour les commentaires antérieurs au mois d'août 1932, voir J. 25 mai 1928, IV, p. 103 ; 11 mai 1929, V, p. 114.

l'écrivain. Le conseil du saint était donc susceptible de corroborer la modeste expérience de Du Bos, et non seulement la sienne propre, mais celle de tout homme de bonne volonté :

« même lorsqu'il s'agit d'une prière, saint Augustin nous conseille de l'écrire et s'il le conseille c'est parce qu'il sait que rien n'augmente notre courage autant qu'un emploi légitime de notre force » (*Qu'est-ce que la littérature ?*, p. 93).

## II. – L'AUGUSTINISME LITTÉRAIRE

La crise religieuse que Du Bos traversait en août 1932 a eu des conséquences pour l'œuvre littéraire de sa dernière période. Elle a renforcé tout particulièrement le lien qui subsistait chez lui entre sa vie de prière et son travail de critique littéraire. On trouve des signes incontestables de leur rapprochement dans les deux séries d'*Approximations* de ses dernières années. L'inspiration liturgique se manifeste surtout dans l'introduction qu'il écrivit en 1935 au *Poème de la sainte Liturgie*, de son ami Maurice Zundel, et dans deux textes de la même année sur la poésie religieuse de Claudel, *La Messe là-bas* et *Corona Benignitatis Anni Dei*.

Mais pour comprendre le lien profond qui unit désormais prière et interprétation, il faut remonter un peu en arrière et prendre en considération le rôle central qu'il attribue à la notion de « l'homme capable de Dieu » de Bérulle. Elle sert de point de départ et de point de ralliement à tous les textes de 1933 et 1934 qu'il a réunis sur Claudel et l'abbé Bremond, l'« historien de l'homme capable de Dieu ». Il n'est pas interdit de voir dans ce retour aux sources de l'humanisme dévot le dernier avatar de son aspiration à l'unité intérieure. La définition de l'homme selon Bérulle lui permet en effet de s'élever à une vue idéale de l'univers spirituel, où s'évanouissent les barrières classiques entre l'homme, le poète et le chrétien, autrement dit entre le moi qui vit, qui écrit, et qui prie<sup>33</sup>.

Unité et multiplicité : unité en puissance de l'homme capable de Dieu, multiplicité en acte de l'homme livré à lui seul, – telles sont les deux données fondamentales qui constituent l'homme même<sup>34</sup>. Pour Du Bos comme pour Bremond, cette distinction correspond à la dichotomie des deux *moi*, distinction connue de

---

33. A, p. 1149, 1156, 1167-1168, 1241. – Avec son idéal d'humanisme chrétien Du Bos se voyait placé dans une position assez inconfortable. Il eut à se défendre sur deux fronts. Il était en froid avec le milieu de la NRF, où l'on était partisan d'un humanisme purement humain. Et il était en porte-à-faux avec les néo-thomistes, qui défendaient la spécificité de l'œuvre littéraire, à cause de leur distinction radicale entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. (Au sujet de Du Bos pris entre la revue catholique *Vigile* et la NRF, voir José CABANIS, *Dieu et la NRF*, Paris, 1994, p. 201-232. Voir aussi André BLANCHET, « Ch. Du Bos entre Bremond et les néo-thomistes » dans *Permanence de Charles Du Bos*, Paris, 1976, p. 259-276 ; Étienne GILSON, « Ch. Du Bos et les théologiens », *Cah.* 18, p. 3-16.)

34. A., p. 1119-1121.

tous les mystiques depuis l'origine. Elle ne s'applique pas seulement à l'ordre de la prière, elle a cours aussi dans l'ordre de la littérature.

C'est dans ce double domaine – religieux non moins que profane –, et à propos de la division des deux zones de l'âme, le moi de surface et le moi profond, que s'inscrivent chez Du Bos les principales citations augustinienne de sa dernière période<sup>35</sup>.

### A. Les citations majeures

Parmi ces citations, nous en avons retenu une quinzaine qui émergent du texte comme des îlots disséminés dans un augustinisme diffus<sup>36</sup>. Pour la plupart, elles reviennent plusieurs fois dans ses dernières années. Quelquefois elles sont liées en faisceau et forment un archipel. Nous commençons par les citations les plus fréquentes, qui sont accumulées dans une page de son livre sur Goethe.

En premier lieu, faut-il le dire, figure la citation du leitmotiv de sa conversion, si souvent commentée déjà : *Tu autem eras interior intimo meo*, – « Mais vous étiez plus intérieur en moi que mon moi le plus intime<sup>37</sup>. » Cette parole revient six fois dans ses dernières œuvres, dont une fois sous forme allusive. Moins fréquente qu'elle, mais attestée néanmoins par trois occurrences, est l'expression *internum aeternum*, empruntée également aux *Confessions*. C'est la citation la plus récente, qui appartient exclusivement à sa dernière période. Du Bos la traduit sous forme déictique, soulignant avec force qu'il ne s'agit pas, selon la formule newmanienne d'*unreal words* : « cette réalité intérieure à nous-mêmes qui est en nous la réalité éternelle<sup>38</sup>. »

35. Il est frappant d'observer que Du Bos n'a pas développé la parabole claudélienne d'*Animus et d'Anima*, que Bremond a suivie et commentée dans une version presque identique de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* (éd. Bloud et Gay, t. VII, 1929, p. 50-51) et de *Prière et Poésie* (éd. Grasset, 1926, p. 114 et 131-132). Du Bos donne ce passage en citation (A., p. 1346-1347), mais il se contente de placer Claudel sous le signe de l'unité, le présentant comme une sorte de Dante moderne (A., p. 1168 ; 1241). – Sur l'*homo duplex* chez Claudel, voir GÉRALD ANTOINE, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, Paris, 1988, p. 67-68 ; 279-285 ; et passim ; et surtout l'étude monumentale de Dominique GERARD-MILLET, *Anima et la Sagesse*, Paris, 1990, consacrée entièrement au ménage complexe d'*Animus* et d'*Anima*.

36. Par « augustinisme diffus » nous entendons les expressions *allusives* (citations tronquées d'Augustin, sans référence), et les citations *indirectes* (paroles d'Augustin noyées dans des textes d'autres auteurs, rapportés par Du Bos). Ces renvois implicites, voulus ou non, donnent à l'augustinisme de Du Bos le caractère imprécis que nous visons.

37. *Conf.*, III,6,11. Du Bos donne toujours la traduction de Pierre de Labriolle, dans la collection Guillaume Budé, « Les Belles Lettres » (1<sup>re</sup> éd. 1925). – On sait que ce texte figure dans un chapitre où saint Augustin décrit l'influence néfaste que la doctrine des Manichéens exerçait autrefois sur son esprit. Il était alors inapte à pénétrer le sens spirituel de l'Écriture. Mais Dieu veillait au plus intime de son cœur, tout pécheur qu'il était, et sa grâce ne cessait de se tenir au-dessus de la pointe suprême de son intelligence.

38. *Goethe*, Paris, Corrêa, 1949, p. 73 ; A., p. 1327. Une version plus sobre se trouve dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, 1945, p. 23 : « cet élément intérieur qui n'est rien d'autre que l'élément éternel » (trad. de l'anglais par Mme Charles Du Bos). – Chez saint Augustin

Un premier jeu de citations se trouve dans quelques pages fortes et denses de son livre sur Goethe. Contrairement à Goethe, qui apparaît sans cesse comme le protagoniste de la valeur de la personne en tant que donnée essentielle de l'homme, Du Bos n'hésite pas à postuler la primauté d'une autre donnée, plus intime que la personnalité elle-même, et dont saint Augustin est le maître suprême et la réalisation vivante : la doctrine de l'âme. Chez Goethe, l'amour de la personnalité est si premier et si puissant qu'il va jusqu'à la protéger contre toute expérience qui pourrait la mettre en doute. De là son hostilité à l'introspection, ce repli de la conscience sur elle-même, par lequel l'être individuel risque de se ratatiner à ses propres yeux. Cette disposition résolument hostile, alliée à un besoin constant d'activité créatrice, constitue chez Goethe un invariant dont il ne se départit jamais. Il est pour Du Bos par excellence « le génie anti-introspectif<sup>39</sup> ».

Les pages augustiniennes du livre se rattachent à cette question du primat de l'âme et du primat de la personne. Pour notre propos, il est important d'observer que le problème se pose chez Du Bos en termes d'intériorité, et qu'il les emprunte au motif *Tu autem*. Au fond de l'être de Goethe, il y a la force motrice du *daimôn*, cet « être solide, tenace, qui ne se développe que de lui-même », et qui n'est selon Du Bos rien de moins que la personne elle-même :

« à l'intérieur de Goethe, mais alors au plus intérieur, au plus intime de lui-même, ce qu'il y a, c'est cette force motrice sous pression qui ne connaît jamais de repos » (*Goethe*, p. 69).

Or, en regard de cet instinct agissant, il existe pour Du Bos une autre réalité, intime elle aussi, une réalité spirituelle, dont l'origine se confond avec la matière primaire d'un être, et qui n'est rien d'autre que l'âme elle-même. La distinction s'introduit chez Du Bos en termes atténués, mais elle aboutit à une remarque insidieuse qui n'a pas manqué d'indigner certains admirateurs de Goethe :

« Ce qu'il y a à l'intérieur d'un être, ce n'est pas seulement [...] "cet être solide, tenace, qui ne se développe que de lui-même" et qui s'appelle la personne : avant tout, tout ensemble au plus profond et au plus haut, dirais-je si je parlais en mon nom propre, mais justement je m'interdis de le faire, je dirai donc simplement : ce qu'il y a aussi à l'intérieur d'un être, c'est une âme, et c'est de l'âme que chez Goethe je sens le moins la présence » (*Goethe*, p. 72).

Le verdict final semble d'autant plus implacable que Du Bos prétend faire abstraction de son point de vue personnel. Quoi de plus banal, en effet, que

---

l'*internum aeternum* désigne la lumière divine dont parle l'Écriture dans Ps.4,7 : « La lumière de votre visage, Seigneur, a été imprimée en nous comme un signe » (*Conf.*, IX, 4, 10).

39. *Goethe*, *op.cit.*, p. 69 et 223.

d'affirmer « simplement » qu'« à l'intérieur d'un être » il y a aussi une âme<sup>40</sup> ? Et pourtant, en admettant ce point minimal, on s'approche dangereusement de certaines faiblesses de la personnalité goethéenne, tapies à l'ombre de sa force : son hostilité à l'introspection, sa crainte de la stérilité intérieure.

Toutefois, au point où nous en sommes, Du Bos semble reculer devant la gravité de sa conclusion et vouloir remettre à plus tard son opinion définitive. Dans l'attente, il préfère éluder le débat et poser le problème d'un point de vue plus élevé. Cette seconde partie de la discussion est pour nous du plus haut intérêt, parce qu'elle éclaire le fond de l'augustinisme de Du Bos au sujet de la question de l'âme elle-même.

Le problème se pose pour lui de savoir en quoi consiste la réalité qu'exprime le mot *âme*. La réponse à cette question ne peut venir que de la vie vécue, c'est-à-dire d'une expérience susceptible d'être vécue par croyants et incroyants. Du Bos se place ici sur un terrain qu'il appellera bientôt celui de « l'apologétique moderne », car la vie de l'âme possède dans la nature de l'homme des assises à peine moins profondes que celles qui rattachent la foi du croyant à la religion révélée<sup>41</sup>. L'âme se fait éprouver du dedans, tout comme la grâce : à la limite, elle est le versant psychologique d'une réalité dramatique, dont l'autre versant est représenté par la grâce, même si pour l'incroyant le côté surnaturel reste dans l'ombre.

Il faut remarquer que cette « apologétique de l'âme » chez Du Bos est très proche de la psychologie augustinienne. Pour saint Augustin l'âme a une nature propre, différente de celle de Dieu. C'est pourquoi la question de sa réalité peut se poser indépendamment de la vérité théologique. D'autre part, la connaissance de soi de l'âme est irréductible à une connaissance objective. Il n'y a pas en elle de division entre une partie connaissant et une partie connue : son existence coïncide entièrement avec la conscience qu'elle a d'elle-même et dont elle est le sujet. C'est sans doute pour éviter le piège de l'intellectualisme que Du Bos remplace le terme « connaissance de soi » par une expression moins ambiguë, qui suppose un acte d'adhésion de l'intellect : « foi en l'âme ». Le mot foi est à prendre ici dans l'acception étymologique de *fides* : « fidélité ». Il faut être « fidèle » à la réalité vivante de l'âme, dans une vie pleine d'embûches et d'épreuves<sup>42</sup>.

40. *Op.cit.*, p. 72. Par la suite, Du Bos donne à son opinion une forme encore plus « objective », en disant : « C'est de l'âme que chez Goethe l'on sent le moins la présence » (p. 185 et 223). Ce n'est qu'à l'avant-dernière page du *Dernier amour de Goethe* qu'il se rétracte, s'inclinant devant le « Goethe ultime », chez qui « l'Amour, la Musique et la Piété ont délié l'âme » (p. 401).

41. À propos de l'« apologétique », voir le premier « Entretien sur Bérulle », prononcé le 24 octobre 1933 (A., p. 1114-1117). Les pages sur l'âme augustinienne datent de près de deux ans plus tôt : elles appartiennent au troisième « Aperçu sur Goethe » (janvier 1932).

42. Nous ne suivons pas l'hypothèse d'André Molitor, qui suggère que Du Bos aurait connu avant sa conversion des alternatives de foi et de doute au sujet de l'existence de l'âme (André MOLITOR, « Charles Du Bos à travers ses livres », dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, 1945, p. 236). Dans son *Journal* du 29 janvier 1927, donc avant sa conversion, Du Bos



La pensée de Du Bos à ce sujet se résume en une seule phrase qui revient plusieurs fois dans ses dernières années, et qui mérite d'être citée :

« La foi en l'âme est une réalité, tout comme l'âme elle-même : c'est la même réalité, et une réalité dont on peut vivre en attendant que l'on débouche dans la pleine réalité à laquelle cette foi en l'âme nous destine » (*Goethe*, p. 73).

La vie de l'âme est donc placée sous le signe de l'attente. Dans ces conditions, on pourrait se demander si elle est vraiment établie sur des bases bien solides. La foi en l'âme n'est-elle pas une fuite du réel, un simulacre qui vient évaporer la claire perception du monde? L'argument psychologique est cependant plus solide qu'il n'y paraît. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un regard autour de soi, et de voir ce que devient le monde sensible quand on cesse de croire en l'âme. Du Bos fait ici allusion aux troubles années trente de ce siècle, à la crise de l'Europe spirituelle, à la montée irrésistible des totalitarismes, à la faiblesse scandaleuse des démocraties<sup>43</sup>. Il souligne à ce propos la nécessité urgente d'un nouveau « Traité de l'Âme », d'un *De Anima* moderne. Mais qui serait digne de l'écrire, sinon un nouveau saint Augustin?

Sur cette interrogation, qui n'est certainement pas qu'oratoire, se termine la discussion proprement dite. Pour la conclusion Du Bos ne retient qu'une ou deux certitudes, dont il prend la formule dans son répertoire augustinien. La première citation, nous l'avons dit, est cet *internum aeternum*, expression qui traduit en écho sonore la transcendance de l'âme par rapport au présent : l'âme appartient à un monde qui est de tous les temps, qui est actuel dans tous les temps, « aujourd'hui, comme au temps de Goethe, comme au temps [de] saint Augustin »<sup>44</sup>. Nous sommes ici tout près de la notion d'*intemporel*, que Du Bos développera deux ans plus tard sous l'image du « ciel des fixes ».

Mais l'âme n'est pas seulement d'un autre ordre que le monde qui tombe sous nos sens, elle dépasse aussi la conscience qu'à tel ou tel moment nous prenons d'elle. C'est pourquoi l'*internum aeternum* est accompagné d'une autre citation, empruntée, elle, à un « Traité » réellement écrit par saint Augustin : *De Anima et ejus Origine*. Il s'agit d'un texte que Du Bos connaissait pour l'avoir lu en 1927 dans l'Introduction que Bernhard Groethuysen écrivit pour son édition des *Soliloques* : « trop hauts, trop puissants pour nous-mêmes, nous dépassons les bornes étroites de notre science, nous ne pouvons pas nous emparer de nous-mêmes, et pourtant, nous ne sommes pas hors de nous<sup>45</sup>. » Nous retrouvons ici

---

avoue au contraire « n'avoir jamais à aucun moment douté de l'existence de l'âme » (J. III, p. 154).

43. Aux yeux de Du Bos, l'Europe est morte à l'heure de la montée d'Hitler au pouvoir, au printemps de 1933. Mais il a pressenti le déclin depuis 1929 (J. 22 septembre 1938, IX, p. 213-214).

44. *Goethe*, p. 73.

45. *Goethe*, p. 73. – La parole d'Augustin se trouve dans *De natura et origine animæ*, IV,6,8 : *nos modulum scientiae nostrae altiores fortioresque superamus, nos non possumus capere nos, et certe non sumus extra nos*. Pour la traduction de GROETHUYSEN, voir *Soliloques*,

la disproportion mystérieuse entre la grandeur immense de l'âme et les résultats limités qu'obtiennent les sciences de l'homme dans la psychologie expérimentale. L'âme et l'intelligence sont incommensurables.

Ayant dit l'essentiel au sujet de la foi en l'âme, Du Bos peut maintenant reprendre les données goethéennes du problème. Mais entre-temps il a creusé l'écart entre l'âme et la personne. L'âme n'est plus « simplement » une réalité qui s'ajoute aux autres données de la psychologie humaine. Elle est plus intérieure, plus puissante et plus grande que les ressources de la personnalité elle-même. Contrairement au génie « anti-introspectif » de Goethe, l'âme s'ouvre à une introspection qui s'achève en contemplation :

« Nous ne sommes point hors de nous, non, nous sommes en nous, mais le nous dans lequel en tant qu'âme, nous sommes, ce n'est pas le nous d'une force motrice sous pression, ce n'est pas le nous de l'instinct agissant qui ne connaît jamais le repos, c'est le nous d'une introspection qui fait bien plus que menacer, qui abat l'être solide, tenace qu'est notre personnalité, passe outre, vise à s'emparer de tout le royaume intérieur, est débordée par son immensité, mais, dans l'acte où elle s'avoue vaincue, effleure son âme même et s'achève en contemplation » (*Goethe*, p. 73).

Le combat entre l'âme et la personne prend ici le caractère brutal d'une lutte sans merci. Il importe donc d'examiner les expressions belliqueuses de ce passage, afin d'en préciser le contenu. Les termes « abattre » et « vaincre », et d'autres du même genre, pourraient faire croire à une persécution fanatique qui se serait déchaînée contre la personnalité. En fait, il s'agit d'une lutte pour la priorité de l'âme, lutte comparable au combat spirituel dont Claudel évoque l'issue dans la strophe célèbre des *Vers d'Exil* :

J'ai fui en vain : partout j'ai retrouvé la Loi.  
Il faut céder enfin ! ô porte, il faut admettre  
L'hôte ; cœur frémissant, il faut subir le maître,  
Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi.  
(*Vers d'Exil*, VII).

On sait que le dernier vers apparaît souvent dans l'œuvre de Du Bos sous forme d'une variante de son motif *Tu autem*. Dans son commentaire de 1926, il parle d'un « élément » supra-personnel ou supra-individuel qui serait présent « à l'intérieur même de la personne, à l'intérieur même de l'individualité<sup>46</sup> ». Il ne s'agit pas, par conséquent, d'anéantir la personne. Celle-ci occupe une position intermédiaire entre le monde extérieur et l'intimité absolue. Elle n'est pas

---

coll. « Écrits intimes », éd. de la Pléiade, Schiffrin, 1927, p. 11. — Saint Augustin parle des énigmes de la vie intérieure, pour justifier son hésitation sur l'origine de l'âme.

46. A., p. 885. Cf. notre article : « Le leitmotiv augustinien dans la conversion de Charles Du Bos », *Recherches Augustiniennes*, 21, 1986, p. 230.

abolie, elle n'est pas détruite, mais elle accepte de se mettre désormais à la seconde place.

Des réserves analogues pourraient être faites à propos du rôle de l'introspection et de la contemplation chez Goethe. La contemplation n'est nullement absente chez le poète de Weimar. Mais c'est la contemplation d'un être extraverti. Le « génie visuel objectif », dont Goethe est le dépositaire, s'applique d'abord à quelque objet de la nature. Puis, de telles expériences s'étant multipliées, le regard du poète s'élève au spectacle de la Nature en général. Il s'agit-là d'un mode de contemplation que Goethe appelle *Schau*, et que Du Bos appelle « contemplation cosmique », par opposition à la « contemplation psychique », laquelle est tournée vers le dedans. La distinction est essentielle pour la compréhension de la relation entre l'âme et la personne, car seul le dernier mode de contemplation est celui qui, en son terme, « effleure l'âme<sup>47</sup> ».

Des remarques à peine différentes s'imposent pour l'introspection goethéenne. Ce serait une erreur de dire que la fonction de l'introspection soit annulée ou supprimée. Au contraire, elle existe, et elle s'exerce souverainement dans la sphère du génie. Mais paradoxalement, en tournant son regard vers le dedans, Goethe rencontre en lui une force dissuasive, celle-là même du *daimôn*, en vertu de laquelle, par volonté et par discipline, par doctrine et par culture, il se tourne vers le dehors, vers toutes les choses qui existent en elles-mêmes, en dehors de lui. Autrement dit, le mode d'introspection de Goethe est éminemment celui d'un homme d'action.

Ce trait psychologique domine dans le texte suivant, que Du Bos analyse à plusieurs reprises dans son livre, et dont il a fait le point de ralliement de ses approches. Goethe écrit ce texte en 1797, à l'âge de quarante-huit ans. Il se retire en lui-même pour faire son autoportrait sous les traits d'une tierce personne. On remarquera, dans le version de Du Bos, à côté de l'importance du mot « instinct », traduction de *Trieb*, la fréquence de certains mots-clés qui évoquent une activité sans relâche :

« Un instinct de culture poétique toujours plus agissant, qui le presse toujours davantage au dedans et au dehors, constitue le centre et la base de son existence. [...] Parce que cet instinct ne connaît point de repos, il doit se tourner vers le dehors, afin de ne point se consumer lui-même faute d'étoffe, faute de matière ; et parce que cet instinct n'est point un instinct contemplatif mais seulement un instinct pratique, agissant, une fois tourné vers le dehors il faut qu'il agisse là-contre, par réaction » (*Goethe*, p. 22, 64 et 79).

Faisant un retour sur soi-même, le poète rencontre en premier lieu un « instinct pratique », qui le pousse à se tourner vers le dehors. Du même coup, il mesure la limite intérieure que son pragmatisme assigne à la contemplation proprement dite : « cet instinct n'est pas un instinct contemplatif mais seulement un instinct pratique, agissant. » Nous sommes ici très éloignés de l'*homo inte-*

---

47. *Goethe*, p. 73-74.

rior qui, « trop haut pour lui-même », selon les termes de saint Augustin, cherche dans les nocturnes profondeurs de son être « le murmure sourd, étouffé, mais ininterrompu de l'immense mer intérieure<sup>48</sup> ».

Le débat sur l'âme et la personne s'éclaire finalement si on le ramène à une question de fond, que Du Bos a rapidement indiquée dans l'« Avertissement » de son livre. Il s'agit de deux conceptions différentes de l'homme et de la vie. Le but de la vie, pour la personnalité au sens de Goethe, c'est la vie elle-même : « *Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst*<sup>49</sup> ». La vie de l'âme, par contre, se rattache pour Du Bos à une idée que Goethe avait trouvée dans son étude de Spinoza, à l'endroit où le philosophe réagit contre la contrainte de la *meditatio mortis* : « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort ; et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie. » « Une méditation de la vie », disait Spinoza, alors que Goethe parle du « but de la vie ». En allant d'un texte à l'autre, on voit donc se produire un déplacement d'accent, non de la mort à la vie, mais un glissement que Du Bos appelle un « passage du plan de la méditation au plan vital ». Or, ce changement d'optique se trouve selon Du Bos à l'origine d'un des plus importants courants modernes. Ce décalage caractérise aussi la différence entre l'âme augustinienne et la personnalité goethéenne.

Si Charles Du Bos a fait figurer saint Augustin dans son *Goethe*, c'est uniquement pour faire contraste, pour dénoncer une carence d'intériorité chez le poète de Weimar. Cette intention polémique est absente dans les autres essais de sa dernière période, où s'accumulent les références augustinienes. Les études qui suivent se rattachent en effet aux thèmes majeurs de l'introspection et de la contemplation, mais les citations augustinienes de ces ouvrages sont développées dans un sens positif, de façon à approfondir certains traits caractéristiques de l'auteur étudié. Cela n'empêche que les pages augustinienes du *Goethe* constituent la charte véritable de l'augustinisme de Du Bos dans sa dernière étape.

### B. Marcelle Sauvageot : *Du monologue au dialogue intérieur*

Le thème de l'introspection occupe un rôle primordial dans les pages d'introduction que Du Bos écrit en décembre 1933 pour le récit autobiographique de Marcelle Sauvageot, *Commentaire*<sup>50</sup>. On y trouve en partie les mêmes expres-

48. *Op. cit.*, p. 76. — Par cette image de la mer intérieure Du Bos prélude déjà à celle de la « cathédrale engloutie », qu'il va employer deux ans plus tard à propos de Claudel. Voir A., p. 1243 et 1383.

49. Cette parole se trouve dans *Goethe*, p. 10-11 et p. 339-340.

50. « L'Avant-Propos pour *Commentaire* par Marcelle Sauvageot » fut écrit entre le 25 et le 29 décembre 1933 (A., p. 1319-1329). — Du Bos avait appris que l'auteur du récit était malade et qu'elle n'avait plus que peu de temps à vivre. Ne voulant pas donner le bon à tirer sans avoir obtenu son assentiment, il décida d'aller la voir à Davos, où elle mourut quelques jours seulement après sa visite. — Pour la genèse de l'étude de Du Bos et le « dossier » de textes qui s'y rapportent, voir l'édition de Jean Mouton, parue plus récemment sous le titre : Marcelle SAUVAGEOT, *Commentaire*. Nouvelle édition augmentée de « La visite de la plaine à la montagne », par Jean MOUTON, Paris, Criterion, 1986 (= éd. Mouton).

sions augustinienne que dans le livre sur Goethe, mais elles sont plus fortement liées à la quête de l'intériorité, si bien que l'essai sur *Commentaire* approfondit une thématique que le *Goethe* n'a fait qu'amorcer.

Dès les premières lignes de son Avant-propos, Du Bos nous renvoie au traité *De Trinitate*, pour rappeler que le mot « commenter » remonte au latin *mens*, qui désigne chez saint Augustin la partie supérieure de l'âme raisonnable :

« Commenter, nous dit Littré, signifie proprement méditer, et se rattache par l'étymologie à *mens*, – le vocable que le *De Trinitate* a rendu auguste, et qui figure le centre de gravité des plus profondes spéculations de saint Augustin : *sine mente*, affirme-t-il, l'homme n'est qu'une *bellua videns*, n'est qu'une "bête qui voit" » (A., p. 1319 ; éd. Mouton p.81).

Par son titre *Commentaire*, l'auteur donne donc à entendre qu'elle « médite » quelque chose, c'est-à-dire qu'elle remue quelque chose dans son esprit, une chose qu'elle tourne en tous sens.

Mais à première vue le sujet de cette « méditation » n'a rien de proprement religieux. Aussi bien, Du Bos ne se contente-t-il pas d'expliquer le récit par son titre. Il indique d'emblée le plan sur lequel il va se placer pour développer sa pensée. Le mot latin *mens*, qu'on traduit communément par intelligence ou esprit, désigne dans la psychologie néo-platonicienne la partie raisonnable par lequel l'âme adhère aux intelligibles et à Dieu<sup>51</sup>. La *mens* est le lieu de l'attention : attention à Dieu par la prière, attention à toutes choses par la réflexion, attention à soi par l'introspection<sup>52</sup>. Nous sommes ici sur un terrain très large, que Du Bos définit volontiers par la formule de Malebranche : « L'attention de l'esprit est une prière naturelle par laquelle nous obtenons que la Raison nous éclaire<sup>53</sup>. » La psychologie de l'attention se situe ici au centre même de l'apologétique de Du Bos. La vérité de la foi éclate dans sa conformité avec le réel.

Toutefois, dans son article sur *Commentaire*, Du Bos prend le mot attention dans un sens plus restreint, plus spécifique. Dans le récit de Marcelle Sauvageot, le commentaire se fonde sur « l'attention réflexive », terme synonyme d'introspection ou de réflexion, au sens que Leibnitz donne à ce mot : « La réflexion

51. Voici le texte d'Augustin auquel Du Bos fait allusion : *Mens quippe sine oculis carnis humana est, oculi autem carnis sine mente belluini sunt. Quis porro non hominem se malit esse etiam carne caecum, quam belluam videntem ?* – « C'est qu'une âme spirituelle sans yeux de chair est une âme humaine, tandis que des yeux de chair sans âme spirituelle sont des yeux de bête. Or qui ne préférerait être homme, même sans yeux de chair, plutôt que bête avec des yeux ? » (*De Trin.*, XIV, 14, 19).

52. Du Bos a développé ce thème d'abord dans son *Goethe*, en disant que la souffrance physique est une « école d'attention » (p. 204). Il approfondit cette pensée à la fin de son article sur *Commentaire*, et surtout dans son essai *De la souffrance physique*, où il la rattache à l'injonction de saint Augustin : *Transcende te ipsum*, « transcende-toi toi-même » (A., p. 1487, mars-avril 1937).

53. N. de MALEBRANCHE, *Traité de morale*, I, V, 4. – Pour les occurrences de ce texte chez Du Bos, en dehors de *Goethe* (p. 204), voir J. 28 août et 16 novembre 1931, VII, p. 44, 101-102. J. 27 octobre 1935, IX, p. 86.

n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous<sup>54</sup> » Réflexion et attention se conjoignent alors en introspection.

L'opposition entre intériorité et extériorité correspond aussi aux sollicitations contrastées dont Du Bos était assiégé au moment d'écrire son texte. Il était en pleine période de préparation de son cours sur Claudel lorsque, à la fin de décembre 1933, il fallait brusquement changer de sujet, interrompre le travail déjà amorcé. Quel profond contraste y avait-il, en effet, entre « l'attention réflexive » de Marcelle Sauvageot et la « profonde considération » dont faisait preuve, tout enfant déjà, le poète tardenois, quand il regardait son pays natal!

« Et je me revois à la plus haute fourche du vieil arbre dans le vent, enfant balancé parmi les pommes... »

Il y a là deux types d'attention bien différents. Du Bos y fait allusion, deux mois plus tard, dans son Premier Entretien sur Claudel, en marquant la distinction entre tempérament objectif et tempérament subjectif :

« entendons par tempérament objectif celui qui, spontanément et de premier mouvement, se tourne vers le dehors, vers toutes les choses qui existent hors de lui, qui existent en elles-mêmes, indépendamment de l'existence de celui qui les considère, – et entendons par tempérament subjectif celui qui, spontanément et de premier mouvement, se tourne vers le dedans, et pour qui ce qui existe en dehors de lui, afin d'être saisi, a besoin de se réfracter dans le milieu intérieur, est saisi dans sa réfraction au sein de ce milieu même » (A., p. 1172).

Il n'y a pas de doute que cette distinction était déjà présente à l'esprit de Du Bos au moment de la rédaction de son Avant-propos sur *Commentaire*. En tout cas, d'un texte à l'autre, il fait allusion aux considérations psychologiques du *De Trinitate*, en disant que saint Augustin est le plus grand des subjectifs ou introvertis, « à peine moins dans le *De Trinitate* que dans les *Soliloques* ou les *Confessions* <sup>55</sup> ».

La *mens* est donc chez l'être humain le lieu de « réfraction intérieure », où s'opère la prise de conscience de la vie. Le rapport avec le mot *Commentaire* déborde ici largement la signification du récit. L'attention réflexive est chez Marcelle Sauvageot un trait de caractère qu'elle paraît posséder « à l'état inné ». Elle l'exerce, selon l'excellente formule de Du Bos, « avec une simplicité qui semble chez elle le naturel même de la rigueur ».

54. G.W. LEIBNITZ, *Nouveaux Essais*, Avant-propos, I, 12. – Cf. A., p. 1319 ; éd. Mouton, p. 81 ; et A., p. 1092.

55. A., p. 1172-1173 ; cf. p.1190. – À la mi-décembre 1933, Du Bos lisait l'étude récemment parue de Jacques MADAULE, *Le Génie de Paul Claudel*, où se trouve le fameux fragment du « Poète sur un pommier ». À propos de cette date, voir *Commentaire*, éd. Mouton, p. 78.

L'histoire du livre se résume en peu de mots. Une jeune femme souffrante de tuberculose fait un séjour en sanatorium, à Hauteville, dans le Bugey. Un mois après son arrivée, à la mi-décembre 1930, elle reçoit une lettre de son ami, qui lui écrit qu'il la quitte pour se marier. Alors commence un monologue de courte durée, où entrent comme seuls éléments la solitude de l'hôpital, les réflexions d'un amour brisé, et la fatigue incessante d'un corps malade. La part du sentiment religieux est minime dans ce monologue. Ce n'est qu'à la fin qu'apparaît une lueur d'espoir, quand la rupture avec l'amour est accomplie. C'est la veille de Noël. Voici la résolution dont on trouve la trace dans son *Journal* :

« Mais qu'aurais-je près de vous à continuer les simulacres d'une vie qui s'est éteinte ? Ce serait une religion sans foi ; il me faut une autre foi : votre présence m'empêchait de la trouver. Je vais être gaie : vous n'aurez pas à me consoler. Noël ! » (*Commentaire*, éd. Mouton, p. 66).

L'étude de Du Bos se compose de deux parties, dont la première, la plus longue, examine le monologue de la malade, alors que la seconde partie aborde la question du dédoublement intérieur. Les deux parties commencent par la même phrase : « Je me parlais à moi-même. » Tout au long du récit, la jeune malade continue de se parler à elle-même, quand bien même elle s'adresse en pensée à un ami avec qui elle a interrompu l'échange épistolaire. Elle cesse effectivement de répondre aux lettres qu'elle reçoit de lui. Mais ce refus définitif ne l'empêche pas de se trouver à elle-même des réponses qu'elle se garde bien de lui envoyer.

Cette double articulation est précisément ce qui distingue le soliloque du monologue, le soliloque étant un discours où le locuteur se trouve seul à seul avec lui-même, sans nul interlocuteur. Le pseudo-dialogue de *Commentaire* est en réalité un dialogue désaffecté, un monologue.

Il convient donc de distinguer dans le livre de Marcelle Sauvageot trois niveaux d'interlocution : un échange avec elle-même qui est antérieur à son amour, et qui relève du monologue pur ; un échange où elle se laisse aller à parler avec abandon à un interlocuteur réel, dans un dialogue effectif ; et enfin un nouveau monologue, où elle se parle à elle-même *à propos de* son amour, tout en s'adressant en imagination à son ami de naguère. Il va sans dire que les deux premiers niveaux se retrouvent sur le plan supérieur du monologue rétrospectif. Voici, à titre d'exemple, une question que la malade se pose après coup, quand elle cherche à retrouver dans sa solitude sa vraie relation avec elle-même :

« Je me parlais à moi-même, mais l'austérité de ce monologue me fatiguait parfois ; il est tellement plus facile d'avoir un complice qui plaigne, approuve, écoute ; on prend de l'importance ; les choses qu'on dit deviennent tangibles, forment un univers de roman où l'on prend un rôle. Jusqu'à quel point respecte-t-on l'absolue vérité ? » (A., p. 1319-1320 ; éd. Mouton, p. 48).

Ce n'est pas le lieu d'étudier ici en détail les analyses d'un amour sincère et exigeant, dont la psychologie ne touche pas directement à la thématique augustinienne. Signalons toutefois que l'« austérité » du monologue retrouve dans ce contexte le sens que le mot avait autrefois, en parlant d'un vin. Austère, selon Furetière, « se dit d'une saveur âpre qui cause un resserrement dans la bouche<sup>56</sup> ». Dans *Commentaire* ce n'est pas la bouche qui se resserre, mais c'est le moi qui trouve un certain goût amer à se parler à soi-même. Rendue à son monologue primitif, séparée de son « complice », la jeune femme retrouve dans sa nouvelle solitude cette attention réflexive, sur laquelle se greffent désormais la souffrance du cœur et la maladie du corps. Il ne lui reste d'autre issue que de se replier à l'intérieur de sa « citadelle », de « se serrer soi-même sur soi » :

« c'était moi que, dans la souffrance, je voulais pouvoir retrouver. Je voulais pouvoir me serrer moi-même sur moi, seule avec mon mal, mes doutes, mon manque de foi. Dans la détresse, c'est parce que je me sens, que j'ai la force de continuer. Si tout change, si tout me fait mal, je suis moi avec moi-même. Pour que je me sois perdu, il aurait fallu que je fusse sûre de n'avoir plus besoin de moi » (A., p. 1325 ; éd. Mouton, p. 31 et 87).

C'est à partir d'ici que s'ouvre la seconde partie de l'étude de Du Bos. Son exposé s'élargit pour faire place à un essai de critique comparée de la conscience de soi. En reprenant la formule initiale de Marcelle Sauvageot, il se demande quel type d'échange est à l'œuvre quand elle dit : « Je me parlais à moi-même. » Il y a en effet deux modes d'introspection qui sont susceptibles de se produire chez les introspectifs-nés, dès qu'ils se trouvent réduits à la solitude essentielle. Il y a le modèle d'Amiel, et il y a celui d'Augustin :

« Seulement, dans l'enceinte de la citadelle, que se passe-t-il ? Est-ce le monologue qui reprend et se poursuit ? Est-ce le dialogue intérieur qui s'inaugure ? “Je me parlais à moi-même”, mais il y a deux façons de se parler à soi-même : il y a celle du monologue pur dont Amiel présente le cas limite [...], – et il y a aussi celle de l'Augustin de la trente-troisième année telle qu'elle s'exprime dans la première lettre à Nébride » (A., p. 1326 ; éd. Mouton, p. 87-88).

Amiel figure aux yeux de Du Bos la vivante antithèse de l'esprit d'Augustin, parce qu'il est le type même du « monologue pur ». Par cette expression il ne vise pas seulement l'immense *Journal intime* qu'Amiel a laissé après sa mort (cent soixante-quinze cahiers ; près de dix-sept mille pages), mais surtout le fait que cette œuvre émane d'un esprit qui n'a ni la force de l'homme d'action, ni le tempérament de l'artiste, ni l'élan du mystique. Amiel est un introspectif pur, qui a soutenu jusqu'au bout le tête-à-tête avec ses propres mutations mentales. Dans une page tardive, écrite un an avant sa mort, il parle de son œuvre comme

---

56. A. FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, 1690. – L'austérité de la prose de Marcelle Sauvageot serait à comparer avec ce que Du Bos nous dit du style austère de Baudelaire dans *l'Art romantique* et les *Paradis artificiels* (A., p. 998, n. 3).



d'une série d'« effusions sans témoin et sans objet », qui « n'exécutent aucun morceau, n'épuisent aucun thème, n'achèvent aucune mélodie, ne réalisent aucun programme ». « Elles expriment, dit-il, non un vouloir, mais une sensibilité, une conscience<sup>57</sup>. »

Or, en mainte page de cette œuvre immense, Amiel s'adresse la parole à lui-même, comme s'il avait été son propre interlocuteur. Il « se dédouble », dit-il, grâce à la pratique de son journal. À l'heure de l'écriture, son œuvre lui devient « un colloque de l'âme avec elle-même », une « causerie du moi avec le moi », un « entretien de la pensée avec elle-même<sup>58</sup> ». Sa parole prend la forme d'une interrogation, d'une injonction, d'un reproche.

Et pourtant, en dépit de ces « dédoublements » intellectuels, la parole d'Amiel n'échappe jamais à la condition désespérante du « monologue pur ». Son interlocuteur n'est qu'une représentation intellectuelle, un être virtuel, une figure de style, un mirage de l'esprit, une chimère. « La vie n'est que le rêve d'une ombre », dit-il<sup>59</sup>. Et cette ombre n'échappe au néant que grâce à la répétition de la parole, une répétition toujours inachevée. C'est pourquoi Du Bos parle d'un monologue qui « reprend » et « se poursuit ». La parole d'Amiel continue *parce qu'elle* « se reprend ». Elle est la reprise incessante d'elle-même :

« Amiel a tout dit sur lui-même : il se connaît de cette connaissance sans restriction, détachée et comme inhumaine, où l'on se voit repasser pour ainsi dire devant soi-même, identique toujours et toujours prévisible » (A., p. 1326 ; cf. *ibid.*, p. 151 ; éd. Mouton, p. 88).

À l'opposé, il y a le mode d'introspection dont saint Augustin est pour Du Bos le modèle suprême. Le moi, au lieu de se faire l'observateur détaché de ses métamorphoses, fait converger toutes les forces de l'âme sur un point défini. C'est dans cette concentration passionnée de l'activité spirituelle que réside, semble-t-il, la raison profonde pour laquelle il y a une différence si radicale entre le monologue d'Amiel et le dialogue intérieur de saint Augustin. Contrairement au monologue pur, le dialogue intérieur a un « objet » et « réalise » un « programme ». Du Bos a développé ce point dans quelques pages qui constituent un des sommets de son augustinisme, non seulement en raison de la foule de citations augustiniennes, mais aussi parce qu'il confronte ces textes avec certains avatars de l'introspection dans la mentalité moderne.

Pour l'essentiel, son développement se ramène à un rappel du fameux « Traité de l'Âme », de ce *De Anima* moderne, dont il avait déjà relevé l'extrême importance dans son *Goethe*. Faut-il s'étonner qu'il reprenne ici un passage de son troisième *Aperçu sur Goethe*, et que son exposé se base en principe sur les mêmes citations augustiniennes ? Mais dans ce nouveau contexte cette triade est

57. AMIEL, *Journal intime*, 10 mai 1880.

58. J'emprunte ces expressions à quelques citations d'Amiel, dans Georges POULET, *Entre moi et moi*, Paris, 1977, p. 60 ; 63 ; et *passim*.

59. *Journal intime*, 21 janvier 1866.

précédée d'une quatrième référence, qui assure le lien avec la thématique de l'introspection : la première lettre d'Augustin à Nébride<sup>60</sup>. Du Bos signale qu'Augustin avait trente-trois ans au moment de l'écrire. Il importe de la replacer dans ses circonstances biographiques.

On sait qu'Augustin passa l'automne et l'hiver de 386 dans une propriété à Cassiciacum, près de Milan, où il s'était retiré avec quelques amis pour se préparer au baptême. C'est dans cette retraite studieuse qu'avaient lieu les entretiens qu'Augustin publia à la fin de cette année sous les titres *Contre les Académiciens* et *Sur la vie heureuse*. Il est probable que Nébride, qui n'avait pas participé aux discussions, a pris au moins connaissance de ces opuscules, puisqu'il a envoyé à Augustin une lettre de congratulations où il l'appelle *beatus*, un « homme heureux ». Avant de lui répondre, Augustin rentre en lui-même et se demande s'il mérite vraiment d'être appelé heureux, alors qu'il y a en lui encore tant de choses qu'il ignore. L'expression *beatus* l'agite, pendant qu'il s'efforce en vain de prendre le sommeil :

« J'ai lu ta lettre à la lueur de ma lampe, après mon dîner. J'étais tout près de me mettre au lit, — je ne dis pas de dormir, car une fois couché, j'ai longtemps réfléchi, me parlant à moi-même, Augustin avec Augustin » (A., p. 1326-1327 ; éd. Mouton, p. 88).

Le point essentiel, ici, c'est qu'Augustin s'interroge à la lueur de sa lampe et qu'il fasse lui-même ses demandes et ses réponses. En tête-à-tête avec lui-même, il s'applique dans son insomnie les mêmes procédés que ceux qu'il employait dans ses entretiens avec ses amis ! C'est pourquoi Du Bos a raison de parler d'un « dialogue intérieur » : *Augustinus ipse cum Augustino*. Il avait rencontré cette formule en 1927, lorsqu'il la lut en traduction dans la petite préface aux *Soliloques* que de Labriolle venait d'écrire à sa demande pour sa collection « Écrits intimes<sup>61</sup> ». La parole d'Augustin suppose un dédoublement qui n'est pas seulement d'ordre nominal. Du Bos choisit de parler d'un « dédoublement spirituel<sup>62</sup> », et c'est par là qu'il rejoint la problématique de l'introspection dans *Commentaire*.

Quel est maintenant cet « autre Augustin », avec qui le catéchumène de Cassiciacum s'entretient à la lueur de sa lampe ? L'exposé de Du Bos sur ce point est extrêmement complexe, parce qu'il cherche à dire tout à la fois qu'il s'agit d'une vraie réalité, d'une réalité, par conséquent, qui est irréductible à un concept intellectuel ou à un phantasme de l'imagination. Le fil conducteur est

60. *Epist.* 3, 1.

61. « Il aimait se parler à lui-même », écrit de Labriolle, « Augustin avec Augustin ». Voir J. 10 janvier 1927, III, p. 143 ; 15 novembre 1930, VI, p. 91. — Il est probable que Du Bos a eu connaissance du texte d'Augustin dès 1911, puisque c'est l'année où il commença une lecture suivie du premier volume des *Lettres* (J. 17 avril 1911 ; 5 janvier et 27 juillet 1912, *Cah.* 11, p. 13 ; *Cah.* 12, p. 8 et 15). Toutefois, ce n'est que peu à peu que s'impose à son esprit le rapprochement avec son propre *Journal*.

62. A., p. 1327 ; éd. Mouton, p. 88.

formé par les expressions augustinienes de son *Goethe*, et sa démonstration aboutit à la phrase : « La foi en l'âme est une réalité, tout comme l'âme elle-même. » L'âme d'Augustin est tout d'abord l'*internum aeternum* des *Confessions* :

« cet autre n'est rien de moins que l'âme d'Augustin, une âme non point impersonnelle mais personnelle jusqu'à l'unicité, *internum aeternum*, cette réalité intérieure à nous-mêmes qui est en nous la réalité éternelle » (A., p. 1327 ; éd Mouton, p. 88-89. Souligné par Du Bos).

Malgré l'identité des termes, la pensée de Du Bos est ici en progrès sur son *Goethe*, en ce sens qu'il ne souligne pas seulement la réalité de l'âme, mais aussi son unicité : « mon âme à moi. » Ensuite, cette âme n'est pas seulement une réalité intemporelle, elle est immortelle, elle a le pouvoir de ne pas mourir. Ce dernier trait apparaît avec force dans un autre contexte, où Du Bos fait la description de son propre *Journal*, à l'aide d'un pastiche de l'*Augustinus cum Augustino* :

« le *Journal* était le dialogue de Charlie avec Charlie, – dialogue d'une âme avec l'enveloppe dans laquelle elle est logée, dialogue au fond de l'immortel et du périssable, ce périssable rendant ses comptes et confrontant sa déficience quotidienne au modèle tout ensemble spirituel et idéal » (J. 15 novembre 1930, VI, p. 91. Nous soulignons).

Le deuxième texte augustinien que Du Bos reprend de son *Goethe* est celui du *De natura et origine animæ* : « Trop hauts, trop puissants pour nous-mêmes, nous dépassons les bornes étroites de notre science. » La présence de l'âme n'est pas seulement réelle, c'est aussi une réalité mystérieuse. Nous savons que Du Bos emprunte ce texte d'Augustin à l'Introduction que Bernhard Grœthuyzen écrivit en 1927 pour son édition des *Soliloques*. Depuis cette date, il ne s'est jamais lassé de la citer, et cette fois à nouveau il affirme qu'il s'agit d'un mot « dont jamais ne s'épuise la vérité ».

L'âme est en effet une réalité paradoxale, en ce sens que, « personnelle jusqu'à l'unicité », elle épouse dans l'intimité de notre être tous nos actes déterminés, et que pourtant elle échappe à toute investigation qui voudrait s'emparer d'elle à l'aide de représentations distinctes et limitées. Nous avons d'elle une expérience immédiate, elle est proche de nous, sensible au contact intérieur, palpable au toucher affectif ; et pourtant, de ce qu'elle est en elle-même, nous ne pouvons jamais avoir, séparément, le moindre concept. Pour employer les termes de Du Bos, elle nous « déborde », elle nous « transcende », elle nous est « tout incommensurable » :

« Dans le dialogue intérieur des deux Augustin, l'un des deux, l'Augustin dont la personne moi vit dans le temps sa durée concrète, découvre que l'autre Augustin

tout ensemble le déborde et le transcende, lui est tout incommensurable » (A., p. 1327 ; éd Mouton, p. 88).

Dans son *Introduction aux Soliloques*, Grøethuysen donne la parole à saint Augustin avec la question : Comment l'homme peut-il se connaître et s'ignorer en même temps ? Et l'évêque d'Hippone, qui est maintenant dans sa soixante-cinquième année, répond que l'homme est capable de se critiquer lui-même par la raison, qu'il peut par conséquent déterminer ses limites et s'élever dans cette mesure même par le regard intérieur au-delà de lui-même : nous nous ignorons parce que « trop hauts, trop puissants pour nous-mêmes, nous dépassons les bornes étroites de notre science<sup>63</sup> ». La portée de cette phrase ne se réduit pas à une simple critique de la raison au sens kantien du terme, elle ouvre une perspective spirituelle à l'horizon même de la connaissance. C'est pourquoi Du Bos cite cette parole d'Augustin en compagnie d'un morceau d'introspection empruntée à Jacques Rivière : « Il y a toujours entre nous-mêmes et notre âme une fine, une décourageante différence<sup>64</sup>. »

Le dédoublement spirituel nous conduit de la sorte à l'ultime phase du trajet où apparaît le motif *Tu autem*. Contrairement à Amiel, chez qui le monologue s'épuise en « effusions sans objet », le dialogue intérieur a un « objet » : c'est de nous conduire jusqu'à un certain « seuil mystérieux où [...] nous effleurons notre âme même ». À partir de là, tôt ou tard, l'opération de la grâce viendra combler la foi en l'âme, et le dialogue intérieur s'achèvera en prière :

« Jamais la grâce ne se refuse à ceux qui ne refusent pas d'aller jusqu'à leur âme, et tôt ou tard l'âme elle-même s'efface devant Dieu qui l'a créée, et ce jour-là, avec le saint Augustin des *Confessions*, c'est à Dieu qu'elle adresse, dans toutes les acceptions du terme, le cri de reconnaissance : *Tu autem eras interior intimo meo...* Mais vous étiez plus intérieur en moi que mon moi le plus intime » (A., p. 1328 ; Mouton, p. 89).

Le dialogue intérieur, nous l'avons vu, est tout autre chose que le monologue pur. L'exposé de Du Bos n'a d'autre intention que de montrer que le véritable dialogue intérieur transcende le dédoublement de la conscience intellectuelle ou psychologique. C'est pourquoi il oppose le dédoublement « spirituel », de type augustinien, à deux types d'interprétation réductrice, très représentatifs de la confusion qui règne dans la mentalité contemporaine : la conception psychologique et la conception intellectualiste. Pour Paul Valéry, dont la pensée joue ici un rôle déterminant, l'esprit humain se dédouble en une conscience personnelle, qui se croit unique, et une conscience impersonnelle qui, en dernière instance, subsiste seule, une fois éliminées toutes les données de la personne moi. L'in-

63. A., p. 1327-1328 ; éd Mouton, p. 89.

64. A., p. 1328 ; éd. Mouton, p. 89. – Du Bos a connu cette phrase dans l'essai *De la foi* de Jacques Rivière, qu'il lut pour la première fois en 1912. Treize ans plus tard, le 12 février 1925, il accorde à ce livre une place à part dans sa bibliothèque intérieure, en disant : C'est « un des seuls écrits contemporains qui ait agi profondément sur moi » (A., p. 474-477).

tropection exclut dans ce cas tout dialogue véritable, étant donné que l'esprit, détaché finalement de tout objet de conscience, reste seul dans un état de vacuité absolue : « il ne peut pas en exister deux<sup>65</sup>. »

L'autre contresens, non moins fréquent que le premier, a déjà alimenté la discussion de Du Bos avec Gide au sujet de la notion de « modèle ». À la différence de Du Bos, Gide rejetait l'idée d'un « modèle spirituel et idéal ». Il estimait que « c'est ce double même qui fausse à tout moment notre personnalité véritable et l'empêche de se réaliser dans le sens qui est le sien<sup>66</sup> ». Le « double psychologique » se rapproche en ce cas du mot allemand *Spaltung*, *Ichspaltung*, « clivage du moi », terme par lequel les psychologues désignent l'existence, au sein du moi, d'un être pathologique refoulé par la conscience morale<sup>67</sup>. En pareil cas, il faut poser cautions et sentinelles à la porte de l'introspection, pour éviter qu'elle ne soit faussée par le piège du « double ».

L'« Avant-Propos pour *Commentaire* » nous offre un spécimen remarquable de l'« apologétique moderne » des dernières années de Du Bos. La thématique de l'attention et de l'introspection, esquissée dès les pages augustiniennes de son *Goethe*, trouve dans cette étude un prolongement de haute volée, qui aboutit à la foi religieuse. Quelques observations finales, au sujet de la maladie-attention et de l'espérance, rattachées aux termes du texte admirable de Claudel *Les Invités à l'attention*, rejoignent elles aussi un thème que Du Bos avait déjà amorcé dans son *Goethe*<sup>68</sup>.

La conclusion de Du Bos est en réalité un corollaire, ajouté à l'intention de Marcelle Sauvageot, à qui il voulait réserver une place de choix parmi ces « invités ». Il n'y a pas le moindre doute que le verset augustinien de Claudel : « Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi », sur lequel Du Bos termine son Avant-Propos, a été au centre même de leurs derniers entretiens à Davos<sup>69</sup>.

65. Paul VALÉRY, « Note et Digression », *Variété I*, Paris, 1924, p. 203. — Pour Valéry, la personnalité fait partie des choses accidentelles, comme le montre le passage suivant, cité par Du Bos : « La personnalité est composée de souvenirs, d'habitudes, de penchants, de réactions. Elle est, en somme, l'ensemble des plus prompts réponses de l'être, — même quand cette promptitude amène la tendance à différer. Or, tout ceci peut être regardé comme accidentel par rapport à la pure et simple conscience dont l'unique propriété est d'être. Elle est, au contraire, parfaitement impersonnelle » (A., p. 1327 ; éd. Mouton, p. 88).

66. A., p. 765 ; *Dialogue avec André Gide*, p. 333-334.

67. Voir LAPLANCHE-PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, 1968, p. 67-70, s.v. « Clivage du moi ».

68. Voir *Goethe*, p. 204. — Le texte *Les Invités à l'attention*, que Claudel avait écrit pour le Bulletin de la maison médicale de Berck, a été publié dans *Positions et Propositions II*, Paris, 1934, p. 243-251. Du Bos l'avait d'abord reproduit dans la revue *Vigile* (deuxième cahier, 1930), dont il avait la direction.

69. A., p. 1329 ; éd. Mouton, p. 90. Cf. J. 13 juillet 1934, IX, p. 21 ; 27 avril 1935, IX, p. 50-51.

C. Charles Morgan : la tragédie de la contemplation naturelle

Un des courants fondamentaux du monde moderne consiste pour Du Bos en ce qu'il appelle en mars 1932 dans son *Goethe* « le passage du plan de la méditation au plan vital ». Un besoin éperdu d'action s'empare des esprits en ces années d'avant-guerre, et cette tendance se reflète en littérature par une éthique de l'aventure et du risque. Ce n'est plus la raison qui commande mais une force plus ténébreuse, qui s'impose en face du danger. Du Bos, faut-il le dire, déteste cette perte de contrôle par la raison : « La situation présente, écrit-il dans son *Journal*, développe en moi une positive horreur de faire, fût-ce la moindre chose sans savoir ce que l'on fait et pourquoi on le fait<sup>70</sup>. »

Par tempérament et par conviction, il était porté à mettre l'accent sur la *meditatio vitae*. Il n'y avait pas pour lui de vie sans méditation sur la vie. Ce besoin se traduit à la fin de 1933 dans son essai sur *Commentaire*, où l'intériorité, la réflexion et l'introspection jouent un rôle central.

Mais à côté de l'introspection et superposé à elle, il y a un deuxième point demeuré en suspens depuis les pages augustiniennes de son *Goethe*, à savoir la contemplation psychique. Du Bos a eu l'occasion de développer ce thème en mars 1934, dans sa conférence sur le roman récemment traduit de l'anglais de Charles Morgan, *Fontaine* (*The Fountain*). Le répertoire de son augustinisme se réduit cette fois à la seule citation du verset augustinien de Claudel : « Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi. » Mais sa réflexion sur l'intemporel, qui occupe une place centrale dans l'étude, prolonge le thème de l'*internum aeternum* de saint Augustin.

La distinction entre le temps et l'intemporel correspond chez Du Bos à une de ses préoccupations les plus essentielles. Il semble que l'expérience de l'intemporel nous fait accéder à une intégrité de vie que l'expérience normale ne nous aurait jamais permis d'atteindre. Dans la vie normale, nous sommes aux prises avec une réalité perpétuellement dispersée, tenaillée ou écartelée, alors que l'intemporel transcende les oppositions qui ont cours au niveau de l'expérience quotidienne. C'est ainsi que l'intemporel ignore l'opposition du passé et de l'avenir, qu'il ramasse en une seule unité ce qui a été et ce qui n'est pas encore. De même ignore-t-il la contradiction de la vie et de la mort, ou plutôt il nous remplit d'une telle plénitude de vie qu'il semble frapper d'une mort irrémédiable tout ce qui n'est pas elle. Bref, il semble qu'il y a là deux modes d'être qui n'ont entre eux pas de commune mesure.

Dans un article sur Proust en 1921, Du Bos a cherché à saisir ce qui se passe dans l'âme pendant ces moments d'intemporel :

« le sentiment de la vie n'offre alors aucune analogie avec ce que nous avons coutume d'entendre par ce mot, même lorsqu'il revêt pour nous le maximum de sa puissance : il semble que ce ne soit pas à la même vie qu'il soit dans les deux cas fait allusion, et qu'en proie à l'exaltation, nous n'ayons jamais la sensation de

70. J. 9 avril 1933, VIII, p. 36.

vivre plus pleinement que dans la poursuite d'une autre vie, d'une réalité seconde que nous sommes toujours sur le point d'atteindre, et qui, en dépit des signes qu'elle nous adresse, se retire toujours légèrement au-delà de notre prise » (A., p. 90).

L'intemporel, sacré ou profane, correspond donc chez Du Bos à un état de plénitude qui est radicalement distinct du plan où se meut la pensée normale. Mais c'est précisément parce qu'il en est radicalement distinct que l'intemporel ne saurait constituer à lui seul la matière d'une œuvre romanesque. La tâche première du romancier est de restituer la vie dans toute sa vérité, et si dans cette vie les aspirations à l'intemporel sont incluses, la matière normale du roman est au contraire celle où s'éparpillent et fourmillent les éléments impurs de l'existence.

La distinction entre le temps et l'intemporel, dont l'inspiration néo-platonicienne ne saurait être mise en doute, est aussi à la source de l'analyse de *Fontaine* de Charles Morgan. La réussite exceptionnelle du roman consiste pour Du Bos à établir une jonction permanente de deux plans du réel : la réalité morcelée, émouvante et déchirée, où se passe le drame humain, et la « réalité seconde » à laquelle aspirent sans relâche les trois personnages principaux :

« Si je voulais caractériser d'un mot la qualité unique de *Fontaine*, je dirais que d'un bout à l'autre le livre baigne en une atmosphère qui tout ensemble est dans le temps et hors du temps » (A., p. 1279).

Dans le temps, le roman ne présente rien qui dépasse le réalisme d'une situation triangulaire. L'histoire se passe pendant la guerre de 1914-1918. Rupert von Narwitz, un officier allemand, revient du front quelques mois avant l'armistice, gazé et manchot, pour mourir auprès de Julie Quillan, la femme qu'il n'a jamais cessé d'aimer, et qu'il a épousée juste avant le début des hostilités. Mais en dépit de l'estime et de l'admiration que sa femme continue de lui vouer sans réserve, il est bien obligé de se rendre compte qu'il serait vain de prétendre à un amour partagé. L'heure vient où « la vérité se fait jour en lui, avec une autorité aussi indiscutable que si une voix intérieure l'eût proclamé<sup>71</sup> » : Julie aime un autre, et cet autre est Lewis Alison, un officier anglais, prisonnier sur parole dans le même château où il se trouve hospitalisé.

Le drame humain est là, mais il ne se développe pas selon les lois attendues du genre. Loin de ramener les êtres à la situation d'une rivalité triviale, la souffrance les ouvre à une dimension de profondeur où les autres sont pris en compte. En marge de l'histoire réelle du temps et au-delà d'elle, le drame renoue avec l'intention spiritualiste qui est à l'origine de la civilisation occidentale. Il est significatif à cet égard d'observer que l'action se situe en pays neutre, dans un lieu pacifique où s'effilochent et se relâchent les mailles d'une guerre d'usure. Bien loin d'être engagés corps et âme dans une lutte sans merci, les

71. A., p. 1304 ; cf. *Fontaine*, Paris, éd. Stock, 1940, p. 372.

protagonistes se trouvent désaffectés, hors service, abandonnés à leur sort, à leurs méditations solitaires, à leurs rêveries intérieures.

On n'a pas manqué de relever, dès la parution du livre, qu'une certaine présence spirituelle ne cesse de répandre son arôme sur le paysage<sup>72</sup>. Certaines hantises, d'abord presque inaperçues et comme perdues dans la campagne, laissent deviner leur présence, sans que jamais elles arrivent à jouer pour elles seules. Le fort de Wiereckerschans en Hollande, avec ses remparts et ses douves, où Lewis se trouve d'abord interné, est à l'image de la solitude studieuse où il cherche à se protéger. Plus tard, quand il s'installe au château d'Enkendaal, c'est une nouvelle fortification qui l'accueille, car la bibliothèque se situe dans la tour du château. Puis, au moment de son inclination naissante pour Julie, ce lieu solitaire devient un bastion d'amour, un lieu personnifié où la jeune femme cherche à s'enfermer avec lui. « Encerchez-le », murmure-t-elle, se surprenant à prier toute seule dans l'ombre recueillie de sa chambre : « Protégez-le. Enfermez-moi en lui<sup>73</sup>. » Et quand Narwitz succombe sous le poids écrasant de sa découverte, il se sent attiré vers une petite île boisée, au milieu du lac solitaire qui borde le château, un lieu mystérieux où il tente peut-être de se donner la mort. Ces structures de protection et d'encerclement correspondent au monde intérieur des personnages, mais elles contiennent aussi une allusion aux séductions défendues de la « réalité seconde ».

C'est par des allusions de ce type que le roman traduit la transparence de l'intemporel à travers les signes du temps. Pour Du Bos, les protagonistes du drame sont tous à la recherche de l'intemporel. Ils en portent en eux « toutes les virtualités<sup>74</sup> ». Les images du fort et de la tour, celle de l'île, pourraient faire penser à un mouvement de recul devant les angoisses du temps, à un repli frileux sur soi-même, à une tentative d'évasion du réel. Mais ce qui est en cause, c'est la recherche d'une absolue possession de soi, d'une surélévation de l'être, d'un calme souverain. Cet « état de vivante paix » dont parle Morgan<sup>75</sup>, et que Du Bos traduit avec lui par un « état d'invulnérabilité<sup>76</sup> », correspond en réalité à une tendance profonde qui anime tous les personnages. Il espèrent tous l'obtenir, chacun à sa manière. Lewis en fait l'objet de ses études, Julie le cherche dans l'amour, Narwitz l'obtient lorsque, sur son lit de mort, il unit les deux amants.

Le terme d'invulnérabilité est vraiment un des mots-clés du roman. Il est étroitement uni à la notion d'intemporel. Mais il faut ajouter qu'il se rattache par un lien également intime au thème de la contemplation. C'est à Lewis Alison que revient le mérite d'avoir le plus profondément réfléchi sur l'alliage de ces notions essentielles. Entre l'invulnérabilité et la contemplation il y a pour lui comme un rapport d'identité :

---

72. Lalou l'a déjà remarqué dans la préface qu'il écrit en 1934 pour *Fontaine*, en parlant d'un « panorama mystique » (*Fontaine*, p. IX ; cf. A., p. 1308).

73. *Fontaine*, p. 264.

74. A., p. 1279.

75. A., p. 1282 ; cf. *Fontaine*, p. 36.

76. A., p. 1281-1284 ; 1300 ; cf. *Fontaine*, p. 34 ; 348 et *passim*.



« La quiétude contemplative, se disait-il, n'est qu'un mot qui désigne l'état d'invulnérabilité, et d'être invulnérable, c'est cela même à quoi tous les hommes aspirent » (A., p. 1282 ; cf. *Fontaine*, p. 34).

C'est donc au thème de la contemplation et au personnage de Lewis qu'il faudra consacrer la suite de ce chapitre. Il n'y a pas de doute que Du Bos a rencontré en Lewis un certain nombre de traits personnels. Le prisonnier anglais l'a mis face à face avec lui-même, l'a pour ainsi dire confronté avec certains détails révélateurs de son propre passé. Et c'est à propos de lui que Du Bos a fait intervenir le motif augustinien de Claudel, muni d'un commentaire qui nous livre le dernier état de son augustinisme.

Lewis occupe une place à part dans le groupe des officiers de la division navale qui furent pris en janvier 1915 dans la retraite d'Anvers. Il est le seul à se réjouir de son internement dans le fort hollandais, car il compte faire profit de sa captivité pour écrire un livre sur la contemplation. Ce livre n'est pas un simple passe-temps intellectuel, une occupation d'esprit qu'il s'impose pour chasser l'ennui de la vie désœuvrée du fort. C'est pour lui une entreprise qui engage l'homme tout entier. L'ouvrage fait corps avec sa vie elle-même, en ce sens que ses méditations et ses lectures lui apparaissent plutôt comme une chance offerte à l'homme qu'il s'étudie à devenir. Il s'agit pour lui d'atteindre une parfaite quiétude de l'âme, une paix inaltérable au sein même de sa captivité.

Un frémissement tout nouveau de jeunesse, un sentiment presque proustien de félicité, s'annonce dès les premières lignes du texte que Du Bos nous présente de son personnage :

« Pendant les semaines qui suivirent, Lewis se sentit heureux d'un bonheur jamais goûté depuis l'enfance. Il lui semblait que les exigences du monde avaient cessé de le concerner » (A., p. 1280 ; cf. *Fontaine*, p. 33).

Dans l'esprit de Lewis le livre n'est pas destiné à devenir une histoire de la mystique. Son dessein est différent, et même plus large. Dans les premières pages du roman il déclare qu'il n'a aucune vocation religieuse. La mystique est pour lui une des formes multiples de la contemplation, une forme respectable, certes, mais non indispensable. Il pense au contraire que tous les hommes aspirent d'une certaine manière à la vie contemplative, souvent à leur insu, et qu'ils cherchent à parvenir à cette vie par bien des moyens différents, par l'amour, par les arts, par la spéculation philosophique, ou même par l'accélération de la vitesse. Dans cette optique, le terme de contemplation prend un sens très étendu, voire universel : elle occupe le sommet d'une montagne d'où dévalent de multiples torrents.

Contrairement à l'avis de bien des critiques de l'œuvre de Morgan<sup>77</sup>, Du Bos tend à prendre au sérieux le propos de Lewis, parce qu'il part d'un sentiment très fort d'indépendance et de liberté intérieure. Il s'agit pour lui de convertir la période précaire de son emprisonnement en un sentiment durable de paix intérieure. L'idée d'invulnérabilité qui l'habite n'est rien d'autre que l'aspiration à un accord permanent entre les deux désirs les plus contradictoires de l'homme : la recherche de la paix et l'ardeur de vivre.

Du Bos parle dans sa conférence à plusieurs reprises d'une « rencontre étrange<sup>78</sup> », sans doute parce qu'en présence des méditations de Lewis il s'est vu subitement confronté avec certains fragments de son propre passé. Treize ans auparavant, en 1921, il avait effectivement désigné par le mot exaltation une expérience analogue à celle que Lewis décrit sous le nom de contemplation. Il est vrai que les mots exaltation et contemplation ne désignent pas la même chose. La contemplation, au sens de Lewis, est un état qui met l'homme au comble de la paix et du sentiment de vivre, alors que l'exaltation est un paroxysme affectif dont l'intensité bouleverse la stabilité intérieure. Cela n'empêche que les pages sur l'exaltation contiennent déjà par anticipation le projet d'« invulnérabilité » qui est pour Lewis une source constante d'inspiration. Voici ce que Du Bos écrivit en 1921 :

« un état à ce point autonome et comblé n'offre aucune fissure par où quoi que ce soit de problématique puisse encore se glisser. Maintenir, perpétuer cette exaltation, ce serait vivre dès à présent dans la réalité seconde, mais ce serait aussi sortir des conditions mêmes de la vie, et si à personne peut-être l'exaltation n'est complètement refusée, surgissant parfois en de brèves minutes fugaces, sans qu'on en puisse apprécier la cause, nul en revanche n'obtient d'être par elle à toute heure hanté » (A., p. 1283 ; cf. *ibid.*, p.91).

Les pages écrites sous le signe de l'exaltation signifiaient alors tout pour Du Bos, parce qu'en 1921 il ne connaissait pas encore d'autre expérience qui lui entrouvrît l'intemporel. Elles sont demeurées longtemps pour lui l'alpha et l'oméga de sa vie spirituelle. Pendant toute sa période d'incroyance, et même plus tard, après son retour à la foi, l'expérience de l'exaltation possédait encore pour lui un caractère terminal, elle restait l'aspiration suprême de son âme. Ce n'est qu'en juin 1930, au moment de ses premiers contacts avec la contemplation religieuse, qu'elle perdit sa place d'honneur dans sa vie intérieure, pour être définitivement découronnée lors de la crise de Chartres, en août 1932.

Du Bos s'est donc reconnu en partie dans les méditations de Lewis. Mais en partie seulement. Si sa rencontre avec le texte le remue si « étrangement », c'est qu'il lui faut bien reconnaître qu'entre-temps il a lui-même changé de position.

77. Voir p. ex. R.-M. Albérès, qui ne voit dans l'œuvre de Morgan qu'un « ersatz de libération et d'évasion dans le spirituel » (R.-M. ALBÉRÈS, *L'Aventure intellectuelle du xx<sup>e</sup> siècle*, 1969, p. 277).

78. Du Bos parle textuellement d'« une rencontre qui étrangement me remue » (A., p. 1282 et 1287).

Treize ans ont passé en 1934, et il ne peut plus admettre sans restriction son sentiment de 1921. Il a fait lui-même l'expérience de la contemplation infuse, et il est remarquable que le débat se concentre effectivement sur la question de la prière. Le reproche qu'il adresse à son modèle, c'est que pour Lewis l'adoration d'un Dieu n'est rien de plus qu'une simple occupation d'esprit, un passe-temps dont il dispose à volonté, en attendant d'être visité par le véritable état de contemplation. L'erreur de Lewis, aux yeux de Du Bos, c'est qu'il n'accorde à la prière aucune valeur intrinsèque : « Rendre à Dieu le culte d'adoration, dit-il sur un ton d'excuse, paître les troupeaux, enluminer un manuscrit ou écrire une histoire, c'est tout un<sup>79</sup>. » Bref, la prière est pour lui une activité facultative, ou pire encore, un expédient, un simulacre dont on se contente faute de mieux. Sous l'apparente modestie du ton il y a là un renversement des valeurs que Du Bos n'hésite pas à appeler une véritable « tragédie de la contemplation naturelle ». Au lieu de rendre un culte à Dieu, c'est la contemplation elle-même qui est un objet de culte :

« c'est ici même que se joue la tragédie spirituelle de Lewis, la tragédie à mes yeux la plus noble, la plus haut située, la plus émouvante, mais peut-être aussi la plus insoluble, la tragédie de la contemplation naturelle et de la mystique profane lorsqu'elles ne conduisent pas à la contemplation surnaturelle et à la mystique sacrée [...]. Mais pour Lewis et pour tous ceux de sa lignée que la contemplation naturelle et la mystique profane ne conduisent pas plus loin, c'est la contemplation elle-même qui est Dieu, c'est à elle qu'ils rendent le culte d'adoration, et c'est en cela que réside, dans l'ordre du *spirituel*, leur si émouvante tragédie » (A., p. 1284).

La question de la prière se trouve donc placée au centre même de la discussion qui porte sur le caractère sacré ou profane de la contemplation. Il y a cependant une page du roman de Morgan qui montre que Lewis aurait pu échapper à cette tragédie spirituelle. Du Bos en donne un large extrait, muni d'un commentaire qui marque la dernière étape de sa réflexion augustinienne.

À la veille de quitter le fort pour s'installer dans un cottage près du château, Lewis a vécu une expérience dont il se souviendra plus tard, mais qui passe sur le moment à peu près inaperçu. Sorti de sa chambre pour changer d'air, il reprend le livre qu'il a emporté pour sa promenade et se replonge dans la lecture d'une prière allemande qu'il vient de traduire. Dans son effort pour comprendre le texte, il adopte comme par mégarde l'attitude méditative de quelqu'un qui serait lui-même en prière. Et subitement, sans perdre contact avec le monde environnant, il a l'impression d'être lui-même « encerclé », entouré de remparts, citadelle visible dans une citadelle invisible. Voici le texte de Morgan :

« Il lui sembla qu'il y avait en lui, non pas une lumière, ni une voix ou un contact, mais un encerclement de sa personnalité, et, à l'intérieur de cet encerclement, une visitation ; en sorte que, continuant à voir comme il voyait auparavant et à

---

79. A., p. 1283-1284 ; cf. *Fontaine*, p. 26.

entendre comme il entendait auparavant, la perception extérieure étant encore présente et inchangée, il avait cependant le sentiment que d'autres yeux regardaient à travers ses yeux, qu'un autre personnalité se mouvait derrière les mouvements raisonnés de son cerveau. Au sein de cette individualité il souhaitait entrer, mais il n'y put parvenir : elle se tenait derrière lui, à une certaine distance, l'accompagnant mais sans s'emparer de lui, sans le posséder ; et un moment après elle cessa d'être, et il se trouva seul sur le rempart » (A., p. 1287 ; cf. *Fontaine*, p. 80-81).

En lisant ce passage du roman, Du Bos a reçu pour la deuxième fois ce signal inattendu auquel il faisait tout à l'heure allusion en parlant d'une « rencontre qui étrangement me remue ». Jadis, dans ses pages sur l'exaltation chez Proust, il avait effectivement décrit un « encerclement » analogue, et il lui était arrivé d'évoquer alors en termes similaires la « présence gardienne » du spirituel :

« Nous sentons sa présence, à la fois en nous et autour de nous, comme la présence d'un être réel, plus vaste, mais non de nature essentiellement différente de celle des autres présences gardiennes dont nous ne saurions nous passer » (A., p. 1287 ; cf. *ibid.*, p. 90).

Mais cette fois Lewis a été conduit plus loin que Du Bos ne l'avait encore été à l'époque. « À l'intérieur de l'encerclement » il a senti « la visitation », et par là-même il vient d'éprouver pour son compte l'expérience augustinienne que Claudel évoque dans son fameux verset :

Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi.

Par cette citation, Du Bos atteste qu'il a reconnu dans le récit de Lewis une de ses découvertes essentielles de 1923, à savoir celle du « dédoublement », dont il parle dans ses conférences sur *Marius l'Épicurien* et sur *Commentaire*. Le verset de Claudel correspond effectivement à l'expérience que Lewis désigne par l'idée de « visitation ». Mais dans le cas présent il s'agit d'une visitation fugace, d'une présence virtuelle aussitôt évanouie. La « prière » de Lewis n'est qu'un acte de mimétisme momentané, et le « dédoublement » inopiné se présente chez lui comme un épiphénomène de la rêverie intérieure. A-t-il seulement saisi le message ? On pourrait en douter. Un beau jour, à la fin de l'année, il revient sur l'événement dans une lettre à Julie, et il dit : « Une seule fois, dans la dernière après-midi que je passais au fort, j'ai obtenu une lointaine vision de la vie qu'il me faudrait suivre un jour<sup>80</sup>. » On aimerait savoir s'il en retrouvera le fil à la fin de la guerre, quand il retournera en Angleterre, accompagné de Julie. Mais c'est une question que le roman laisse sans réponse.

Il est frappant de constater que Du Bos attache au « dédoublement spirituel » une importance que Lewis semble bien près de négliger. Il tend à poser la question de la contemplation en et pour elle-même, bien au-delà de l'intérêt

---

80. *Fontaine*, p. 235.

qu'elle présente dans l'univers du roman. Cette tendance est bien visible dans son analyse du phénomène de la « visitation ». Lewis renonce à approfondir l'analyse, mais Du Bos insiste sur le sentiment de distance qui se creuse, au moment de la visitation, entre la « personnalité » qui se rend obscurément présente, et la conscience même de celui qui se sent par elle visité. Au cœur même de la visite, il subsiste un écart, et c'est dans cet intervalle que joue, de part et d'autre, le mystère de la liberté :

« ce que Lewis ignorait, ce que tant d'autres ignorent, c'est que presque toujours, s'il ne cesse de nous "accompagner", à l'instant décisif Dieu ne "s'empare" pas de nous, ne nous "possède" pas, qu'au contraire Il "se tient derrière nous, à une certaine distance" : Il a tout préparé, Il fera tout *après*, mais à cet instant-là Il veut que ce soit nous qui accomplissions le tout dernier petit mouvement, et ce tout dernier petit mouvement s'accomplit non pas dans l'exaltation, non pas dans l'émotion, et moins encore dans l'illumination, mais dans la nuit de la foi, et par l'entrée en jeu de l'acte le plus nu de la volonté en tant que volonté, [...] et parce qu'il l'ignore et qu'il ne répond pas, "Lewis se trouva seul sur le rempart" » (A., p. 1287-1288).

Du Bos fait ici allusion à un mouvement bien précis, le mouvement même qui s'accomplit en lui le dimanche 15 juillet 1927, dans l'église de La Celle-Saint-Cloud, après une relecture de l'évangile selon saint Jean. Il raconte l'événement dans l'ultime version d'un ancien projet d'autobiographie, dont il n'avait jamais cessé de méditer le contenu :

« C'est ce matin-là qu'en moi tout s'accomplit : j'avais entendu votre parole : ma part était bien simple, bien modeste, indispensable cependant : elle se borna à *ajouter foi* » (*Introspections*, 30 juillet 1938, *Cah.* 1, p. 20).

« Ajouter foi », c'est l'équivalent de « ce tout dernier petit mouvement » qui « s'accomplit » chez Du Bos « dans la nuit de la foi ». Contrairement à l'exaltation et à la contemplation profane, la foi ne demanda en lui aucun « signe » ou « prodige » : il ne s'attendait à aucun *chemin de Damas*<sup>81</sup>.

Une des grandes réussites du roman de Charles Morgan, c'est de poser les questions fondamentales de la vie dans le registre de la *mezza voce*, c'est-à-dire dans un langage qui « aromatise les détails les plus familiers et apprivoise les objets les plus élevés<sup>82</sup> ». C'est le ton « tempéré » de ce roman, constamment maintenu, qui permet à Du Bos d'emprunter à Morgan des termes simples qui éclairent les questions les plus subtiles de la foi. Son analyse est inséparable d'un examen critique de son propre itinéraire spirituel. Mais ce témoignage se traduit dans les termes psychologiques de ce qu'il appelle l'apologétique moderne. C'est par là que la conférence sur *Fontaine* rejoint la tendance générale

81. J. 30 octobre 1935, IX, p. 92.

82. A., p. 1279.

de l'augustinisme de ses dernières années. Il est vrai que sa réflexion se concentre sur la notion d'intemporel, et qu'il n'emploie pas l'expression *internum aeternum* de saint Augustin. Mais son apprentissage de la contemplation religieuse se reflète dans la parole de saint Thomas d'Aquin : « cette *inchoatio vitae aeternae*, ce prélude de la vie éternelle, ces prémices de la béatitude incluses dans la contemplation quand elle est le don reçu de Dieu<sup>83</sup>. »

D. « *Qu'est-ce que la littérature?* ». *Littérature et contemplation*

C'est à côté de l'expression *internum aeternum* et de l'exclamation *Sero te amavi* que le motif augustinien *Tu autem* revient, jusqu'à deux reprises, dans une série de conférences que Du Bos prononça en Amérique aux premiers mois de 1938. Jusque-là il avait eu l'habitude de s'exprimer dans ses œuvres sur le plan individuel, en s'occupant de tel ou tel auteur en particulier ou de tel personnage de roman : Goethe, Marcelle Sauvageot ou Lewis Alison. Il lui arrivait ensuite d'élargir le débat et de s'élever à des considérations plus générales. Mais cette fois il cherche à trouver aussitôt une réponse à la question générale que traduit la forme interrogative du titre de ces quatre conférences : *What is Literature?*<sup>84</sup>. Sa pensée se rattache à nouveau aux thèmes de la réflexion et de la contemplation, mais il s'agit cette fois de préciser ses méditations par rapport à la question de la littérature en général.

L'objet principal du livre consiste en effet à redéfinir la finalité propre de l'expression littéraire. Pourquoi la littérature? Pour Du Bos, la littérature digne de ce nom est inséparable du sens qu'on attribue à la vie, et tout spécialement du sens qu'il n'avait cessé d'attribuer lui-même à sa propre vie. C'est pourquoi il fallait garder à la question sa forme de *query* et de *research*<sup>85</sup>. La littérature, c'est d'abord du *vécu* :

« Il est vrai que je n'ai pris conscience de la littérature [digne du nom] qu'à l'âge de dix-sept ans et bien que je n'aie cessé de l'aimer depuis lors et que j'aie même, de diverses manières, vécu par elle, il m'a fallu néanmoins trente-sept ans avant d'appréhender le besoin de me poser la question. L'amour ne s'embarrasse guère de définitions et celui qui aime ne met jamais d'empressement à définir son amour » (*Qu'est-ce que la litt.*, p. 1).

Au départ, la question de la littérature existe donc réellement en tant que question. Il s'agit d'une recherche, nullement d'un exposé systématique de vérités déjà découvertes précédemment. La démarche de la pensée est à coup sûr contrôlable, mais les résultats ne sont pas acquis d'avance.

83. A., p. 1284 ; cf. *ibid.*, p. 1118. – Voir la note 15 de la présente étude.

84. Nous citons d'après l'édition française qui parut sous le titre : *Qu'est-ce que la littérature?* Traduit de l'anglais par Mme Charles Du Bos, Coll. « Présences », Paris, 1945.

85. J., 14 novembre, 1937, IX, p. 164.

Le livre n'a d'ailleurs pas la prétention de se présenter à nous comme un travail exhaustif sur la question. Il est vrai que Du Bos nous donne cinq définitions de la littérature, qu'il a soin de les relier les unes aux autres, de montrer comment elles s'articulent entre elles, mais il est indéniable qu'elles n'offrent qu'un choix parmi les multiples points de vue qui sont susceptibles d'éclairer la littérature. Inutile de revenir dans ce contexte sur la différence entre Du Bos et Sartre<sup>86</sup>, tous deux auteurs d'un ouvrage qui porte le même titre ; Du Bos se mettant surtout dans la position du lecteur admiratif, Sartre adoptant celle de l'écrivain engagé dans son temps, en révolte contre la société contemporaine. Mais on pourrait aller plus loin et marquer des limites à l'intérieur de l'œuvre de Du Bos lui-même. Il écrit dans son « Avant-propos » qu'il lui arrive de reprendre des questions déjà abordées dans ses écrits antérieurs. Mais son œuvre antérieure contient bien des pistes de réflexion sur lesquelles il n'est pas revenu. Il aurait pu enrichir de la sorte son ouvrage d'un certain nombre de thèmes qu'il a traités ailleurs : la littérature et l'amour, par exemple, ou la littérature et le bonheur. Il aurait pu glaner bien d'autres éléments : la littérature et l'espérance (ou « l'inespoir »), la maladie, la souffrance, la mort... Il est clair qu'il a accepté de publier son ouvrage tel qu'il était : incomplet, partiel, plus près du genre de l'essai que du traité proprement dit.

Nous verrons tout à l'heure quels sont les thèmes qu'il a retenus pour son ouvrage. Il convient de préciser d'abord l'orientation générale de la pensée qui a présidé à ses recherches. Du Bos a recours ici aux notions traditionnelles d'un « haut » et d'un « bas », notions qui ne doivent pas être prises dans le sens de nos catégories spatiales, mais dont selon Gabriel Marcel nous ne pouvons pas tout à fait nous passer parce qu'elles sont liées à notre mode d'existence en tant que nous sommes des êtres incarnés<sup>87</sup>. Dans ses conférences sur Benjamin Constant, Du Bos avait déjà introduit l'expression de « mobilité verticale », une espèce de mobilité qui, à la différence de la « mobilité horizontale » propre à la vivacité d'esprit, serait toujours liée à une faculté contemplative<sup>88</sup>. Il évoque à ce sujet l'image du mouvement de l'eau qui monte lentement dans l'écluse. Mais la montée hydraulique n'est pas la seule image susceptible d'éclairer ce genre de mobilité. Il aurait pu en prendre d'autres, plus étroitement associées au relief du sol terrestre, l'escalade d'une montagne par exemple, ou une image plutôt aérienne, telle que le vol désincarné d'un ange. Toutefois, dans *Qu'est-ce que la littérature ?* il choisit de comparer la mobilité verticale à une échelle dressée entre la terre et la ciel. Il parle dans ce contexte d'une « graduelle ascension<sup>89</sup> », où chaque définition figure comme une nouvelle « plate-forme<sup>90</sup> ».

---

86. La différence de ces deux *Qu'est-ce que la littérature ?* a fait l'objet de bien des commentaires à l'époque de leur parution. Voir notamment Jean SEZNEC, *On two definitions of literature*, Oxford, 1952, p. 1-9 ; Charles MOELLER, « Liberté et vérité dans la critique littéraire », dans *Liberté et Vérité*, Louvain, 1954, p. 135-188.

87. Voir Gabriel MARCEL, *Le Mystère de l'être*, Livre I, Nouvelle édition, Association Présence de Gabriel Marcel, 1997, p. 48.

88. *Grandeur et Misère de Benjamin Constant*, Paris, Corrêa, 1946, p. 129 et 148.

89. *Qu'est-ce que la litt.*, p. 2, 51, 54, 88.

90. *Ibid.*, p. 88.

Une lente montée de l'âme... Il est clair qu'il pense à l'itinéraire qu'il a lui-même accompli dans sa vie et dans son évolution intérieure. Mais l'honnêteté intellectuelle l'oblige à prendre conscience de l'enchaînement discursif de sa pensée, à reconnaître qu'il se trouve sur un chemin qui doit mener beaucoup plus loin. C'est sur ce chemin ardu que se trouvent les citations augustinienes :

« il existe une chose qui s'appelle l'honnêteté intellectuelle ; c'est à ce point de vue que je me suis toujours placé en ces deux dernières années, tandis que je méditais longuement sur notre thème. Celui-ci se présentait à moi comme une échelle, mais une échelle sur laquelle il faudrait s'élever toujours plus haut. Non pas, hélas ! cette échelle sur laquelle "de beaux anges s'envolèrent jadis" [Keats], une échelle qui demanderait à être gravie lentement, non par bonds, mais échelon par échelon. Il ne me reste qu'à vous demander de vouloir bien accomplir avec moi cette graduelle ascension » (*Qu'est-ce que la litt.*, p. 1-2).

La mobilité verticale est essentiellement une réponse à un appel de transcendance. *Transcende te ipsum*, « Transcende-toi toi-même ». Cette injonction de saint Augustin, que Du Bos aime citer, prend chez lui un sens plein où l'acte de transcendance se rapporte tout ensemble à l'amour de Dieu et à l'amour du prochain<sup>91</sup>. Mais il se réclame surtout de cette parole pour assigner à la réflexion un terrain privilégié où croyants et incroyants puissent travailler en commun. C'est pourquoi il se rattache d'abord à l'expérience de la vie en ce qu'elle a de plus concret et de plus universel : l'espace vital et le temps vital. Sur le plan le plus élémentaire, il y a d'abord un monde qui n'est rien que le lieu de la vie, et une vie qui ne connaît ni passé ni avenir, un temps qui fuit, irréparable.

Or, ce temps irréparable accède à l'intemporel grâce à la littérature [digne du nom]<sup>92</sup>. Selon Du Bos, la littérature transcende la vie. Sa pensée se situe ici dans le prolongement de la *Lebensphilosophie* de ses anciens maîtres berlinois, Wilhelm Dilthey<sup>93</sup> et surtout Georg Simmel. Le philosophe Georg Simmel fut, après Bergson, le second maître de sa jeunesse. C'est à lui qu'il emprunte l'expression *die Transzendenz des Lebens*<sup>94</sup>. On peut suivre la lente émergence de ce thème au fil des œuvres de sa dernière période. Il applique d'abord l'expres-

91. Le texte de saint Augustin se trouve dans *De vera religione*, XXXIX, 72 ; pour les citations de Du Bos, voir A., p. 1097-1098, 1106 ; *Grandeur*, p. 41, 49 (juin 1932). – Plus tard, il a tenu à marquer que cet acte de transcendance se heurte chez le malade exténué à des limites infranchissables, parce qu'il n'a même pas la force d'entrer en contact avec ses visiteurs, voir A., p. 1481-1487 (fin 1933 et mars-avril 1937).

92. A., p. 1417 ; *Qu'est-ce que la litt.*, p. 12, 63, 94.

93. Du Bos nous renvoie dans son *Goethe* (p. 93) au recueil d'essais que Dilthey publia sous le titre *Das Erlebnis und die Dichtung* (1<sup>re</sup>  d. Berlin und Leipzig, 1905). – Il entra en contact avec la philosophie de la vie à l'âge de vingt-deux ans, pendant quelques mois qu'il passa à Berlin en 1904.

94. A., p. 1087 ; *Grandeur*, p. 31. – *Die Transzendenz des Lebens* est le titre du premier chapitre du livre posthume de Simmel, *Lebensanschauung : vier metaphysische Kapitel* (München und Leipzig, 1918).



sion au mode de pensée particulier à Benjamin Constant, avant d'en faire le thème général de sa conception de la littérature :

« Avec Constant la donnée initiale est toujours la vie, le plan vital, et c'est toujours de la terre saturée d'une expérience vécue à fond que sort, que sourd la pensée, que telle une nappe d'eau elle affleure. À la vie, la pensée ici est tout ensemble immanente et transcendante : en son origine elle est immanente à la vie, car c'est d'elle qu'elle procède ; en son aboutissement elle lui est transcendante, car elle s'élève au-dessus de la vie par les conclusions qu'elle en dégage et auxquelles cependant seule la vie l'a conduite. [...] la pensée ici est *die Transzendenz des Lebens*, [...] elle est la vie se pensant elle-même, la vie joignant sa transcendance dans l'acte même de se penser » (A., p. 1087 ; *Grandeur*, p. 31).

Pour Du Bos, répétons-le, il n'y a pas de vie digne de ce nom sans réflexion sur la vie. Cette conviction se reflète encore dans sa conférence *Vie et littérature* (novembre 1935), où il définit la vie à l'aide d'un texte qu'il emprunte à une lettre que Keats adressa à son frère et sa belle-sœur George et Georgiana Keats, qui étaient établis en Amérique : « Appelez le monde, s'il vous plaît, la vallée où se façonnent les âmes<sup>95</sup> ». L'intelligence accepte de travailler de concert avec les puissances profondes de la vie, accepte de reconnaître le rôle des souffrances, afin d'y voir clair dans les épreuves formatrices. À partir de cette vision de la vie, Du Bos arrive à une première définition de la littérature : « La littérature n'est rien d'autre que cette vie même lorsque, dans l'âme d'un homme de génie, elle joint sa plénitude d'expression<sup>96</sup>. »

Le texte de *Vie et littérature*, on le sait, a été remanié deux ans plus tard, à la fin de janvier 1938, dans le premier essai du recueil *Qu'est-ce que la littérature ?* Mais cette fois Du Bos n'a pas seulement modifié certaines parties du texte ancien, il en a modifié aussi le titre, qui est devenu : « La littérature et l'âme ». Non content d'avoir dissipé le malentendu qui régnait au sujet de la relation entre vie et littérature, il prend maintenant acte de la parole de Keats pour ébaucher à sa suite un véritable « système de création spirituelle<sup>97</sup> ». Dans ce « système », il ne suffit plus d'envisager la question de la littérature du seul point de vue du créateur, il faut prendre en considération aussi l'autre point de vue, celui du lecteur. De là, une seconde définition, qui va plus loin que la première, parce que le lecteur et l'écrivain y sont également impliqués : « la littérature est le lieu de rencontre de deux âmes<sup>98</sup>. »

S'il fallait résumer d'un mot le contenu de ce premier essai, je dirais que c'est l'âme elle-même qui se connaît en s'exprimant soi-même. Cette triple iden-

95. *Call de world if you Please* « *The vale of Soul-making* ». Le passage en question, qui date du 21 avril 1819, se trouve dans une lettre volumineuse, écrite du 14 février au 3 mai. Voir John KEATS, *Lettres*, traduites par Robert Davieu, Paris, 1993, p. 299-304.

96. A., p. 1416 ; cf. *Qu'est-ce que la litt.*, p. 10, 13, 88.

97. *Qu'est-ce que la litt.*, p. 7.

98. *Ibid.*, p. 20, 23, 36, 89.

tification n'est pas une tautologie, car l'âme-sujet est indivisible dans l'acte de se connaître et de s'exprimer. Ce qu'elle saisit d'elle-même par réflexion sur son acte d'exprimer, c'est son être même<sup>99</sup>. C'est pourquoi on peut affirmer que toute la première partie de *Qu'est-ce que la littérature ?* a été écrite sous le signe de la réflexion, au sens que Leibnitz donne à ce terme : « La réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous<sup>100</sup>. » C'est une attention qui relève essentiellement de la spiritualité naturelle. Il est vrai que, dans la première partie de son livre, Du Bos ne néglige pas de citer aussi la parole du Christ : « Je suis le chemin, la vérité et la vie<sup>101</sup>. » Mais il s'agit là d'un vol d'essai d'un jeune oiseau qui aussitôt replie ses ailes.

Cela change dans la deuxième section, où figurent les trois autres définitions de la littérature. Définir une chose, c'est la déterminer en ce qu'elle est, mais c'est aussi la distinguer de ce qu'elle n'est pas. Or il est clair que Du Bos cherche à définir la littérature en ce qu'elle a de plus élevé. Parmi les cinq définitions qu'il donne de la littérature, trois au moins contiennent des mots qui ne désignent pas seulement des attributs humains, mais qui s'emploient aussi pour des propriétés essentielles de Dieu. Ces mots sont : *lumière*, *beauté* et *verbe*<sup>102</sup>. Il y a une lumière créée et une lumière incréée, une beauté créée et une beauté incréée, un verbe humain et un verbe divin. À son rang et à son plan, Du Bos se sent ici au seuil d'une recherche qui n'est pas sans analogie avec la tâche que saint Augustin s'est imposée dans les livres IX, X, XI et XII de son traité *De Trinitate*<sup>103</sup>. Il cherche à découvrir dans la littérature, et spécialement dans l'expression de l'âme humaine, des perfections où se reflète quelque chose de la perfection divine.

Mais ces analogies ne doivent pas masquer les différences, qui sont bien plus importantes que les ressemblances. En littérature, tout s'accomplit par des mots. Si les mots sont déjà des moyens de communication indispensables dans la vie courante, ils sont la définition de la littérature elle-même. La position de Du Bos est ici sans équivoque :

Ce n'est pas assez de dire que les mots sont des intermédiaires, ni même d'ajouter qu'ils sont des intermédiaires de grande valeur, ils sont une fin, car ils sont la litté-

99. Cette théorie, déjà connue et vécue par quelques philosophes de l'Antiquité, apparaît chez Du Bos dans une longue citation qu'il emprunte à John Middleton MURRY, *Keats and Shakespeare*, London, 1925, p. 2-3. Cf. A., p. 20-22. – Voir aussi l'article « Contemplation naturelle », de René ARNOU, dans *Dictionnaire de spiritualité*, t II, 2, col. 1749-1750.

100. G.W. LEIBNITZ, *Nouveaux Essais*, Avant-propos, I, 12. Pour les citations chez Du Bos, voir A., p. 1092 et 1319.

101. Jean 14,6. – *Qu'est-ce que la litt.*, p. 3.

102. Notons que ce vocabulaire se trouve déjà au centre d'un texte antérieur que Du Bos écrivit de mars à mai 1936 sous le titre : *La Notion de littérature et la Beauté du langage*. Il est remarquable qu'il ait donné un sens littéraire à ces mots que l'usage avait chargé d'un contenu théologique. C'est ainsi qu'il superpose à l'expression « goutte de lumière » de Joubert une signification religieuse en disant qu'elle « découle de la permanence de la contemplation au sein des mots » (A., p. 1430-1431).

103. Du Bos nous y réfère dans sa quatrième conférence, *Qu'est-ce que la litt.*, p. 85-86.

rature même, laquelle sans eux n'arriverait jamais à l'expression. Or, la littérature est expression, et en deçà de l'expression, d'une expression belle et parfaite, la littérature n'existe pas (*Qu'est-ce que la littérature ?*, p. 36).

Ce passage, qui a l'air d'un truisme, est pourtant capital pour le sujet du livre, car il définit la finalité même de l'expression littéraire. C'est le point où s'inscrit précisément le problème de la relation entre littérature et *contemplation*. En littérature, les mots atteignent leur fin dans l'expression, alors que dans l'état de contemplation la rencontre avec Dieu a lieu en silence. L'exposé de Du Bos est à ce propos d'une clarté irréfutable :

« Nous nous trouvons ici à un tournant, à une bifurcation entre la vie purement mystique de l'âme, la vie de ses rapports avec Dieu, et cette autre vie de l'âme que nous avons étudiée [...], lorsque nous avons défini la littérature : "le lieu de rencontre de deux âmes" » (*Qu'est-ce que la littérature ?*, p. 36).

Cette « bifurcation » a pour nous un double intérêt. D'une façon toute générale, elle indique le moment où la littérature cesse d'être la littérature. Mais en même temps, par la force des choses, elle oblige Du Bos à réserver ses motifs augustinien à la seule zone religieuse. Jusque-là il avait l'habitude de passer d'une zone à l'autre par gradations insensibles. À présent, pour la première fois dans son œuvre de critique, il distingue la littérature de l'état de contemplation avec une netteté qui ne laisse rien à désirer. Pourquoi les mots du poète font-ils accéder l'œuvre à l'intemporel ? Il y a là un mystère qui est le secret même de l'âme. Mais ce mystère est moins insondable que cet autre mystère, celui de la grâce, qui nous fait pénétrer au sein de l'intimité de Dieu qui se donne lui-même. Du Bos tranche ici la question de la littérature à l'endroit exact où, depuis son séjour à Chartres, il l'avait laissée en suspens :

« Si la littérature doit à la vie son contenu, la vie doit à la littérature sa survie, lui doit cette immortalité qui ne s'arrête qu'au seuil de l'éternité, cette immortalité au delà de laquelle c'est la vie éternelle qui commence » (*Qu'est-ce que la litt.*, p. 12).

« Celui qui a vécu cet insondable mystère a vraiment touché son âme ; il sait ce que saint Augustin entend par le *internum aeternum*, par cet *élément intérieur* qui n'est rien d'autre que l'élément éternel ; son âme, désormais, telle une messagère ailée, lui montrera le chemin, s'arrêtera en s'inclinant sur le seuil et le fera s'écrier avec le saint Augustin des *Confessions* : *Tu autem eras interior intimo meo*. – "*Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi*" traduit Claudel. – Il est bien entendu qu'ici nous pénétrons dans une chambre secrète à laquelle aucune littérature n'a accès » (*ibid.*, p. 23).

La littérature s'efface au « seuil » de la vie divine. L'âme, seule désormais admise dans la « chambre secrète » de la contemplation, entre dans un lieu que

Du Bos appelle aussi le « sanctuaire central de la vie mystique<sup>104</sup> ». Elle demeure avec son hôte divin dans ce lieu retiré, où le Saint-Esprit, selon l'admirable parole de saint Ambroise, « révèle toute vérité sans le son des mots ». Dieu est silence.

À partir de là, les mots peuvent reprendre leur fonction, même littéraire, mais ils ont perdu leur finalité spécifique. Revêtus désormais d'une importance secondaire, ils trouvent leur repos dans le silence d'une âme divinement orientée. C'est pourquoi les définitions de Du Bos ne sont pas seulement le fruit de ses réflexions sur la littérature, mais aussi le vestibule de l'état de contemplation. Il n'y a rien d'étonnant que sa conférence sur « La littérature et la beauté » se termine par une allusion à l'exclamation augustinienne de son *Journal de Chartres* :

« quand c'est un converti qui parle, une réflexion peut et même doit être ajoutée, une réflexion mélancolique sur tout le temps qu'il a fallu à certains d'entre nous pour revenir, à travers combien de détours, à une vérité évidente. [...] cet aveu que tant d'entre nous qui sommes convertis, répétons chaque jour sans toutefois, hélas ! posséder pour cela la sainteté de saint Augustin : "Tard, je t'ai aimée, oh ! beauté ancienne et nouvelle, tard je t'ai aimée !" » (*Qu'est-ce que la litt.*, p. 84).

L'orientation des définitions vers l'état de contemplation nous fait comprendre aussi pourquoi les mots, au-delà même de leur finalité littéraire, atteignent leur but dans la prière. Ils perdent leur spécificité littéraire au profit de l'expérience de la contemplation. Du Bos nous renvoie ici encore à saint Augustin, qui fait dire à la Raison, au début de ses *Soliloques* : « Demande à Dieu le secours salutaire qui te permettra d'arriver au but de tes désirs. Et cette prière même, rédige-la par écrit : ce premier effort créateur accroîtra ton courage<sup>105</sup>. »

On ne trouvera pas de prières dans les *Approximations* de Du Bos. Il n'y a qu'une seule exception, et elle se trouve à la toute dernière page de cette longue série d'interprétations entièrement consacrées au spirituel dans l'ordre littéraire. Elle est pour demander à Dieu la patience, après une maladie interminable qui dura quatorze mois, et qu'il passa à la limite de l'épuisement, dans un état d'immobilité totale :

« passivité de la Croix et, au second degré, possibilité d'une contemplation retrouvée au sein de cette passivité même, ah ! Seigneur, je le sais bien que c'est cela que Vous réclamez maintenant de moi, et peut-être, le sachant, sais-je aussi que c'est pourquoi si souvent je recule » (A., p. 1494).

Décalée à la fin des *Approximations*, cette prière ne laisse nul doute sur l'authenticité de son expérience. Elle a précédé d'une année la rédaction de *Qu'est-ce que la littérature ?* Elle montre qu'il savait de quoi il parlait.

104. *Qu'est-ce que la litt.*, p. 37, 93.

105. *Ibid.*, p. 93 ; cf. *Soliloques*, I, 1.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Saint Augustin a hanté l'esprit de Charles Du Bos jusqu'à la fin de sa vie. Il devait prononcer son nom une dernière fois dans la nuit du 4 au 5 août 1939, dans le demi-sommeil de son agonie. À l'infirmière qui l'interrogeait pour savoir s'il souffrait, il répondit : « Non, du tout, je dicte à ma femme. » On aimerait en savoir un peu plus sur la signification de cette « dictée ». À quoi était-elle destinée dans son esprit ? Se rattachait-elle à une page de son *Journal* ? Ou voulait-il simplement résumer les noms de ceux qui furent les « sources » de sa vie ?

Inutile d'ailleurs de se perdre en conjectures à ce sujet. N'avons-nous pas les citations augustinienes, dont quelques-unes l'ont accompagné tout au long de sa vie ? Notre étude nous a montré que certains textes ont à jamais marqué les étapes majeures de son évolution spirituelle. Les mots *nubes*, *pondus* et *sero te amavi* sont des phares qui jalonnent son *Journal* dans le sens d'une lente progression vers l'ultime période « priante ». Ils figurent dans le *Journal* comme des éléments vraiment autobiographiques.

Mais cette évolution comporte aussi un élargissement de l'horizon de sa critique. L'épisode de son *Goethe* (janvier-mai 1932) a servi de repoussoir au développement d'une spiritualité de l'âme croyante, dont les dernières œuvres sont de plus en plus profondément imprégnées. L'injonction augustinienne *Transcende te ipsum* donne à la thématique de la réflexion et de la contemplation, qui caractérisent sa dernière période, un sens qui déborde largement le contexte apologétique (d'ailleurs discutable) de l'étude sur Benjamin Constant où elle apparaît tout d'abord.

Et ceci nous amène à une dernière remarque. Dans la longue tradition de l'augustinisme littéraire, Du Bos compte sans doute parmi les témoins les plus marquants de ce siècle. Toutefois, on ne saurait nier que ses citations portent souvent l'empreinte d'une grande liberté d'esprit et de ton. Pour tout dire, il lui arrive souvent de traiter ces citations comme si elles faisaient partie du libre mouvement de sa propre pensée. Il oublie de les replonger dans le contexte augustinien dont elles étaient solidaires à l'origine. C'est ainsi que le texte *Transcende te ipsum*, qui correspond chez saint Augustin à la structure néoplatonicienne de la vie de l'esprit, se rapporte chez lui à la tradition scripturaire, où elle est à la fois amour de Dieu, amour du prochain et amour de soi. Une liberté analogue se constate dans le traitement du texte célèbre *Tu autem eras interior intimo meo*, qui est attesté une vingtaine de fois dans l'œuvre de Du Bos. L'intention biblique et religieuse de saint Augustin est d'abord interprétée dans le sens d'une poétique de la spiritualité naturelle. Puis, au fur et à mesure du développement de la foi chrétienne, la pensée de Du Bos s'élève au-dessus

du niveau de la spiritualité immanente et monte jusqu'au sommet de la mystique sacrée.

Mais des remarques analogues pourraient être faites à propos d'autres écrivains contemporains, Claudel, Gabriel Marcel, Maurice Zundel, combien d'autres encore ! Chacun a peint à sa manière une expérience personnelle, vivante, authentique. Nous savons que Du Bos a voulu écrire dans son « extrême vieillesse » un livre sur saint Augustin lui-même. Cet ouvrage lui aurait sans doute permis de retoucher l'interprétation de certaines paroles isolées, de les replacer dans leur contexte originel. Mais ces corrections de détail n'auraient en rien modifié le fond de sa pensée vivante.

Pour cerner l'image qu'il se faisait de saint Augustin, il n'est sans doute pas sans intérêt de terminer par une simple anecdote. Pendant une certaine période, aux années 1929 jusqu'à 1933, Du Bos a rêvé d'écrire quelques pages de son livre au pied de la grande fresque de Botticelli, dans l'église d'Ognissanti à Florence. Il imaginait qu'une reproduction de cette fresque allait orner la couverture de son ouvrage. Qu'est-ce qui l'attirait dans cette peinture murale ? L'art monumental de Botticelli sans doute, et sa force d'expression. Mais n'y avait-il pas surtout l'intensité du mouvement de l'âme ? Cette main droite crispée sur le cœur, et ce front de vieillard légèrement incliné, ce visage ébloui surtout, touché d'une flamme si profonde ? Intériorité et transcendance... N'était-ce pas là l'accent de sa propre méditation ?

Cées MERTENS

10, place de la République

92220 BAGNEUX